شرح
موطا امام محمد
حضرت امام محمد بن حسن شیبانی
ناشر
فرید بک سٹال
۳۸۔ اردو بازار لاہور

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ (القرآن)
اے ایمان والو اللہ اور اس کے رسول صلے اللہ علیہ وسلم سے آگے نہ بڑھو۔
فقہ حنفی کے عظیم مأخذ اور حدیث شریف کے اہم ذخیرے کی شرح
شرح
مؤطا امام محمد
الجزء الثانی
تصنیف
حضرت امام محمد بن حسن شیبانی رحمہ اللہ تعالےٰ
شرح
محقق اسلام مولانا علامہ محمد علی رحمہ اللہ تعالیٰ
ناشر
فرید بک سٹال (رجسٹرڈ) ۳۸۔ اردو بازار لاہور

فہرست

شرح موطا امام محمد (جلد دوم)

٦- كِتَابُ النِّكَاحِ

نکاح کا بیان

نکاح عام حالات میں حضور ﷺ کی سنت مبارکہ ہے لیکن جب شدید خطرہ لاحق ہو کہ اگر یہ سنت نہ اپنائی گئی، تو نفس بدکاری میں گرفتار ہو جائے گا تو پھر اسی سنت کا درجہ وجوب کا ہو جاتا ہے۔ صحیح حدیث میں وارد ہے:

قال عبد الله كنا مع النبي ﷺ شبابا لا نجد شيئا فقال لنا رسول الله ﷺ يا معشر الشباب من استطاع منكم الباة فليتزوج فانه اغض للبصر واحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فان له وجاء.

(صحیح بخاری ج ۲ ص ۷۵۸ کتاب النکاح الترغیب فی النکاح)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ہم چند نوجوان صحابہ حضور ﷺ کے ساتھ تھے۔ ہمیں کچھ بھی نہ ملتا تھا۔ پس رسول اللہ ﷺ نے ہم سے فرمایا: اے جماعتِ نوجوانان! تم میں سے جسے نکاح کی طاقت ہے وہ شادی کر لے کیونکہ شادی کر لینا نظروں کی حیاء اور شرمگاہ کی پاکیزگی ہے اور جسے طاقت نہیں وہ لازماً روزے رکھے کیونکہ روزہ شہوت کا توڑ ہے۔

روایت مذکورہ میں صاحب استطاعت نوجوان کے لئے شادی کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور مالی طور پر عدم استطاعت والے کو روزوں کے ذریعہ خواہشات نفسانی پر قابو پانے کا طریقہ تعلیم فرمایا گیا ہے۔ بعض احادیث میں وضو اور غسل کو بھی شہوت کم کر دینے میں مؤثر فرمایا گیا ہے۔ بہر حال صاحب استطاعت کو شادی ضرور کر لینی چاہیے تا کہ شرم و حیا اور پاک دامنی کی زندگی بسر کر سکے۔ حدیث شریف میں ایسے شخص کے نکاح نہ کرنے پر وعید بھی مذکور ہے۔

حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کی بارگاہ اقدس میں عکاف بن بشیر تمیمی آیا۔ آپ نے اس سے پوچھا: تمہاری بیوی ہے؟ عرض کی نہیں فرمایا: کوئی لونڈی ہے؟ عرض کی نہیں' پوچھا مالدار ہو؟ عرض کی جی حضور۔ آپ نے فرمایا: پھر تو اس وقت شیطان کے بھائیوں میں سے ہے۔ اگر تو نصاریٰ سے ہوتا تو راہب (خدا پرست) ہوتا لیکن یاد رکھو ہماری سنت شادی کرنا ہے' تم میں سے شریر لوگ وہ ہیں جو بن بیوی زندگی گزارتے ہیں اور تم میں وہ مرد ذلیل ہیں جو تنہائی اور جدائی کی زندگی گزارنے والے ہیں' کیا تم شیطان کے ساتھ کھیل کود پسند کرتے ہو؟ نیک بندوں کے لئے شیطان کے پاس گمراہ کرنے کا عظیم ہتھیار عورتوں کے سوا اور کوئی نہیں ہے۔ ہاں شادی شدہ لوگ پاکیزہ ہیں اور شیطان سے بہت دور ہیں۔ اے عکاف! تجھ پر افسوس ہے۔ حضرت داؤد، ایوب، یوسف اور کرسف علیہم السلام کی عورتوں کا تمہیں حال معلوم ہے؟ بشیر بن عطیہ نے اس پر عرض کیا: یا رسول اللہ! کرسف کون ہیں؟ آپ نے فرمایا: ایک نیک آدمی تھا جس نے تین سو سال تک سمندر کے کنارے اللہ تعالیٰ کی عبادت کی' دن کو روزہ رکھتا اور رات قیام میں بسر کرتا تھا پھر اس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کیا جس کا سبب اس کی معشوقہ بنی۔ اس نے ہر ایک عبادت چھوڑ دی۔ اللہ تعالیٰ نے پھر اسے توفیق توبہ عطا فرمائی اور اسے پہلے راستہ پر ڈال دیا۔ اے عکاف! تجھ پر افسوس ہے تم نکاح کر لو ورنہ ڈگمگانے والے ہو جاؤ گے۔ اس پر عکاف نے عرض کی: حضور! میرا پھر نکاح کر دیجئے آپ نے فرمایا: لو پھر میں نے تمہارا نکاح کریمہ بنت کلثوم سے کر دیا ہے۔ (مسند امام احمد بن حنبل ج ۵ ص ۱۶۳ احادیث ابوذر غفاری مطبوعہ بیروت)

ہم بستری کے آداب

(۱) حضور ﷺ کا معمول تھا کہ آپ کو جب کسی صحابی کے بارے میں پتہ چلتا کہ اس نے شادی کر لی ہے تو آپ یہ دعا فرماتے: "بارک اللہ وبارک علیک وجمع بینکما بالخیر اللہ تعالیٰ برکت فرمائے اور تجھ پر برکتیں نازل فرمائے اور تم دونوں میاں بیوی کو خیر کے ساتھ جمع کرے"۔ (ترمذی شریف ج ۱ص ۱۲۹ کتاب النکاح باب ماجاء للمتزوج)

(۲) جب حضور ﷺ نے علی المرتضیٰ کے ساتھ سیدہ فاطمہ زہرا کا عقد کر دیا تو آپ ان کے گھر تشریف لائے۔ سیدہ کو پانی لانے کا حکم دیا' انہوں نے گھر میں سے ایک پیالہ پانی بھرا حاضر کیا" آپ نے اسے لیا اور تھوڑا سا پانی منہ میں لے کر پھر اس پیالہ میں ڈال دیا۔ فرمایا: بیٹی آگے آؤ جب آپ قریب ہوئیں تو آپ نے پیالہ سے پانی کا چلو لے کر ان کے سر اور سینہ کے درمیان چھینٹا مارا اور یہ دعا دی: "اللھم انی اعیذھا بک وذریتھا من الشیطن الرجیم۔ اے اللہ! میں اس کو اور اس کی اولاد کو شیطان مردود سے تیری پناہ میں دیتا ہوں" پھر ارشاد فرمایا: منہ دوسری طرف کر لو چنانچہ آپ نے سیدہ کے دونوں کندھوں کے درمیان چھینٹا مار کر یہی دعا پڑھی۔ بعد ازیں حضور ﷺ نے علی المرتضیٰ کو پانی لانے کو کہا آپ اٹھے اور اسی پیالہ کو پانی سے بھر لائے چنانچہ آپ نے ان کے ساتھ بھی اسی طرح کیا۔ فراغت پر فرمایا: اے علی! اللہ تعالیٰ کے نام اور اس کی برکت کے ساتھ اپنی اہلیہ کے پاس چلے جاؤ۔

نکاح کے چند فوائد

(۱) **اولاد حاصل کرنا:** نکاح دراصل اسی مقصد کے ساتھ مقید ہے اور اس سے نسل انسانی کی بقا اور اس کا فروغ مطلوب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان میں شہوت اسی لئے رکھی کہ مرد اپنی بیوی کے کھیت میں بیج ڈالے۔ اللہ تعالیٰ اس کے بغیر بھی نسل انسانی کو باقی رکھنا چاہتا تو رکھ سکتا تھا لیکن اس کی حکمت کا تقاضا یہی ہے کہ اسباب بروئے کار لائے جائیں۔ انسان اولاد کے حصول کے لئے جو کوشش کرتا ہے اس میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور محبت کا بھی دخل ہے کیونکہ وہ شادی کرتا ہے تو وہ بھی اللہ تعالیٰ کے احکام پر عمل کرتے ہوئے اور پھر اولاد کی طلب کے لئے ہم بستری کرتا ہے تو وہ بھی اللہ تعالیٰ کے ارشاد پر عمل کرتے ہوئے۔

(۲) نکاح کے ذریعہ جب نیک اولاد حاصل ہوتی ہے تو اس سے برکت کے حصول کی کوشش کرتا ہے۔

(۳) اولاد کی عمدہ تربیت کر کے ملک وملت کے استحکام اور تعمیر کے لئے اچھے انسان مہیا کرتا ہے۔

(٤) اپنے بڑھاپے کے دست بازو بناتا ہے۔

(٥) بچوں کی وجہ سے گھر سے محبت کرتا ہے اور بیماری کی حالت میں تیمارداری کا ذریعہ ثواب مہیا کرتا ہے۔

(٦) بچپن میں فوت ہو جانے والی اولاد کل قیامت کو والدین کے شفیع ہوتی ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جب ایک نامکمل بچے کے والدین کو جہنم میں داخل کیا جائے گا تو وہ بچہ اپنے ماں باپ کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے ضد کرے گا پھر اسے کہا جائے گا: جھگڑالو بچے! اپنے ماں باپ کو جنت میں لے آ چنانچہ وہ اپنی ناف کے ذریعہ کھینچ کر انہیں جنت میں لے جائے گا۔ (بحوالہ ابن ماجہ ص ۱۱۵ مطبوعہ کراچی)

(۷) ماں باپ کی تعلیم و تربیت کی بدولت اولاد کی نیکیاں ان کے نامۂ اعمال میں بھی درج کی جاتی ہیں۔

(۸) اولاد کی نیکیوں سے والدین کی مغفرت ہو جاتی ہے۔ امام رازی لکھتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ایک قبر پر سے گزر ہوا تو دیکھا کہ قبر والے کو فرشتے عذاب دے رہے تھے پھر کچھ عرصہ گزرنے کے بعد وہاں سے آپ گزرے تو دیکھا کہ رحمت کے فرشتے اس میت کے پاس نور کے تھال لئے بیٹھے ہیں آپ ... نماز ادا فرما کر اللہ تعالیٰ سے اس کے

بارے میں پوچھا۔ وحی آئی کہ یہ بہت گنہگار تھا جب سے مرا عذاب میں گرفتار تھا' بوقت مرگ اس کی بیوی حاملہ تھی' بچہ پیدا ہوا بڑا ہوا' تو اسے دینی تعلیم کے لئے درسگاہ میں بھیجا گیا جب استاد نے اسے پڑھایا بسم اللہ الرحمن الرحیم تو مجھے حیا آئی کہ میں زمین کے اندر اس شخص کو عذاب دوں، جس کے بیٹے نے زمین پر میرا نام لیا ہے۔

(تفسیر کبیر ج ۱ ص ۸۸-۸۹ مطبوعہ بیروت ۱۳۹۸ھ)

مذکورہ فوائد کے علاوہ خواہشات نفسانی کا زور ٹوٹنا، نکاح کا حضور ﷺ کے ارشاد عالی کے مطابق نصف ایمان ہونا، بیوی کے ذریعہ سکون ملنا، عورت کے نیک ہونے کی صورت میں عبادت میں اخلاص پیدا ہونا اور دنیا میں جنت کی زندگی بسر کرنا بھی نکاح کے فوائد میں شامل ہے۔ احادیث وفقہ کی کتب میں اور بھی کثیر فوائد درج ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۲۲- بَابُ الرَّجُلِ تَكُوْنُ عِنْدَهٗ نِسْوَةٌ كَيْفَ يَقْسِمُ بَيْنَهُنَّ

ایک سے زائد بیویوں کے درمیان حقوق کی تقسیم کا بیان

۵۱۳- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ اَبِيْ بَكْرٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ اَبِيْ بَكْرِ بْنِ الْحَارِثِ ابْنِ هِشَامٍ عَنْ اَبِيْهِ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ حِيْنَ بَنٰى بِاُمِّ سَلَمَةَ قَالَ لَهَا حِيْنَ اَصْبَحَتْ عِنْدَهٗ لَيْسَ بِكِ عَلٰى اَهْلِكِ هَوَانٌ اِنْ شِئْتِ سَبَّعْتُ عِنْدَكِ وَسَبَّعْتُ عِنْدَهُنَّ وَاِنْ شِئْتِ ثَلَّثْتُ عِنْدَكِ وَدُرْتُ قَالَتْ ثَلِّثْ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر نے عبد الملک بن ابی بکر بن حارث بن ہشام سے خبر دی۔ انہوں نے اپنے والد سے خبر دی کہ جب حضور ﷺ نے اپنی زوجہ حضرت ام سلمٰی رضی اللہ عنہا کے ساتھ شب باشی فرمائی تو صبح کے وقت ارشاد فرمایا: کہ میں ایسا نہ کروں گا کہ تم اپنے لوگوں میں ذلیل ہو۔ تم اگر چاہو تو سات دن تمہارے پاس رہوں اور سات دن دوسری بیویوں کے پاس گزاروں اور اگر تم چاہو تو تین دن تمہارے پاس رہوں اور تین تین دن دوسری عورتوں کے پاس رہوں۔ اس کے جواب میں ام سلمٰی نے کہا کہ تین دن والی بات بہتر ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ يَنْبَغِيْ اِنْ سَبَّعَ عِنْدَهَا اَنْ يُّسَبِّعَ عِنْدَهُنَّ لَا يَزِيْدُ لَهَا عَلَيْهِنَّ شَيْئًا وَاِنْ ثَلَّثَ عِنْدَهَا اَنْ يُّثَلِّثَ عِنْدَهُنَّ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ اگر وہ ایک ہفتہ نئی بیوی کے پاس گزارتا ہے تو دوسری عورتوں کے پاس بھی سات سات دن رہے' اس پر کوئی اضافہ نہ کرے اور اگر نئی بیوی کے ہاں تین دن قیام کرتا ہے تو دوسری بیویوں کے پاس بھی تین تین دن رہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے دیگر فقہاء کرام کا یہی قول ہے۔

پہلے سے موجود بیویوں اور نئی دلہن کے درمیان تقسیم اوقات کے متعلق جمہور علماء امام مالک، شافعی اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ نئی اور پرانی کے حقوق یوں ہیں۔ اگر نئی بیوی کنواری ہے تو شب زفاف کے بعد اس کے ہاں زیادہ دن ٹھہرنا اس کا حق ہے یعنی نئی کنواری بیوی کے ساتھ سات دن رہنا چاہیے اور سات دن کے بعد پرانی بیویوں کے ساتھ ایک ایک دن بسر کرے اور اگر نئی بیوی مطلقہ یا بیوہ ہے تو اس کے ساتھ پہلے تین دن گزارے اور پھر ہر ایک بیوی کے پاس ایک ایک دن بسر کرے لیکن امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک تقسیم اوقات میں نئی اور پرانی بیوی کے درمیان کمی بیشی نہیں ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ برابر کی تقسیم واجب ہے' اگر نئی کے پاس تین دن رہتا ہے تو پھر پرانی بیویوں کے پاس بھی تین تین دن بسر کرنے چاہئیں۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نقطہ نظر پر قرآن وحدیث سے دلائل

دلیل اول: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاِنۡ خِفۡتُمۡ اَنۡ لَّا تَعۡدِلُوۡا فَوَاحِدَةً الایة. (النساء:۳)

اور اگر تمہیں ایک سے زائد بیویوں کے درمیان عدل و انصاف نہ کرسکنے کا خوف ہوتو پھر ایک ہی پر اکتفا کرو۔

اس حکم میں ایک سے زائد بیویوں کے درمیان عدل وانصاف کی صورت میں نئی اور پرانی، کنواری اور مطلقہ وغیرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا لہٰذا آیت مذکورہ کا واضح مفہوم اسی پر دلالت کرتا ہے کہ ہر قسم کی بیوی کے درمیان اوقات کی تقسیم میں برابری ہونی چاہیے۔

دلیل دوم: ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَنۡ تَسۡتَطِيۡعُوۡۤا اَنۡ تَعۡدِلُوۡا بَيۡنَ النِّسَآءِ وَلَوۡ حَرَصۡتُمۡ فَلَا تَمِيۡلُوۡا كُلَّ الۡمَيۡلِ فَتَذَرُوۡهَا كَالۡمُعَلَّقَةِ. (النساء:۱۲۹)

اورتم ایک سے زائد عورتوں کے درمیان ہرگز حقیقتاً برابری نہ کرسکو گے اگر چہ تم اس کے شدید خواہش مند بھی ہو لہٰذا ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ ان میں ایک کی طرف تم بالکل مکمل مائل ہو جاؤ اور اس کے مقابلہ میں دوسری کو لٹکتا ہوا چھوڑ دو۔

آیت کریمہ میں مرد کو جو اپنی بیویوں سے قلبی محبت ہوتی ہے اس کے بارے میں فرمایا گیا کہ محبت قلبی جو تمہارے اختیار میں نہیں یہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے۔ اس میں تم ہر بیوی کو برابر درجہ کی محبت دے سکو۔ یہ تم سے نہ ہو سکے گا اگر چہ تم اس کے لئے لاکھ جتن بھی کرو ہاں جن باتوں میں تم اپنے اختیار سے دوعورتوں کے درمیان برابری کر سکتے ہو ان میں بے انصافی اور زیادتی نہیں ہونی چاہیے مثلاً ایک کو کھلے دل سے اخراجات کے لئے رقم دینا اور دوسری کو بقدر ضرورت اور وہ بھی بار بار اصرار پر' ایک کے ساتھ مہینہ بھر گزارنا اور دوسری کے لئے ایک دن بھی نہ نکالنا۔ آیت مذکورہ میں بقدر امکان عدل ومساوات کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اس میں نو بیاہتا اور پرانی کے مابین کوئی امتیاز نہیں رکھا گیا۔ یہ بات عبارت النص سے ثابت ہے۔

دلیل سوم: ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں:

ان النبی ﷺ کان یقسم بین النساء فیعدل ویقول ھذہ قسمتی فیما املک فلا تلمنی فیما تملک ولا املک.

نبی کریم ﷺ اپنی بیویوں کے درمیان باریوں کو تقسیم فرمایا کرتے تھے تو خوب عدل سے کام لیا کرتے تھے اور فرمایا کرتے تھے یہ میری تقسیم ہے جو میرے بس میں ہے اور جن کا اے اللہ! تو مالک ہے اور میرے بس میں نہیں ان پر مجھے ملامت نہ کرنا۔

(جامع ترمذی، ج ا ص ۱۳۶ مطبوعہ امین کمپنی دہلی، ماجاء فی التسویۃ)

اس روایت میں بھی نئی اور پرانی کا کوئی امتیاز نہیں کیا گیا۔ اگر اس کی گنجائش ہوتی تو خود ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا وہ واحد زوجۂ رسول کریم ﷺ ہیں جو کنواری آپ کے عقد میں آئی تھیں ان کے لئے دوسری ازواج مطہرات کی نسبت ملاقات اور باریوں کے اعتبار سے اگر امتیاز ہوتا تو یہ مستحق تھیں اور خود حضور ﷺ کا امتیازی عمل ذکر فرماتیں۔ اسی عدم امتیاز کی توثیق حضور ﷺ کے ان الفاظ سے بھی ہوتی ہے کہ "میری یہ تقسیم ان امور میں ہے جو میرے بس میں ہیں"۔ کھانے پینے، شب باشی، باریوں وغیرہ میں آدمی جو کچھ کرتا ہے وہ اپنے اختیار سے کرتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اختیاری امور میں ہر عورت برابر کی حقدار ہے۔

دلیل چہارم: سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ہی عبد اللہ بن یزید اور ان سے ابو قلابہ راوی ہیں کہ مائی صاحبہ نے فرمایا:

کان رسول الله ﷺ یقسم بین نساء ہ فیعدل ثم یقول اللھم ھذا فعلی فیما املک فلا تلمنی فیما لا املک.

(صحیح ابن حبان ج ٦ ص ٢٠٣)

رسول کریم ﷺ اپنی ازواج مطہرات کے درمیان اوقات کی تقسیم فرمایا کرتے تو عدل سے کرتے تھے پھر اللہ تعالیٰ کے حضور عرض کرتے اے اللہ! یہ میرا فعل ہے جس کا مجھے اختیار ہے لہٰذا تو میرے ان کاموں میں ملامت نہ کرنا جو میرے بس میں نہیں ہیں۔

اس روایت میں بھی اس سے پہلی روایت کی طرح امور اختیاریہ میں عدل و مساوات کرنے کا امر موجود ہے اور غیر اختیاری باتوں میں اگر کمی بیشی ہو جاتی ہے تو اس کے متعلق باز پرس نہ ہوگی۔ان دونوں روایات میں بھی نئی اور پرانی ہر دو قسم کی عورتوں کا ایک ہی حکم ہے اس لئے نئی بیوی کو پرانی بیوی سے زیادہ وقت دینا اور اس کی طرف زیادہ آنا جانا درست نہیں ہے۔

دلیل پنجم: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

من کانت لہ امراتان فمال مع احدھما علی الاخری جاء یوم القیامۃ واحد شقیہ ساقط.

(صحیح ابن حبان ج ٦ ص ٢٠٤، رقم الحدیث: ٤١٩٣)

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں کہ جس آدمی کی دو بیویاں ہوں اور ایک کو دوسری پر ترجیح دیتا ہو تو قیامت کے دن اس حالت میں آئے گا کہ اس کی ایک طرف گری ہوگی۔

اس ارشاد عالی میں جس جھکاؤ کو بیان کیا گیا ہے اس سے مراد انہی اختیاری امور میں جھکاؤ ہے' دل میں محبت کی کمی بیشی اور دوسرے غیر اختیاری امور مراد نہیں ہیں کیونکہ غیر اختیاری امور میں مساوات نہ ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف سے معاف کر دیا گیا ہے لہٰذا نئی پرانی کا فرق کئے بغیر رہنے سہنے، کھانے پینے وغیرہ امور اختیاریہ میں تمام عورتوں کے درمیان عدل و انصاف ضروری ہے۔

دلیل ششم: سیدہ ام سلمٰی رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

ان النبی ﷺ لما تزوجھا اقام عندھا ثلاثا وقال لیس بک علی اھلک ھوان ان شئت سبعت لک سبعت نسائی.

(صحیح ابن حبان ج ٦ ص ٢٠٤)

حضور ﷺ نے جب ان سے شادی کی تو آپ ان کے ہاں تین دن ٹھہرے اور ارشاد فرمایا: تو اپنے خاوند پر ہلکی نہیں ہے اگر تو چاہتی ہے تو ایک ہفتہ تیرے پاس گزاروں اور اگر تو یہ چاہے گی تو پھر ایک ایک ہفتہ دوسری عورتوں کے پاس بھی گزارنا ہوگا۔

موطا امام محمد کی روایت اس سے ملتی جلتی ہے یعنی سیدہ ام سلمٰی رضی اللہ عنہا کے ساتھ شادی ہونے کے بعد پہلی مرتبہ جب رسول اللہ ﷺ ان کے ہاں تشریف لے گئے تو انہیں ارشاد فرمایا: اگر تو چاہے تو تیرے پاس میں سات دن قیام کروں لیکن پھر سات دن مجھے دوسری ہر عورت کے پاس بھی گزارنے پڑیں گے۔ اگر تو چاہے تو تیرے پاس تین دن رہوں پھر دوسری بیویوں کے ہاں قیام کروں۔امام اعظم رضی اللہ عنہ کے علاوہ دیگر ائمہ نے اس حدیث کا مفہوم یہ بیان فرمایا ہے کہ اگر تو چاہے تو تین دن تیرے پاس رہوں پھر ایک ایک دن دوسری بیویوں کے پاس رہوں جیسا کہ آپ کا پہلے سے یہ معمول تھا۔ یہ بات ہم بیان کر چکے ہیں کہ دوسرے ائمہ حضرات کے نزدیک کنواری بیوی کے لئے سات دن اور بیوہ کے لئے تین دن ہوتے ہیں لیکن یہ فرق صرف نکاح ہونے کے بعد پہلی باری کے لئے ہے' پہلی باری کے بعد پھر یہ فرق نہیں ہوگا بلکہ دونوں کے لئے برابر تقسیم ہوگی لیکن امام اعظم رضی اللہ عنہ ہر عورت کے لئے ایک سی تقسیم کے قائل ہیں خواہ وہ پہلی باری ہو یا پرانی۔ پہلی باری پر کنواری کے لئے سات دن اور بیوہ کے لئے تین دن مقرر

کرنے کے آپ قائل نہیں ہیں۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ کے مسلک کے چند دلائل پیش کرنے سے قبل ابن ابی حاتم کی ایک روایت ملاحظہ فرمالیں۔

اخرجه ابن ابی حاتم فی علله عن ابی قتیبة عن اسرائیل عن ابی اسحاق عن ابی سلمی بن عبد الرحمن عن ام سلمی ان النبی ﷺ لما خطبها قال لها ان شئت سبعت لک وان سبعت لک سبعت للنسائی وان شئت زدت فی مهرک وزدت فی مهرهن. (کتاب العلل ج ا ص ۴۰۵)

سیدہ ام سلمٰی رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جب نبی کریم ﷺ نے ان سے شادی کی تو فرمایا اگر تو چاہے تو ایک ہفتہ تیرے لئے مقرر کر دوں اور اگر تو نے ایک ہفتہ اپنے لئے مقرر کرنے کو چاہا تو پھر میں اپنی دوسری بیویوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک ایک ہفتہ مقرر کروں گا اگر تو حق مہر میں اضافہ کی خواہش رکھتی ہے تو پھر دوسری عورتوں کے حق مہر بھی میں زیادہ کر دوں گا۔

قارئین کرام! اس روایت سے معلوم ہوا کہ باری اور حق مہر وغیرہ میں تمام عورتوں کے ساتھ عدل وانصاف ضروری ہے۔ جب آپ ﷺ نے نو بیاہتا کو فرمایا: کہ اگر تو ہفتہ بھر میرا قیام اپنے ہاں چاہتی ہے تو پھر اتنی مدت دوسری ہر ایک بیوی کو بھی میں دوں گا۔ اس واضح ارشاد کے بعد نئی اور پرانی، کنواری اور بیوہ کے درمیان باری اور حق مہر وغیرہ امور اختیار یہ میں برابری نہ کرنا کس طرح درست ہو سکتا ہے؟ اگر نو بیاہتا کے لئے ابتدائی ملاقات اور دوسری بیویوں کے درمیان وقت کا فرق ہوتا تو حضور ﷺ سیدہ ام سلمٰی رضی اللہ عنہا کو وہ نہ ارشاد فرماتے جو روایات میں آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ اب ہم حضور ﷺ کے دوسرے قول شریف کی طرف آتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: اگر میں تیرے پاس تین دن رہوں گا پھر دوسری بیویوں کے ہاں قیام کروں گا۔ اس ارشاد کا بظاہر مطلب یہی نکلتا ہے کہ یہ تین دن خالص تیرے لئے ہیں۔ اس کے بعد وہی طریقہ جو چلا آ رہا ہے ہوگا یعنی ہر ایک بیوی کے پاس ایک ایک دن رہوں گا اور تمہارے پاس بھی اس کے بعد ایک دن ہی قیام ہوا کرے گا لیکن یہ مطلب یا مفہوم دراصل بنایا گیا ہے کیونکہ حضور ﷺ نے جو یہ ارشاد فرمایا: کہ تین دن کے بعد دوسری بیویوں کے ہاں قیام کروں گا تو اس میں ایک دن کا قیام ہر بیوی کے پاس کرنے کا کوئی تذکرہ نہیں ہے اس لئے ایک دن کی تخصیص اس روایت پر زیادتی ہے اس کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تین دن جب تیرے پاس گزر رہے تو اب ہر ایک کے پاس تین تین دن گزاروں گا۔ اس مفہوم کی تائید ان احادیث سے ہوتی ہے جن میں تین دن کا صاف صاف ذکر موجود ہے۔ مثلاً

زاد فی بعض الروایات ان شئت ثلثت لک وثلثت لهن. (مبسوط للسرخسی ج ۵ ص ۲۱۸)

بعض روایات میں یہ زیادتی مذکور ہے اگر تو چاہے تو تیرے لئے تین دن اور ان دوسری ہر عورت کے لئے تین تین دن ہوں گے۔

اس روایت نے قیام کرنے کی مدت واضح کر دی جس سے عدل وانصاف بالکل واضح ہے۔

اعتراض

عن عبد الله بن عمرو ان النبی ﷺ قال اذا تزوج الرجل البکرا قام عندها ثلثة ایام رواه احمد وفیه الحجاج بن الارطات وهو مدلس وبقية رجاله ثقات عن ابن عباس عن النبی ﷺ قال ان للبکر سبعا وللثیب ثلاثا رواه الطبرانی وفیه عبد الله بن عامر الاسلمی وهو ضعیف.

حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جب کوئی شخص کسی کنواری سے شادی کرے تو اس کے ہاں تین دن قیام کرے۔ اس کو امام احمد نے روایت کیا۔ اس کے راویوں میں ایک راوی الحجاج بن الارطات ہے جو مدلس ہے اور بقیہ راوی ثقہ ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: کہ کنواری

(مجمع الزوائد ج ۴ ص ۳۲۳ باب القسم مطبوعہ بیروت)

کے لئے سات دن اور بیوہ یا مطلقہ کے لئے تین دن ہیں۔ اسے طبرانی نے روایت کیا اور اس میں ایک راوی عبداللہ بن عامر اسلمی ہے جو ضعیف ہے۔

جواب: روایت مذکورہ میں کنواری کے پاس ٹھہرنے میں باہم اختلاف ہے۔ ابن عمر کے بقول تین دن اور ابن عباس کی روایت کے مطابق سات دن ذکر کئے گئے ہیں۔ اسی طرح کنواری اور غیر کنواری کو ایک طرح برابر بھی کر دیا گیا ہے وہ اس طرح کہ روایت اولیٰ میں کنواری کے لئے تین دن اور روایت ثانیہ میں غیر کنواری کے لئے تین دن ذکر ہوئے۔ اس اختلاف کے ہوتے ہوئے ان روایات پر عمل نہیں ہو سکتا۔ نیز دونوں روایات میں سے ایک کے اندر ایک راوی مدلس اور دوسری میں ضعیف ہے تو معلوم ہوا کہ غیر کنواری کے لئے تین دن اور کنواری کے لئے سات دن مقرر کرنا ان دونوں روایات سے اس کا استدلال درست نہیں ہے۔

اعتراض

اخبرنا محمد بن اسحاق بن خزیمة من اصل کتابه قال حدثنا عبد الجبار بن العلی قال حدثنا سفیان قال حدثنا ایوب عن ابی قلابة عن انس ان النبی ﷺ قال سبع للبکر وثلث للثیب. (صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۲۰۴ مطبوعہ بیروت طبع جدید۔ رقم الحدیث: ۴۱۹۵)

(بحذف اسناد) حضرت انس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: کنواری کے لئے سات دن اور غیر کنواری (مطلقہ، بیوہ) کے لئے تین دن ہیں۔

اس روایت میں چونکہ پہلی دو روایات والے مجروح راوی نہیں ہیں اور نہ ہی کنواری اور غیر کنواری میں مدت کا اختلاط ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ کنواری کے لئے سات دن اور غیر کنواری کے لئے تین دن کا قول درست ہے۔

جواب: روایت مذکورہ کا مرکزی راوی محمد بن اسحاق سخت مجروح ہے اس پر جو جرح کی گئی ہے وہ ملاحظہ فرمائیں۔

عن دراور وجلد ابن اسحاق یعنی فی القدر. قال مروزی قال احمد بن حنبل کان ابن اسحاق یدلس. قال حنبل ابن اسحاق سمعت ابا عبد الله یقول ابن اسحاق لیس بحجته. قال میمونی عن ابن معین ضعیف وقال النسائی لیس بقوی. قال مالک دجال من الدجلة.

(تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۴۱۔ ۴۲ مطبوعہ حیدر آباد دکن حرف میم)

دراوری سے منقول ہے کہ ابن اسحاق کو بوجہ قدری ہونے کے کوڑے مارے گئے۔ مروزی نے کہا کہ امام احمد بن حنبل کا قول ہے کہ ابن اسحاق تدلیس کرتا تھا۔ حنبل بن اسحاق نے کہا کہ میں نے ابو عبداللہ سے سنا وہ کہتا تھا کہ ابن اسحاق حجت نہیں ہے۔ ابن معین سے میمونی نے بیان کیا کہ ابن اسحاق ضعیف ہے اور نسائی کا کہنا ہے کہ یہ قوی نہیں۔ امام مالک نے اسے ایک دجال قرار دیا ہے۔

قارئین کرام! روایت کے مرکزی راوی پر جرح کا یہ عالم ہو تو پھر اس روایت کو قابل حجت کون تسلیم کرے گا؟ خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ ایک سے زائد بیویوں کے درمیان امور اختیاریہ میں عدل و مساوات ضروری ہے۔ کنواری کے لئے شروع میں سات دن اور غیر کنواری کے لئے تین دن مقرر کرنا کثیر احادیث کے متصادم ہے لہٰذا ناقابل عمل ہے پس معلوم ہوا کہ مسلک احناف ہی درست ہے اور دلائل قاہرہ اس کی پشت پر ہیں۔ **فاعتبروا یا اولی الابصار**

۲۲۳- بَابُ اَدْنٰی مَا يَتَزَوَّجُ الرَّجُلُ عَلَيْهِ الْمَرْاَةَ

کم از کم حق مہر کی مقدار کا بیان

۵۱۴- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ الطَّوِيْلُ عَنْ اَنَسِ بْنِ مَالِكٍ اَنَّ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ جَاءَ اِلَی النَّبِيِّ ﷺ وَعَلَيْهِ اَثَرُ صُفْرَةٍ فَاَخْبَرَهُ اَنَّهُ تَزَوَّجَ اِمْرَاَةً مِّنَ الْاَنْصَارِ قَالَ كَمْ سُقْتَ اِلَيْهَا قَالَ وَزْنُ نَوَاةٍ مِّنْ ذَهَبٍ قَالَ اَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ انہیں حمید طویل نے انس بن مالک سے بتایا کہ حضرت عبد الرحمٰن بن عوف ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ کے ہاں حاضر ہوئے۔ اس وقت ان پر زردی کا نشان تھا۔ انہوں نے عرض کیا کہ حضور! میں نے ایک انصاری عورت سے شادی کرلی ہے۔ آپ نے پوچھا حق مہر کتنا ادا کیا ہے؟ عرض کی سونا گٹھلی بھر ادا کیا ہے۔ فرمایا: ولیمہ کرلو اگرچہ ایک بکری ہی ذبح کرو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ اَدْنَی الْمَهْرِ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ مَا تُقْطَعُ فِيْهِ الْيَدُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِمْ۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ کم از کم حق مہر دس (۱۰) درہم ہے جس کی چوری پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

حق مہر کے بارے میں حضرات ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک کم از کم حق مہر دس (۱۰) درہم لازماً ہے۔ اس سے زیادہ جس قدر توفیق ہو، جائز ہے۔ دیگر ائمہ فرماتے ہیں کہ مٹھی بھر گندم، ایک چھوہارہ، جوتیوں کا جوڑا اور لوہے کی ایک انگوٹھی تک حق مہر رکھنا جائز ہے۔ یہاں ہم دو مسئلے ذکر کریں گے۔ ایک یہ کہ حق مہر واجب ہے۔ دوسرا یہ کہ اس کی کم از کم مقدار دس (۱۰) درہم ہے۔ اس کے بعد چند اشکال اور ان کا جواب مذکور ہوگا۔

دلیل اول: قرآن کریم میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

ان تبتغوا باموالكم. (النساء:۲۴) نکاح اپنے مالوں کے بدلہ کرنے کی خواہش کرو۔

آیت کریمہ میں ایک چیز تو یہ ذکر ہوئی کہ حق مہر واجب ہے اور دوسری چیز یہ کہ حق مہر ''مال'' ہونا چاہیے۔ لہٰذا غیر مالی اشیاء حق مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھیں گی جیسا کہ تعلیم قرآن۔

دلیل دوم:

وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً. (النساء:۴) عورتوں کو ان کے حق مہر ضرور ادا کرو۔

پہلی آیت میں جو ہم نے ذکر کیا کہ حق مہر کا ''مال'' ہونا ضروری ہے لہٰذا غیر مالی اشیاء حق مہر نہ بن سکیں گی۔ اس کی مثال ایک تو ہم نے ذکر کر دی یعنی تعلیم قرآن کریم۔ دوسری بات یہاں ذہن نشین ہونی چاہیے کہ ''مال'' کا اطلاق دو چار روپے پر نہیں ہوتا بلکہ اس کیلئے کافی مقدار میں نقدی ہونا ضروری ہے۔ لفظ مال کے پیش نظر اگر کوئی شخص یہ کہہ دے کہ دس (۱۰) درہم بھی تو ''مال'' نہیں ہے لہٰذا احناف نے دس درہم پر مال کا اطلاق کہاں سے اخذ کیا ہے؟ فقہاء کرام نے اس بارے میں ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے حقوق کی تقدیر وتعیین اپنی رائے سے مقرر نہیں کی جاسکتی بلکہ اس کے لئے دو چیزوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے۔ پہلی یہ کہ اس کی تقدیر شرع شریف نے کردی ہو۔ دوسری یہ کہ اگر شرع شریف نے مقرر نہ فرمائی ہو تو پھر وہ تمام مجتہدین کرام کے ہاں متفق علیہ ہونی چاہیے۔ یہ دونوں باتیں حق مہر کیلئے جب ہم سامنے رکھتے ہیں تو واضح ہوتا ہے کہ اس مقدار کو جب شرع شریف نے خود مقرر فرمادیا ہے تو پھر اسی پر عمل ہوگا۔ اس کا ثبوت ملاحظہ ہو۔

عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ ولا تنكحوا النساء الا الا كفاء ولا يزوجهن الا الاولياء ولا مهر دون عشرة دراهم. (دارقطنی ج ۳ ص ۲۴۵ باب المہر مطبوعہ قاہرہ؛ بیہقی شریف ج ۷ ص ۲۴۰ باب مایجوز ان یکون مہرا؛ المبسوط للسرخسی ج ۵ ص ۸۱ مطبوعہ بیروت لبنان)

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: عورتوں کا نکاح صرف کفو میں کرو اور عورتوں کی شادی صرف ان کے ولی کریں اور حق مہر دس (۱۰) درہم سے کم نہیں ہے۔

اشکال

امام دارقطنی نے روایت مذکورہ کے بعد لکھا "مبشر بن عبيد متروك الحديث"۔ یعنی اس روایت کا ایک راوی مبشر بن عبید متروک الحدیث ہے۔ لہٰذا یہ روایت قابل عمل نہ رہی۔

جواب: مبشر بن عبید کے متروک الحدیث ہونے سے انکار نہیں لیکن ایک ضابطہ ہے کہ جب ایک حدیث مختلف اسناد سے مروی ہو اگرچہ اس کے الفاظ میں قدرے تغیر بھی ہو مگر معنی ایک ہی ہے تو اس میں قوت آ جاتی ہے اسی روایت کی ایک اور سند ملاحظہ ہو۔

عن مبشر بن عبيد عن عطاء بن ابی رباح و عمرو ابن دينار عن جابر ان رسول الله ﷺ قال لا صداق دون عشرة دراهم. (دارقطنی ج ۳ ص ۲۴۵ باب المہر)

مبشر بن عبید ہی حجاج سے وہ عطاء بن ابی رباح اور عمرو بن دینار سے اور وہ حضرت جابر سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: دس (۱۰) درہم سے کم حق مہر نہیں ہے۔

نیز اس دس درہم والی روایت کی تائید حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے۔

اخبرنا محمد ابن ربيعة اخبرنا داؤد الاودى عن الشعبى قال قال على لايكون مهر اقل من عشرة دراهم. (دارقطنی ج ۳ ص ۲۴۵ باب المہر ؛ بیہقی شریف ج ۷ ص ۲۴۰، مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۱۷۹)

ہمیں محمد ابن ربیعہ نے خبر دی کہ ہمیں داؤد اودی نے جناب شعبی سے خبر دی کہا کہ حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا: دس (۱۰) درہم سے کم حق مہر نہیں ہوگا۔

نوٹ: حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول " لا مهر اقل من عشرة دراهم"، بیہقی نے اسے چند مختلف اسناد سے ذکر کیا ہے۔

تو معلوم ہوا کہ دس (۱۰) درہم حق مہر والی روایت جب مختلف اسناد سے مروی ہے اور اس کی تائید آثار سے بھی ہوتی ہے تو احناف کا مسلک حدیث حسن کے ساتھ ثابت ہو گیا کہ عورت کا کم از کم حق مہر دس (۱۰) درہم لازماً ہے۔

اشکال

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ایک راوی "داؤد الاودی" مجروح ہے جیسا کہ (تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۲۰۵) پر موجود ہے لہٰذا ایسی روایت قابل قبول نہیں ہوتی۔

جواب: راوی داؤد الاودی کو مطلقاً مجروح قرار دینا درست نہیں ہے بلکہ محدثین کرام کے اس قانون کو دیکھا جائے کہ "جب کسی راوی سے ثقہ آدمی روایت کرتے ہوں تو وہ قوی ہو جاتی ہے" تو اس قانون کے پیش نظر ان پر جرح کا روایت کی قوت میں کوئی اثر نہ پڑے گا۔

عنه سفیانان والشعبة وابن اخیه عبد الله بن ادریس ووکیع وابو نعیم وجماعة وکان سفیان وشعبة یحدثان عنه. قال ابن عدی لم اری له حدیثا منکرا جاوز الحد اذا روی عنه ثقة وان کان لیس بقوی فی الحدیث فانه یکتب حدیثه ویقبل اذا روی عنه ثقة قلت قال ابن معین توفی سن ۱۵۱ ھ وکذا قال ابن حبان وقال الاجلی یکتب حدیثه ولیس بقوی. وقال الساجی صدوق بهم.

(تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۲۰۵ مطبوعہ بیروت)

داؤدالاودی سے سفیان بن عیینہ اور سفیان ثوری دونوں نے روایت حدیث کی ہے اور ان کے علاوہ شعبہ اور ان کے بھتیجے عبداللہ بن ادریس، وکیع، ابونعیم اور ایک جماعت نے بھی روایت کی ہے اور سفیان اور شعبہ بھی اس سے روایت حدیث کرتے تھے۔ ابن عدی نے کہا کہ میں نے اس کی کوئی حدیث ایسی نہ پائی جو منکر ہو اور حد سے متجاوز ہو جبکہ اس سے ثقہ لوگوں نے روایت کی ہے۔ یہ اگرچہ حدیث میں قوی نہیں ہے پھر بھی اس کی روایت کردہ حدیث لکھی جاتی ہے اور جب اس سے ثقہ لوگ روایت کریں تو وہ مقبول ہو جاتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن معین نے اس کا سن وفات ۱۵۱ھ بتایا۔ اسی طرح کا قول ابن حبان کا بھی ہے اور اجلی نے کہا کہ اس کی حدیث لکھی جائے گی اگرچہ وہ حدیث میں قوی نہیں ہے اور ساجی نے کہا کہ وہ ان کی وجہ سے صدوق ہے۔

قارئین کرام! ہم نے جو محدثین کرام کا ایک قانون ذکر کیا تھا۔ صاحب تہذیب التہذیب نے اسی قانون کی تفصیل سے بات کی ہے جس سے صاف صاف معلوم ہو گیا کہ داؤدالاودی اگرچہ ثقہ یا قوی نہیں لیکن اس سے روایت کرنے والے ثقہ حضرات کی وجہ سے اس کی یہ کمزوری دور ہو گئی اسی وجہ سے محدثین کرام نے اس کی روایت کردہ احادیث کو اپنی بیاض میں لکھنے اور اسے آگے روایت کرنے کی واضح اجازت دی ہے۔ سفیان بن عیینہ اور سفیان ثوری کو کون نہیں جانتا؟ ان کا داؤدالاودی سے حدیث لے لینا خود اس امر کی بہت بڑی دلیل ہے کہ یہ شخص قابل اعتبار ہے۔ امام ساجی نے اسی لئے فرمایا کہ جب اس سے ثقہ لوگ روایت کریں تو پھر یہ صدوق کہلائے گا۔

اشکال

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے مذکور اثر میں نہ دونوں سفیان ہیں اور نہ دونوں شعبہ موجود ہیں۔ ان کی وجہ سے اس راوی کو قوت ملی تھی۔ جب اثر میں ان کا وجود نہیں تو پھر اثر قابل اعتبار کیونکر ہوگا؟ علاوہ ازیں داؤدالاودی سے روایت کرنے والا محمد بن ربیعہ ہے۔

جواب: ہماری تحریر یا "تہذیب التہذیب" کی عبارت کو سامنے رکھا جاتا تو یہ اعتراض واشکال نہ کیا جاتا کیونکہ ثقہ لوگوں کا روایت کرنا صرف ان تین بزرگوں میں منحصر نہیں کیا گیا یعنی اگر ان تینوں میں سے کوئی ایک داؤدالاودی سے روایت کرے گا تو وہ قابل قبول ہوگی ورنہ نا مقبول تصور کی جائے گی۔ یہ بات نہیں ہے رہا معاملہ محمد بن ربیعہ راوی کا تو ان کو ضعیف سمجھنا درست نہیں بلکہ ان کا شمار ثقہ لوگوں میں ہی ہے۔ ملاحظہ ہو۔

رواه عنه احمد بن حنبل ویحیی ابن معین وابراهیم بن موسی الرازی وبشر بن الحکم النیشابوری وقال الدوری عن ابن معین لیس به باس وقال ابن ابی خیثمه عن ابن معین ثقة صدوق

محمد بن ربیعہ سے احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، ابراہیم بن موسیٰ اور بشر بن حکم نیشاپوری نے روایت کی ہے۔ ابن معین کے حوالہ سے جناب دوری سے قول ہے کہ اس کی روایت لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن معین سے ہی ابن ابی خیثمہ کہتے ہیں کہ یہ شخص ثقہ

وقال ابوداؤد ثقة رفيق ابی نعيم الی البصرة وقال ابوحاتم صالح الحديث وقال محمد بن ابراهيم بن فرنة والدارقطنی ثقة وذكره ابن حبان فی الثقات.

(تہذیب التہذیب ج۹ص۱۶۲۔۱۶۳مطبوعہ حیدرآباددکن)

اور صدوق ہے۔ابوداؤد نے بھی اس کو ثقہ کہا۔ بصرہ تک ابونعیم کا ساتھی رہا۔ابوحاتم نے کہا کہ یہ صالح الحدیث ہے۔محمد بن ابراہیم بن فرنہ اور دارقطنی نے کہا کہ یہ ثقہ ہے اور ابن حبان نے اس کو ثقہ لوگوں میں ذکر کیا ہے۔

قارئین کرام! داؤدالاودی کی ثقاہت محدثین کرام کے مسلمہ قاعدہ کے مطابق ثابت ہوگئی تو ان کی روایت ضعیف نہ رہی بلکہ قوی ہوگئی اس لئے حضور ﷺ کا ارشاد گرامی کہ "دس (۱۰) درہم سے کم حق مہر نہیں ہے" نہایت مضبوط اور قوی ہوا تو معلوم ہوا کہ حق مہر کی تقدیر رائے پر نہیں چھوڑی گئی اور نہ ہی چھوڑی جاسکتی ہے۔اس تقدیر شرعی کے لئے یا تو قرآن کریم، یا احادیث مقدسہ یا پھر اجماع کی ضرورت ہوگی تو جب حضور ﷺ نے حق مہر دس (۱۰) درہم ہونا فرمادیا تو یہ امر توثیقی ہوگیا یعنی آپ نے کم از کم حق مہر کو شارع ہونے کی حیثیت سے پکا کردیا۔اب کسی کو اس سے کم حق مہر مقرر کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

دس درہم حق مہر کا اجماعی ہونا

احناف یہ کہتے ہیں کہ حق مہر کے دس (۱۰) درہم ہونے پر اجماع ہے حالانکہ اس میں شدید اختلاف ہے جیسا کہ گزشتہ اوراق میں ہم بیان کرچکے ہیں تو پھر احناف کے اس دعویٰ کا کیا مطلب ہے؟ اس بارے میں گزارش ہے کہ یہ درست ہے، دیگر ائمہ مجتہدین کے نزدیک ایک مٹھی بھر گندم یا نعلین بھی حق مہر ہوسکتی ہیں اور احناف اس قلیل کے حق مہر ہونے کے قائل نہیں ہیں۔گویا دس (۱۰) درہم سے کم مالیت کی اشیاء کے حق مہر ہونے میں اختلاف ہے۔یہ اختلاف کم از کم مقدار میں ہے لیکن جو حضرات مٹھی بھر گندم کا حق مہر ہونا تسلیم کرتے ہیں، کیا وہ دس (۱۰) درہم کو حق مہر تسلیم نہ کریں گے؟ نتیجہ یہ نکلا کہ دس درہم حق مہر مقرر کرنے کی صورت میں کوئی امام بھی معترض نہیں کہ اتنا کیوں حق مہر مقرر کیا؟ بلکہ سب ہی اس کا حق مہر ہونا تسلیم کرتے ہیں۔اس سے اگر کم مقرر کیا گیا تو احناف کو تسلیم نہ ہوگا۔اجماع کا مطلب یہ ہوا کہ اس مقدار میں کسی کو اختلاف نہیں۔اختلاف اگر ہے تو دس (۱۰) درہم سے کم میں ہے۔مختصر یہ کہ حق مہر کی مقدار (کم از کم) متفقہ رائے سے مقرر نہیں کی جاسکتی۔اس کے لئے احادیث و آثار یا اجماع چاہیے اور دس (۱۰) درہم پر احادیث و آثار بھی موجود ہیں اور ائمہ مجتہدین کا اجماع بھی اسے تسلیم کرتا ہے۔فاعتبروا یا اولی الابصار

دس درہم کم از کم حق مہر پر احناف کی ایک اور دلیل

وقد احتج بعض اصحابنا لاعتبار العشرة ان البضع عضو لاتجوز استباحه الا بمال فاشبه القطع فی السرقة فلما كانت اليه عضوا لا تجوز استباحة الا بمال وكان المقدار الذی يستباح به عشرة علی اصلهم وكذالک المهر يعتبر به و ايضا لما اتفق الجميع علی انه لا تجوز استباحة البضع بغير بدل واختلفوا فيما تجوز استباحة من المقدار وجب ان يكون باقيا علی الحضر فی منع استباحة الا بما قام دليل جوازه وهو العشرة متفق عليها وما دونها مختلف فيه.

دس (۱۰) درہم کم از کم حق مہر ہونے پر ہمارے احناف میں سے بعض حضرات نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ عورت کی شرمگاہ بہرحال ایک عضو کامل ہے۔اس کے استعمال کی اجازت و اباحت لازماً مال کے ساتھ ہوگی۔یہ مسئلہ چوری کے مسئلہ میں ہاتھ کاٹنے کے ساتھ بہت مشابہت رکھتا ہے تو جب ہاتھ بھی ایک عضو کامل ہے۔اس کا کاٹنا بھی صرف مال کے ساتھ ہوتا ہے۔یہاں ہاتھ کاٹنے میں مال کی جو مقدار ان کے اصل پر مقرر کی گئی ہے وہ دس (۱۰) درہم ہے لہٰذا حق مہر کو بھی اسی پر اعتبار کیا جائے گا اور یہ بھی دلیل ہے کہ جب تمام ائمہ مجتہدین اس بات پر متفق ہیں کہ عورت کی شرمگاہ کا استعمال و اباحت بغیر معاوضہ کے جائز نہیں

(احکام القرآن للجصاص ج ۲ ص ۱۴۰ از یر آیت احل لکم ماوراء ذالکم)

ہے۔ان حضرات کا اختلاف اس بارے میں ہے کہ کتنی مقدار سے یہ اباحت حاصل ہو جاتی ہے تو پھر واجب ہے کہ اس کے استعمال کی اباحت کو اس دلیل کے ساتھ پابند کر دیا جائے جو اس کے جواز کے لئے ہے اور جہاں یا جس مقدار کے لئے کوئی دلیل شرعی نہیں اس کو ممانعت کے زمرہ میں ہی رکھا جائے۔اباحت کے لئے دلیل میں دس (۱۰) درہم کا اندازہ مذکور ہے اور اس مقدار پر تمام ائمہ متفق بھی ہیں۔اس کے کم میں اختلاف ہے۔

خلاصۂ دلیل یہ ہوا کہ آزاد عورت کا ہر عضو آزاد ہوتا ہے' اس کے استعمال کرنے کے لئے شرعی حکم ہونا ضروری ہے تو جس طریقہ سے شریعت اس کے استعمال کی اجازت دیتی ہے اس طریقہ سے ہی اس کے استعمال کی حلت ہو گی۔آزاد عورت کی شرمگاہ کو استعمال کرنے کا شرعی طریقہ نکاح ہے اور نکاح میں جو عورت کے عضو مخصوص کے استعمال کرنے کا جواز عطا ہوا وہ ''مال'' کے ساتھ مشروط و مقید ہے لہٰذا مال کا ہونا ہر امام کے نزدیک متفق علیہ بات ہے۔اس مال کو ''حق مہر'' کہا جاتا ہے۔اس کی کم از کم مقدار میں ائمہ کے درمیان اختلاف موجود ہے۔احناف کے کچھ حضرات نے اس کے لئے ایک شرعی مثال سامنے رکھ کر اس مسئلہ کو حل کیا۔وہ یہ کہ چوری کے معاملہ میں جس مقدار کے چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کی سزا دیئے جانے پر سب کا اتفاق ہے، وہ دس (۱۰) درہم ہے۔جب ایک مسئلہ میں ایک عضو کا معاوضہ دس درہم نظر آتا ہے تو عورت کی شرمگاہ بھی ایک عضو ہے۔اس کا معاوضہ بھی کم از کم دس درہم ہونا چاہیے۔اس مقدار پر تو سب ائمہ متفق ہیں۔اختلاف اس سے کم مقدار میں ہے تو جب دس درہم کا اثبات حدیث پاک میں آ گیا تو اس سے کم اپنی اصلی ممانعت پر باقی رہے گا لہٰذا دس درہم سے ایک درہم بھی کم حق مہر رکھا گیا تو اس سے اس کے استعمال کی اباحت نہ ہو گی۔ہم احناف کے نزدیک دس درہم سے کم مقرر کیا جائے یا بالکل حق مہر کا ذکر ہی نہ ہو یا اس کی نفی بھی کر دی جائے تو ان باتوں کو تسلیم نہیں کیا جائے گا بلکہ ان صورتوں میں دس (۱۰) درہم حق مہر لازماً دینا پڑے گا۔

دس درہم سے کم مقدار پر دلالت کرنے والی روایات اور ان کے جوابات

عن انس رضی الله عنه قال خطب ابو طلحة ام سليم فقالت والله ماءمثلك يرد ولكنك كافر وانا مسلمة ولا يحل لي ان اتزوجك فان تسلم فذاك مهري ولا اسئلك غيره. فاسلم فكان ذلك مهرها.

(فتح الباری ج ۹ ص ۱۷۴ باب التزویج علی القرآن بغیر صداق مطبوعہ مصر)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابوطلحہ نے ام سلیم کو پیغام شادی بھیجا تو ام سلیم نے جواباً کہا: بخدا! تجھ جیسے کا پیغام تو رد نہیں کیا جاتا لیکن تو کافر ہے اور میں مسلمان عورت ہوں۔میرے لئے یہ حلال نہیں کہ تجھ سے شادی کروں ہاں اگر اسلام قبول کر لیتا ہے تو تیرا اسلام لانا ہی میرا حق مہر ہو گا۔میں اس کے علاوہ کچھ بھی تجھ سے نہیں مانگوں گی۔پس وہ مسلمان ہو گئے اور یہی ام سلیم کا حق مہر تھا۔

اس روایت سے صاف صاف ظاہر ہے کہ احناف کی وہ باتیں جو ''حق مہر'' کے بارے میں وہ کہتے ہیں' درست نہیں۔(یعنی مال ہونا اور کم از کم دس (۱۰) درہم ہونا) یہاں تو حق مہر مقرر کی گئی چیز (اسلام لانا) اصلاً مال ہی نہیں۔پھر دس (۱۰) درہم ہونا اس سے بہت دور ہے۔

جواب: احناف نے جو حق مہر ''مال'' ہونا لازم کہا وہ اپنی طرف سے نہیں ہے بلکہ قرآن کریم کی آیت سے مستفاد ہے۔ارشاد باری

تعالیٰ ہے: ان تبتغوا باموالکم ۔ رہا یہ معاملہ کہ اگر حق مہر کا مال ہونا ضروری ہے تو پھر ام سلیم رضی اللہ عنہا نے مسلمان ہوتے ہوئے قرآن کریم کے ارشاد کے خلاف حق مہر کا مطالبہ کیوں کیا؟ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ ام سلیم اور ابوطلحہ (رضی اللہ عنہما) کے نکاح کا معاملہ آیت مذکورہ کے نازل ہونے سے قبل کا ہے تو جب حق مہر کے مال ہونے پر دلالت کرنے والی آیت ابھی نازل ہی نہیں ہوئی تو اس کی مخالفت کا کیا مطلب ہے؟

اس شادی کی تاریخی حیثیت کچھ یوں ہے کہ یہ نکاح حضور ﷺ کے مدینہ منورہ تشریف لانے سے قبل ہوا کیونکہ جناب ابوطلحہ رضی اللہ عنہ بیعت عقبہ میں حاضر ہوئے۔ وہ اس طرح کہ حضور ﷺ نے ہجرت سے قبل مدینہ منورہ کے لوگوں سے رات کے وقت منیٰ میں ملاقات کی۔ یہ واقعہ دو دفعہ پیش آیا۔ اس لئے عقبہ اولیٰ اور ثانیہ کے نام سے یاد کیا جانے لگا۔ حضور ﷺ نے ابوطلحہ کو دولت ایمان سے سرفراز فرمایا اور مدینہ منورہ جا کر دین کی تبلیغ کا حکم دیا۔ اس کے بعد حضور ﷺ نے مدینہ کی طرف ہجرت فرمائی۔ ابوطلحہ آپ کے وہاں تشریف لانے سے قبل مشرف باسلام ہو کر تبلیغ دین کے فرائض سرانجام دے رہے تھے اور آیت ان تبتغوا باموالکم اس وقت نازل ہوئی جب آپ ﷺ مدینہ منورہ تشریف لا چکے تھے تو معلوم ہوا کہ ام سلیم اور ابوطلحہ رضی اللہ عنہما کے نکاح اور حق مہر کا معاملہ اس آیت کے تحت نہیں آتا اس لئے نہ مال کی پابندی نازل ہوئی تھی اور نہ ہی دس (۱۰) درہم کی مقدار معین تھی لہٰذا اس نکاح کے ذریعہ ان دونوں باتوں پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

حدثنا سفیان قال سمعت ابا حازم قال سمعت سهل ابن سعد الساعدی يقول انی لفی القوم عند رسول الله ﷺ اذا قامت امراة فقالت يا رسول الله ﷺ انها قد وهبت نفسها لك فرا فيها رايك فلم يجبها شيئا ثم قامت فقالت يا رسول الله ﷺ انها قد وهبت نفسها لك فرافيها رايك فلم يجبها شيئا ثم قامت الثالثة فقالت انها قد وهبت نفسها لك فرافيها رايك فقام رجل فقال يا رسول الله ﷺ انكحنيها قال هل عندك من شئ قال لا قال اذهب فاطلب ولو خاتم من حديد فذهب فطلب ثم جاء فقال ما وجدت شيئا ولا خاتم من حديد فقال هل معك من القران شی قال معی سورة كذا وسورة كذا فقال اذهب فقد انكحتها بما معك من القران.

(صحیح بخاری ج ۲ ص ۷۷۴ باب التزویج علی القران مطبوعہ کراچی)

سعد ساعدی کہتے ہیں کہ میں کچھ لوگوں کے ساتھ حضور ﷺ کی مجلس میں موجود تھا۔ اچانک ایک عورت اٹھی پس عرض کرنے لگی یا رسول اللہ! میں نے اپنا نفس آپ کو ہبہ کر دیا ہے۔ آپ اس بارے میں اپنی رائے کا اظہار فرمائیں۔ آپ نے اسے کچھ بھی جواب نہ دیا' وہ دوسری مرتبہ اٹھی اور عرض کرنے لگی یا رسول اللہ! میں نے اپنا نفس آپ کو ہبہ کر دیا۔ آپ اس بارے میں اپنی رائے کا اظہار فرمائیں۔ اس پر بھی آپ نے اسے کچھ جواب نہ دیا' وہ تیسرے مرتبہ اٹھی اور عرض کرنے لگی یا رسول اللہ! میں نے اپنا نفس آپ کو ہبہ کر دیا ہے۔ آپ اس بارے میں اپنی رائے کا اظہار فرمائیں۔ اب ایک شخص اٹھا اور عرض کرنے لگا یا رسول اللہ! اس عورت کا میرے ساتھ نکاح کر دیں۔ آپ نے اس مرد سے پوچھا تیرے پاس کچھ (دینے کیلئے) ہے؟ عرض کرنے لگا کچھ نہیں۔ فرمایا: جا اور دینے کے لئے کچھ ڈھونڈ لا اگرچہ لوہے کی ایک انگوٹھی ہی کیوں نہ ہو؟ وہ چلا گیا بہت ڈھونڈا پھر واپس آیا اور عرض کرنے لگا حضور! کچھ بھی نہیں ملا اور نہ ہی لوہے کی انگوٹھی میسر آئی۔ آپ نے پوچھا کیا تجھے قرآن میں سے کچھ یاد ہے؟ عرض کرنے لگا جی! فلاں فلاں سورت یاد ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: جا میں نے اس عورت کا تجھ سے نکاح کر دیا اور حق مہر کے طور پر وہ جو تیرے پاس

قرآن کریم کی سورتیں حفظ ہیں (اسے بھی یاد کرا دینا)۔

اس حدیث پاک سے بھی ان دونوں امور کی نفی ہوتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ حق مہر کے لئے مال اور وہ بھی کم از کم دس (۱۰) درہم ہونا ضروری نہیں کیونکہ واقعہ مذکورہ میں قرآن کریم کی تعلیم کو حق مہر مقرر کیا گیا نیز آپ نے لوہے کی ایک انگوٹھی لانے کو جو فرمایا یہ بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ حق مہر کم از کم دس (۱۰) درہم ہونا ضروری نہیں ورنہ آپ معمولی قیمت کی انگوٹھی نہ منگواتے۔

جواب: ''عمدة القاری شرح البخاری'' میں اس کا جواب مذکور ہے۔ یہی حدیث درج فرما کر صاحب عمدۃ القاری فرماتے ہیں:

حق مہر کے بدلہ میں قرآن کریم کو حق مہر بنانا یہ حضور ﷺ کے خصائص میں سے ہے۔ ایسا کرنے میں کسی دوسرے مسلمان کو کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ قرآن کریم کی نص قطعی میں مذکور ہے۔

وَامْرَاَةً مُّؤْمِنَةً اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ اِنْ اَرَادَ النَّبِيُّ اَنْ يَّسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ.

(احزاب: ۵۰)

اور کوئی مؤمنہ عورت اگر اپنا نفس آپ ﷺ کو ہبہ کر دے۔ اگر نبی ﷺ اس سے نکاح کرنے کا ارادہ کریں تو یہ رسول کریم ﷺ کے ساتھ خاص ہے اور مؤمنوں کے لئے یہ حکم نہیں ہے۔ تحقیق ہم خوب جانتے ہیں اس کو جو ہم نے مردوں پر ان کی بیویوں کے بارے میں فرض کیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو خاص کر یہ اختیار عطا فرمایا ہے کہ آپ کسی دوسرے کو اپنے اس ہبہ کا مالک بنا دیں، جو آپ کی ملکیت میں آ گیا۔ خواہ وہ حق مہر ہی کیوں نہ ہو اور جناب لیث نے فرمایا کہ کسی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ قرآن کریم کے عوض نکاح کرے۔ اس کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ عورت مذکورہ نے رسول کریم ﷺ سے عرض کیا کہ میں نے اپنا نفس آپ کو ہبہ کر دیا۔ ایک آدمی کھڑا ہوا اور عرض کرنے لگا کہ اگر آپ کو اس کی ضرورت و چاہت نہیں ہے تو آپ میرے ساتھ اس کا نکاح کر دیں۔ اس حدیث پاک میں قطعاً اس کا ذکر نہیں کہ حضور ﷺ نے اس عورت سے مشورہ کیا ہو یا اس عورت نے کہا ہو کہ میرا نکاح اس مرد سے کر دو۔ اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب ﷺ کو یہ اختیار دیا ہے کہ اگر کوئی عورت اپنا آپ، آپ کو ہبہ کر دیتی ہے تو آپ اس کو آگے کسی اور کو بھی ہبہ کر سکتے ہیں۔

(عمدة القاری ج ۲۰ ص ۱۳۹ باب تزوج علی القرآن، مطبوعہ بیروت)

علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ کی تحریر دلائل اور اعتراضات کے جوابات سے مزین ہے۔ جس سے ثابت ہوا کہ قرآن کریم کے بدلہ میں کسی کا نکاح کرنا حضور ﷺ کا خاصہ ہے۔ جس میں دوسرے مؤمنین شریک نہیں اور یہ نص قطعی کا مضمون ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ان وهبت نفسها للنبی الایة یعنی اگر کوئی عورت نبی کریم ﷺ کو اپنا وجود ہبہ کر دیتی ہے تو رسول کریم ﷺ کا اگر ارادہ ہو تو اسے قبول کر سکتے ہیں لیکن یہ حکم میرے رسول کے لئے خاص ہے، دوسرے مؤمنین کو اس کی اجازت نہیں ہے کیونکہ دوسروں کے لئے ہم بخوبی جانتے ہیں کہ ان کے نکاح میں ان کا حق مہر ہم نے کتنا مقرر کیا ہے؟ اس لئے علم اصول فقہ میں یہ بات موجود ہے کہ ''قد علمنا ما فرضنا علیهم فی ازواجهم'' کا معنی یہی ہے کہ فرض حق مہر ہم بخوبی جانتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ مقدار اپنے محبوب ﷺ کو بتلا دی اور آپ نے فرمایا کہ حق مہر دس (۱۰) درہم سے کم نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ کچھ سطور پہلے حضور ﷺ کی حدیث پاک اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول گزر چکا ہے۔ ایک تو قرآن مجید نے فیصلہ کر دیا کہ قرآن پاک کو حق مہر مقرر کرنا صرف حضور ﷺ کا خاصہ ہے اور دوسرا عقل بھی یہی فیصلہ کرتی ہے یعنی دلالت النص سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جب اس عورت نے تین مرتبہ اپنے وجود کو حضور ﷺ کے لئے ہبہ کیا اور اس کے بعد ایک صحابی نے اپنے ساتھ اس

عورت کے نکاح کی درخواست کی تو آپ نے اس کے لئے قرآن کریم حق مہر مقرر کرتے ہوئے نکاح کر دیا حالانکہ نکاح کے لئے شرط یہ ہے کہ بالغہ عورت کا نکاح زبردستی نہیں کیا جا سکتا۔ باوجود اس کے کہ حضور ﷺ نے اس عورت سے مشورہ کئے بغیر اس کا نکاح ایک صحابی سے کر دیا حالانکہ عورت کی طرف سے بھی حدیث میں یہ الفاظ نہیں ملتے کہ اس نے کہا ہو کہ میرا نکاح اس مرد سے کر دیں تو معلوم ہوا کہ یہ اختیار صرف اور صرف حضور ﷺ کے لئے ہے لہٰذا اس حدیث کو اس بات کی دلیل بنانا کہ نکاح میں حق مہر کا ''مال'' ہونا ضروری نہیں، صحیح نہیں ہے۔

اس کے علاوہ معترض نے یہ بھی کہا تھا کہ جب حضور ﷺ نے اس صحابی کو فرمایا کہ جاؤ اور لوہے کی ایک انگوٹھی ہی لے آؤ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حق مہر کی کم از کم مقدار مقرر کرنا درست نہیں ہے۔ اگر دس (۱۰) درہم کم از کم مقرر ہوتا تو پھر آپ اس صحابی کو لوہے کی انگوٹھی لانے کو نہ فرماتے۔ اس اعتراض کا جواب بھی علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

''حضور ﷺ نے صحابی سے جو لوہے کی انگوٹھی طلب کی تھی۔ اس میں احتمال ہیں کہ یہ بطور حق مہر نہ ہو بلکہ ہدیہ اور نذرانہ کے طور پر طلب کی ہو اور حق مہر کی رقم ممکن ہے کہ حضور ﷺ نے اپنے ذمہ لے لی ہو۔ علاوہ ازیں لوہے کی انگوٹھی کا معاملہ اس قسم کے لوہے کے زیورات پہننے کو حرام قرار دیئے جانے سے پہلے کا ہو کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا: کہ لوہے کے زیورات، جہنمیوں کا زیور ہے لہٰذا اس نہی نے انگوٹھی کے جواز اور طلب کو منسوخ کر دیا ہو۔ ثابت ہوا کہ حدیث پاک میں جو لوہے کی انگوٹھی کا معاملہ ہے اس میں چند احتمالات ہیں۔ اس کو حق مہر کی بجائے ہدیہ اور نذرانہ شمار کیا جائے اور حق مہر حضور ﷺ نے اپنے ذمہ لے لیا ہو اور جب لوہے کی انگوٹھی پہننا حرام ہے تو پھر حرام چیز کو حق مہر مقرر کرنے کا کیا مطلب؟ لہٰذا معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ لوہے کی انگوٹھی وغیرہ لوہے کے زیورات کی حرمت سے پہلے کا ہے اس لئے اس سے یہ ثابت کرنا کہ اب بھی لوہے کی انگوٹھی حق مہر ہو سکتی ہے، درست نہیں ہے''۔ (عمدۃ القاری ج ۲۰ ص ۱۳۹)

صاحب دارقطنی نے اس کا جواب یوں دیا ہے:

فقال رسول اللہ ﷺ فقد انکحتکھا علی ان تقراھا وتعلمھا واذارزقک اللہ تعالی عوضتھا فتزوجھا الرجل علی ذالک۔

(دارقطنی ج ۳ ص ۲۵۰ باب المہر مطبوعہ قاہرہ)

رسول کریم ﷺ نے اس صحابی کو فرمایا: کہ میں نے فی الحال تیرا نکاح اس شرط پر کر دیا ہے کہ تو اسے قرآن پڑھائے اور سکھائے گا اور جب تجھے اللہ تعالیٰ رزق عطا کرے تو اس کا حق مہر دے دینا۔ اس مرد نے اس شرط پر نکاح کر لیا۔

تو معلوم ہوا کہ قرآن حکیم کی تعلیم و قرأت حق مہر کے طور پر نہ تھی بلکہ حق مہر اس صحابی کے ذمہ تھا جو حالات بہتر ہونے پر دینا لازمی تھا اس لئے اس بات پر اصرار کرنا کہ قرآن کریم کی تعلیم ہی حق مہر مقرر کی گئی تھی، درست نہیں۔

اشکال

دارقطنی کی مذکورہ روایت میں ایک راوی عقبہ نامی ہے جس سے روایت کا زائد حصہ مروی ہے اور یہ متفرد اور متروک الحدیث راوی ہے۔ اس لئے اس سے احتجاج درست نہیں۔

جواب: پہلی بات تو یہ ہے کہ جب نصوص کثیرہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ قرآن کریم کی تعلیم پر نکاح کر دینا حضور ﷺ کا خاصہ تھا اور یہ بھی ثابت ہو چکا کہ حق مہر کا مال ہونا ضروری ہے۔ اب جبکہ حدیث میں یہ الفاظ مل گئے کہ جب تمہیں مال مل جائے تو حق مہر ادا کر دینا اس میں اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ جو لوہے کی انگوٹھی کا ذکر ہوا، وہ محض پیشگی کچھ ادا کرنے کے لئے ہوا تھا' اصل حق مہر نہ یہ تھا اور نہ ہی اس کے ادا کرنے سے حق ختم ہو گیا بلکہ وہ واجب الذمہ تھا جو بعد میں حالات ٹھیک ہونے پر ادا کرنا ضروری قرار دیا گیا

تھا۔ اب دو ہی صورتیں بنتی ہیں ایک یہ کہ اگر قرآن کریم کی تعلیم یا انگوٹھی حق مہر کے طور پر تھے تو اتنا حق مہر مقرر کرنا حضور ﷺ کا خاصہ ہوگا اور دوسری صورت یہ کہ حق مہر اس کے علاوہ ہو جو بعد میں لازماً ادا کرنا پڑے گا اور یہ ہدیہ یا نذرانہ ہو جائے۔ مانا کہ عقبہ متروک الحدیث ہے لیکن جب اس کی یہ روایت قرآن وحدیث کے خلاف نہیں بلکہ موافق ہے تو اس کو ترک نہیں کیا جا سکتا، نیز صرف دار قطنی کا متروک الحدیث کہنا کافی نہیں کیونکہ عقبہ کو ابن حبان وغیرہ حضرات نے ثقہ کہا ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

عقبة بن السكن عن الاوزاعي قال ابن حبان في الثقات. (لسان المیزان ج ۴ ص ۱۲۸)

عقبہ بن سکن امام اوزاعی سے روایت کرتا ہے۔ ابن حبان نے کہا ثقہ لوگوں میں سے ہے۔

عن ابي الزبير قال سمعت جابرا يقول كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الايام على عهد رسول الله ﷺ قال ابوبكر بيهقي وهذا وان كان في نكاح المتعة ونكاح المتعة صار منسوخا فانما نسخ منه شرط الاجل فاما ما يجعلونه صداقا فانه لم يرد فيه نسخ.

(نیل الاوطار ج ۶ ص ۳۱۰ باب الصداق، کتاب النکاح مطبوعہ منیریہ)

ابو الزبیر سے روایت ہے کہ میں نے حضرت جابر سے سنا کہتے تھے کہ ہم ایک ایک مٹھی بھر کھجوروں اور گندم کے آٹے کے عوض کئی کئی دن عورتوں سے حضور ﷺ کے دور میں متعہ کیا کرتے تھے۔ ابوبکر بیہقی نے کہا یہ اگرچہ نکاح متعہ میں مذکور ہے اور نکاح متعہ منسوخ ہو چکا ہے لیکن اس نکاح میں مدت کی شرط منسوخ ہوئی ہے اور وہ اشیاء جسے یہ لوگ حق مہر بنایا کرتے تھے، ان کے بارے میں نسخ وارد نہیں ہوا۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے نکاح متعہ کو جب منسوخ فرما دیا تو روایت مذکورہ میں بقول امام بیہقی ایک بات ہمارے موافق اور دوسری مخالف ہے۔ موافق یہ ہے کہ حق مہر ایک مٹھی گندم کا آٹا یا کھجوریں مقرر کی جا سکتی ہیں جس سے ثابت ہوا کہ کم از کم حق مہر مقرر کرنا درست نہیں۔ دس (۱۰) درہم حق مہر مقرر کرنا احناف کا اجتہاد ہے جو نص کے مقابلہ میں قابل تسلیم نہیں ہے اور مخالف اس میں یہ بات ہے کہ آٹے اور کھجور کی مٹھی مقرر کرنا یہ متعہ کے بارے میں ہے جو منسوخ ہوگا۔ اب اس سے یہ کیسے ثابت کیا جا سکتا ہے کہ حق مہر مٹھی بھر کھجوریں یا آٹا ہو سکتا ہے۔ خود ہی ابوبکر بیہقی اس کی تاویل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں کہ نکاح متعہ تو منسوخ ہو گیا لیکن اس میں مقرر کردہ حق مہر کے نسخ کے لئے یہ روایت نہیں ہے لہٰذا مٹھی بھر گندم یا کھجوریں حق مہر اب بھی بن سکتی ہیں اور یہ حکم منسوخ نہ ہونے کی وجہ سے باقی ہے۔

جواب: اصل بات یہ ہے کہ ایک ہی حدیث میں جب ایک چیز کو دوسری کا بدل بنایا جائے تو اس میں سے بدل کو تو جائز رکھا جائے اور مبدل منہ کو منسوخ سمجھا جائے، یہ تو عقل ونقل کے خلاف ہے کیونکہ جب اصل ہی منسوخ ہو گیا تو اس کا بدل کہاں بچ گیا؟ اس پر ابوبکر بیہقی کی یہ تسلی خود ان کے لئے تو کافی ہو سکتی ہے لیکن قواعد شرعیہ پر حجت نہیں بن سکتی اور اگر ان کے بقول متعہ سے حق مہر کو الگ رکھا جائے تو پھر ایک اور احتمال بھی موجود ہے وہ یہ کہ جس طرح نفس متعہ کو اب حرام قرار دیا جا چکا ہے اس کے ساتھ ساتھ متعہ میں مقرر کیا گیا حق مہر بھی منسوخ ہو گیا ہے اور قانون ہے کہ جب کوئی دوسرا احتمال بن سکتا ہو تو ایسی روایت سے استدلال باطل ہو جاتا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے عبد الرحمن بن عوف پر زرد رنگ گرا ہوا دیکھا۔ آپ نے پوچھا یہ کیا ہے؟ انہوں نے عرض کی کہ میں نے ایک عورت سے شادی کر لی ہے۔ پوچھا حق مہر کتنا مقرر کیا ہے؟ عرض کیا گٹھلی کے برابر سونا' آپ نے دعا فرمائی کہ اللہ تعالیٰ تجھے برکت عطا فرمائے' ایک بکری لے کر ولیمہ کر دو۔

(بیہقی ج ۷ ص ۲۳۶ مطبوعہ حیدر آباد دکن)

تو معلوم ہوا کہ احناف کا مسلک درست نہیں کہ حق مہر کم از کم دس (۱۰) درہم ہے کیونکہ ایک گٹھلی دس (۱۰) درہم کی نہیں ہوتی۔ لہٰذا دس (۱۰) درہم سے کم حق مہر مقرر کیا جاسکتا ہے اور یہ جائز ہے۔

جواب: یہ وہی حدیث ہے جو موطا امام محمد میں ہمارے زیر بحث ہے۔ مختصر جواب یہ ہے کہ حق مہر دس (۱۰) درہم سے کم نہیں ہوگا۔ درہم بھی جانتے ہیں کہ چاندی کے ہوتے تھے اور حدیث مذکور میں جو حق مہر کے لئے لفظ استعمال ہوئے ہیں وہ "**علی وزن نواۃ من ذھب**" ہیں یعنی گٹھلی بھر وزن کا سونا حق مہر رکھا ہے لہٰذا دس (۱۰) درہم چاندی اور گٹھلی بھر سونا اس میں دس (۱۰) درہم کم از کم حق مہر پر کیا اعتراض بن سکتا ہے؟ چاندی کا بھاؤ اپنا اور سونے کا بھاؤ اپنا۔ ہاں اگر یہ ثابت کر دیا جائے کہ گٹھلی بھر سونا کی قیمت دس (۱۰) درہم سے کم بنتی تھی تو پھر اعتراض کی گنجائش بن سکتی ہے۔ آج کل ان دونوں چیزوں کا موازنہ کرلیں۔ دوسو درہم چاندی کا نصاب ہے اور دوسو درہم چاندی کے جو روپے بنتے ہیں وہ بنالیں اور اتنے روپوں کا سونا خریدیں تو مشکل سے دو تولہ سونا آئے گا تو معلوم ہوا کہ یہ روایت مسلک احناف کے خلاف نہیں ہے۔

حدثنا حجاج عن قتادۃ عن انس قال قومت یعنی النواۃ ثلثۃ دراھم وثلث محمد ابن شعیب بن شابور اخبرنی سعید بن بشیر ان قتادۃ حدثه عن انس بن مالک رضی اللہ عنه ان عبد الرحمن بن عوف تزوج امراۃ من الانصار علی وزن نواۃ من ذھب قومت خمس دراھم۔

(بیہقی شریف ج ۷ ص ۲۳۷ باب ما یجوز ان یکون مہرا)

ہمیں حجاج نے قتادہ سے وہ انس سے بیان کرتے ہیں کہ میں نے گٹھلی کی قیمت لگائی تو تین درہم اور درہم کا تیسرا حصہ بنی۔ محمد بن شعیب بن شابور کہتے ہیں کہ مجھے سعید بن بشیر نے خبر دی کہ قتادہ نے انہیں بتایا کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے ایک انصاریہ سے شادی کی اور حق مہر ایک گٹھلی برابر سونا مقرر کیا۔ میں نے اس کی قیمت پانچ درہم لگائی۔

اس سے معلوم ہوا کہ گٹھلی کا وزن تین درہم یا پانچ درہم وزن مراد نہیں بلکہ اس کی قیمت ان دراہم کے برابر تھی لہٰذا ثابت ہوا کہ تین درہم یا پانچ درہم پر نکاح ہوا یا یوں کہہ لیجئے کہ حق مہر کی مالیت پانچ درہم یا تین درہم تھی تو اس سے احناف کا قاعدہ ٹوٹ گیا کہ دس (۱۰) درہم سے کم حق مہر نہیں ہوسکتا۔

جواب اول: بیہقی شریف سے مذکور و منقول دونوں احادیث ضعیف ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ انہی احادیث کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب جوہر النقی نے لکھا ہے کہ ابن حجاج وہی ہے جسے ابن ارطات بھی کہتے ہیں اور یہ ضعیف ہے اور قتادہ مدلس ہے۔ دوسری روایت میں سعید بن بشیر راوی کے متعلق لکھا ہے کہ جناب یحییٰ نے اسے **لیس بشئی** کہا۔ امام احمد نے اس کو ضعیف قرار دیا اور ابن عبید نے اسے منکر الحدیث لکھا۔ قتادہ سے یہ منکرات کی روایت کرتا ہے اور نسائی نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ ابن حبان نے کہا کہ اس کی یادداشت ردی اور غلطیاں بہت بڑھی ہوئی تھیں۔ قتادہ سے ایسی روایات کرتا ہے جس کی متابعت نہیں پائی جاتی اور عمرو بن دینار کہتے ہیں کہ اس کی کوئی حدیث معروف نہیں ہے۔

علاوہ ازیں گٹھلی بھر وزن کی قیمت تین درہم اور ایک درہم کا تیسرا حصہ لگائی گئی اور پھر اس کی قیمت پانچ درہم ہوگئی جس سے اس کی قیمت پر عدم اتفاق نظر آتا ہے۔ جب اس کی قیمت مقرر نہیں تو پھر اعتراض کیا؟ نیز تین درہم یا پانچ درہم قیمت نہیں بلکہ وزن مراد ہے جس کی قیمت دس (۱۰) درہم سے کہیں زیادہ ہو جاتی ہے۔ بہر حال یہ دونوں روایتیں مسلک احناف کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتیں۔

جواب دوم: صاحب مبسوط نے ایک عام جواب ذکر فرمایا جو تقریباً تمام اشکال و اعتراضات کا جواب بن سکتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہر وہ

چیز جوحق مہر میں مقرر کی گئی اور وہ مال ہوتے ہوئے دس (۱۰) درہم سے کم مالیت کی ہو وہ پیشگی ہدیہ یا نذرانہ بنے گا' حق مہر نہیں۔حق مہر اس کے علاوہ مرد کے ذمہ واجب الادا ہوگا۔عبارت یہ ہے:

فعرفنا ان المراد مایعجله لها بالید وذالک غیر مقدار شرعا عندنا واذا ثبت هذا فنقول اذا تزوجها علی خمسة دراهم استحسانا فی قول علمائنا الثلاثة ان دخل بها وان طلقها قبل الدخول بها فلها خمسة.

تو معلوم ہوا کہ یہ وہ چیزیں ہیں جو مرد اپنی ہونے والی بیوی کو پیشگی دیتا ہے اور یہ ازروئے شرع کوئی مقرر و معین نہیں ہے۔جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ جب کسی مرد نے عورت سے پانچ درہم کے عوض شادی کی تو اس عورت کو درہم استحساناً ملیں گے۔یہ ہمارے تینوں علماء کا قول ہے۔بشرطیکہ وہ عورت سے وطی کر چکا ہو اور اگر وطی سے قبل طلاق دے دی تو پانچ درہم دینے پڑیں گے۔

مطلب یہ ہے کہ جو پانچ درہم حق مہر مقرر کیا گیا وہ حق مہر نہیں بلکہ ہدیہ اور تحفہ ہے۔حق مہر اس کے علاوہ دس (۱۰) درہم کم از کم واجب الادا ہے۔اب اگر اس صورت میں عورت کو قبل وطی طلاق مل جاتی ہے تو پہلے سے وصول کردہ پانچ درہم بطور نصف حق مہر شمار نہ ہونگے بلکہ دس (۱۰) درہم حق مہر کا نصف یعنی پانچ درہم ان پانچ کے علاوہ مرد کو ادا کرنا پڑیں گے اور اگر نکاح کے بعد وطی ہو گئی تو دس (۱۰) درہم پکے ہو گئے اور پہلے ادا کردہ پانچ درہم ان میں شمار نہ ہونگے۔گویا مقدار شرعی وہ نہیں جو (۱۰) درہم سے کم مالیت کی چیز نکاح کے وقت دی گئی۔وہ صرف تحفہ اور ہدیہ ہے۔

جواب سوم: اعتراض میں ذکر کی گئی احادیث میں کہیں لفظ" جائز" اور کہیں "حلال" استعمال ہوا یعنی دو جوتیوں پر نکاح جائز ہے' مٹھی بھر گندم پر نکاح حلال ہے۔وغیرہ وغیرہ۔اگر ان الفاظ میں غور کیا جائے تو حق مہر کے بارے میں اعتراض بنتا ہی نہیں کیونکہ نکاح کا جائز ہونا اور پھر عورت کے ساتھ وطی کرنا حلال ہو جانا اس کے لئے حق مہر شرط کہاں ہے؟ نکاح میں حق مہر رکن نہیں بلکہ تمام ائمہ اس پر متفق ہیں کہ نکاح کے رکن ایجاب وقبول ہیں اور گواہی شرط ہے لہٰذا اگر ایجاب وقبول گواہوں کے سامنے ہو جاتے ہیں اور حق مہر کا ذکر ہی نہیں ہوتا۔تب بھی نکاح جائز اور وطی حلال ہو جائے گی۔ہاں حق مہر بہر حال عورت کا ایک حق ہے۔اس کے احکام الگ ہیں۔وہ اس کی وصولی سے قبل وطی سے روک سکتی ہے' سفر پر جانے سے انکار کر سکتی ہے۔اس سے وہ شرعاً گنہگار بھی نہ ہوگی۔

جواب چہارم: ہمارے ائمہ کے نزدیک حق مہر مال تجارت کے حکم میں نہیں ہے کہ جس مقدار پر فریقین راضی ہو جائیں،ان پر موقوف ہے۔حق مہر میں شرط یہ ہے کہ مقدار شرعی تو میاں بیوی کے اختیار میں نہیں ہاں اس سے زائد جو حقوق العباد میں شامل ہے، اس میں کسی مقدار کی کمی بیشی پر اتفاق کر سکتے ہیں۔اس کی وضاحت کچھ یوں ہے:

ان الامهار الی تمام العشرة حق الشرع وما زاد علی ذالک فهو حقها فاذا رضیت بالخمسة فقد اسقطت ما هو حقها وبعض ما هو حق الشرع فیعمل اسقاطها فیما هو حقها وهو الزیادة علی العشرة ولا یعمل فی حق الشرع وعلی هذا لوتزوجها علی ثوب یساوی خمسة فلها الثوب وخمسة دراهم.

(مبسوط ج ۵ ص ۸۲ باب المہور)

(۱۰) درہم تک حق مہر حق شرع ہے اور اس سے زائد بیوی کا ہے لہٰذا جب کوئی عورت پانچ درہم پر راضی ہو جاتی ہے تو اس نے اپنا حق اور بعض حق شریعت کا ساقط کر دیا لہٰذا جو اس کا اپنا حق بنتا ہے اسے تو وہ ساقط کر سکتی ہے۔وہ دس (۱۰) درہم سے زیادہ پر ہے اور حق شرعی میں اس کی نہیں مانی جائے گی۔اس ضابطہ کے پیش نظر اگر کسی عورت نے ایک کپڑے کے عوض شادی کی جس کی قیمت پانچ درہم کے برابر تھی تو اب اس کو وہ کپڑا اور پانچ درہم مزید بطور حق مہر ملیں گے۔

خلاصہ یہ کہ دس (۱۰) درہم کم از کم حق مہر حقدار شرعی ہے جس میں کمی بیشی کا زوجین کو اختیار نہیں ہے۔ میاں بیوی اگر اس سے کم پر بھی راضی ہو جائیں تو بھی دس (۱۰) درہم حق مہر ادا کرنا شرعاً لازم ہے اور اگر (۱۰) درہم سے زائد حق مہر مقرر ہوا تو زائد کو عورت چھوڑ سکتی ہے وہ اس کا خالص حق ہے۔ اس صورت میں وہ اپنے خالص حق کو ساقط کر رہی ہے حق شرع جوں کا توں قائم ہے اس میں داخل اندازی نہیں ہوگی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۲۴- بَابُ لَا يَجْمَعُ الرَّجُلُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا فِي النِّكَاحِ

عورت اور اس کی پھوپھی کے ساتھ بیک وقت نکاح نہ کرنے کا بیان

۵۱۵- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا اَبُو الزِّنَادِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ الْاَعْرَجِ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَا يَجْمَعُ الرَّجُلُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابوالزناد نے عبدالرحمٰن اعرج سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: کوئی شخص پھوپھی بھتیجی کو اور نہ ہی خالہ بھانجی کو نکاح میں جمع کرے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہ قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔

۵۱۶- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ اَنَّهٗ سَمِعَ سَعِيْدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ يَنْهٰى اَنْ تُنْكَحَ الْمَرْأَةُ عَلٰى عَمَّتِهَا اَوْ عَلٰى خَالَتِهَا وَاَنْ يَّطَاَ الرَّجُلُ وَلِيْدَةً فِيْ بَطْنِهَا جَنِيْنٌ لِغَيْرِهٖ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں یحییٰ بن سعید نے خبر دی کہ انہوں نے حضرت سعید بن مسیب سے سنا کہ وہ پھوپھی کے نکاح میں ہوتے ہوئے بھتیجی سے نکاح کرنے سے منع کیا کرتے تھے یا پہلے سے خالہ کی موجودگی میں اس کی بھانجی سے نکاح کرنے سے منع کیا کرتے تھے اور اس سے بھی منع کیا کرتے تھے کہ کوئی شخص ایسی لونڈی سے وطی کرے کہ جس کے پیٹ میں کسی دوسرے کا بچہ ہو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی قول ہے۔

بیوی کی پھوپھی یا خالہ سے بیوی کی موجودگی میں نکاح کرنے کی ممانعت حدیث میں تواتر سے ثابت ہے اس لئے اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو حرام کا مرتکب ہوگا۔

دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے کی حرمت قرآن کریم میں موجود ہے۔ پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی کو نکاح میں اکٹھا کرنا اس کی ممانعت آثار متواترہ سے ثابت ہے۔ اس کی روایت کرنے والے یہ حضرات ہیں۔ علی المرتضیٰ، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، ابوموسیٰ اشعری، ابوسعید خدری، ابو ہریرہ، سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم۔ رسول کریم ﷺ سے حضرت ابن عمر روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: کہ پھوپھی کی موجودگی میں اس کی بھتیجی اور خالہ کی موجودگی میں اس کی بھانجی سے نکاح نہ کیا جائے اور نہ ہی بھائی کی بیٹی پر اور نہ ہی خالہ کی بیٹی پر۔ بعض احادیث میں یوں بھی آیا ہے نہ چھوٹی سے بڑی کے ہوتے ہوئے اور نہ بڑی سے چھوٹی کے ہوتے

ہوئے۔ بعض الفاظ کے اختلاف کے باوجود اس کے مفہوم پر تمام کا اتفاق ہے اور سب نے اسے قبول کیا ہے۔ یہ تواترات اور مستفید کے ساتھ مذکور ہے اور یہ مسئلہ ایسا ہے جو علم و عمل دونوں کے اعتبار سے یقینی ہے لہٰذا آیت کے ساتھ اس کا حکم بھی لازم وواجب ہے۔
(احکام القرآن، مصنفہ جصاص، ج ۲ ص ۱۳۴ زیر آیت حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم الخ)

نوٹ: اس موضوع پر مصنف عبدالرزاق میں تقریباً اٹھارہ (۱۸) عدد احادیث بسند صحیح مذکور ہیں۔ حوالہ کے لئے اس کا صفحہ ۲۶۰ تا ۲۶۲ ج ۶ دیکھا جا سکتا ہے۔

ایک ضابطہ کلیہ

مسئلہ مذکورہ میں حضرات علماء کرام نے ایک ضابطہ کلیہ ذکر فرمایا ہے جس کو سامنے رکھ کر ہم کوئی سی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنے کے جواز اور عدم جواز کو معلوم کر سکتے ہیں وہ یہ ہے۔ ایسی دو عورتیں جن میں سے کسی ایک کو مرد فرض کر لیا جائے تو ان دونوں کا باہم نکاح ناجائز ہو۔ ان کو ایک کے نکاح میں جمع کرنا ناجائز ہے۔ صورت مذکورہ میں سے مثلاً پھوپھی بھتیجی کو لے لیں۔ ان میں سے کوئی ایک مرد فرض کر لیں تو یہ باہم دو رشتے ہوں گے۔ پھوپھی کو مرد فرض کیا تو چچا اور بھتیجی ہو گئے اور اگر پھوپھی کی بجائے بھتیجی کو مرد تصور کیا تو پھوپھی بھتیجا ہو گئے تو جس طرح چچا اور بھتیجی اور پھوپھی اور بھتیجا کی باہم شادی ناجائز ہے۔ اسی طرح یہ دونوں رشتہ دار عورتیں بیک وقت کسی کے نکاح میں جمع نہیں ہو سکتیں اور علماء کرام کا یہ ضابطہ محض اختراعی اور عقلی نہیں بلکہ حدیث میں مذکور ہے۔

عن الشعبی قال لا ینبغی للرجل ان یجمع بین امراتین لو کان احدھما رجلا لم یحل لہ نکاحھا۔ (مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۲۶۳ باب ما یکرہ ان یجمع بینھن من النساء مطبوعہ بیروت)

جناب شعبی فرماتے ہیں کہ کسی مرد کو یہ نہیں کرنا چاہیے کہ ایسی دو عورتیں اپنے نکاح میں جمع کرے کہ جن میں سے ایک اگر مرد ہوتی تو اس کا دوسری کے ساتھ نکاح حلال نہ ہوتا۔

اعتراض

خوارج کا یہ نظریہ ہے کہ پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی دونوں کا بیک وقت نکاح میں لانا جائز ہے کیونکہ قرآن کریم میں جن محرمات کا ذکر آیا ہے ان میں یہ شامل نہیں اور غیر شامل کے لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''احل لکم وراء ذالکم مذکورہ محرمات کے علاوہ تمہارے لئے حلال کر دی گئی ہیں''۔

جواب: خوارج کا یہ اعتراض اس وقت قابل توجہ ہوگا جب حضور ﷺ کی تمام احادیث سے انکار کر دیں۔ آپ کو یاد ہوگا کہ ہم ابھی کچھ ہی سطور پہلے یہ ذکر کر چکے ہیں کہ پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی کا ایک کے نکاح میں جمع ہونے پر آثار متواترہ سے اس کی حرمت ثابت ہے بلکہ صریح حدیث اس کی حرمت میں موجود ہے تو آثار متواترہ اور حدیث صحیح کو چھوڑا نہیں جا سکتا کیونکہ خود قرآن کریم ہمیں پابند کر رہا ہے۔ ''ما اتکم الرسول فخذوہ وما نھکم عنہ فانتھوا۔ تمہیں جو کچھ رسول کریم دے دیں وہ لے لیا کرو اور جس سے منع فرمائیں اس سے رک جاؤ''۔ اس لئے قرآن کریم کی آیت ''احل لکم ما وراء ذالکم'' کے ساتھ اس آیت کو پیش نظر رکھ کر حضور ﷺ کے ارشادات سے منہ موڑنا کسی طرح بھی درست نہیں۔ امام جصاص فرماتے ہیں:

احل لک ماوراء ذالکم قال وما اتکم الرسول فخذوہ وقد ثبت عن النبی ﷺ تحریم الجمع بین من ذکرنا فوجب ان یکون مضمونا الی الایۃ۔ ولیس یخلوا قولہ تعالی احل لکم ماوراء

اللہ تعالیٰ نے جس طرح احل لکم ماوراء ذالکم فرمایا اسی طرح ما اتکم الرسول فخذوہ بھی فرمایا اور حضور ﷺ سے مذکورہ رشتوں کو جمع کرنے کی حرمت بھی ثابت ہے لہٰذا واجب ہے کہ اس کو آیت کے ساتھ ملا کر مفہوم اخذ کیا

ذالکم من ان یکون نزل قبل حکم النبی ﷺ بتحریم من حرم الجمع بینھن اومعه او بعده وغیره جائز ان یکون قوله تعالی احل لکم ماوراء ذالکم بعد الخبر لان قوله تعالی احل لکم ماوراء ذالکم مرتب علی تحریم من ذکر تحریمھن منھن لان قوله تعالی ماوراء ذالک المرادبه ما وراء من تقدم ذکر تحریمھن۔

(احکام القرآن ج۲ص۱۳۵ زیرآیت احل لکم ماوراء)

جائے اور اللہ تعالیٰ کا قول احل لکم ماوراء ذالکم اس احتمال سے خالی نہیں کہ یہ آیت حضور ﷺ کے حکم سے قبل نازل ہوئی جس میں آپ نے مذکورہ رشتوں کو ایک نکاح میں جمع کرنے کی ممانعت فرمائی ہے یا آیت کے ساتھ یا آیت کے بعد ہوا اور یہ درست نہیں کہ حضور اکرم ﷺ کا حکم پہلے ہو اور آیت کا نزول بعد میں ہوا ہو کیونکہ آیت احل لکم ماوراء ذالکم پر مرتب ہے۔ ان عورتوں کی حرمت پر جن کی حرمت مذکور ہو چکی۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ما وراء ذالکم یہ چاہتا ہے کہ اس سے پہلے حرمت بیان ہو چکی ہو۔

احکام القرآن کی مذکورہ عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے آیت احل لکم ما وراء ذالکم نازل فرمائی تو رسول کریم ﷺ نے جس حدیث سے یہ خبر دی کہ پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی بھی حرمت میں شامل ہیں۔ اس خبر کو آپ نے یا تو آیت مذکورہ کے نزول کے ساتھ ہی ظاہر فرما دیا یا آیت پہلے اتری اور آپ کی خبر مؤخر ہے۔ تیسری صورت یہ بنتی ہے کہ آپ کی خبر پہلے دی جا چکی ہوتی اور آیت بعد میں نازل ہوئی۔ پہلی دو صورتوں میں کسی قسم کا کوئی اعتراض نہیں پڑتا۔ کیونکہ احل لکم ماوراء ذالکم سے مستثنیٰ وہی عورتیں ہوں گی جن کا ذکر پہلے سے آ رہا ہے۔ اس آیت کریمہ کے نازل ہونے کے ساتھ ہی حضور ﷺ نے مذکورہ دو رشتے بھی بیان فرما دیئے اور ان کی خبر دے دی کہ یہ بھی حرمت میں شامل ہیں۔ اس صورت میں حرمت میں وہ عورتیں جو قرآن کریم نے ذکر کیں اور وہ بھی جن کی حضور ﷺ نے خبر دی، دونوں شامل ہوں گی اور احل لکم ما وراء ذالکم سے مستثنیٰ ان دونوں کے سوا ہوں گی اور اگر خبر رسول کریم کو یہ تصور کیا جائے کہ یہ آیت مذکورہ کے نزول کے ساتھ نہیں بلکہ بعد میں دی گئی تو بھی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ آیت مذکورہ میں حرمت انہی عورتوں کی رہے گی جو قرآن نے ذکر کیں اور احل لکم ماوراء ذالکم میں ان کے سوا سب شامل رہیں گی لیکن جب حضور ﷺ نے مزید دو رشتوں کی حرمت بیان فرمائی تو یہ بھی حرمت قرآنیہ میں شامل ہو جائیں گی کیونکہ حضور ﷺ کا کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دینا اپنی طرف سے نہیں بلکہ من جانب اللہ ہوتا ہے۔ اس صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ حدیث کے ساتھ قرآن پر زیادتی کی گئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا سب کے نزدیک بالا تفاق جائز ہے۔ اگر چہ حدیث مشہورہ سے بھی زیادتی جائز ہے۔ بہرحال یہ ضابطہ اور قاعدہ اصول فقہ کی کتب میں تفصیل سے موجود ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ خوارج کا پھوپھی اور بھتیجی کو نکاح میں جمع کرنے کا نظریہ قرآن وحدیث کے خلاف ہے۔ اسی طرح خالہ اور بھانجی کا اجتماع بھی غلط ہے۔ احل لکم ما وراء ذالکم کی آڑ لے کر ان کے اجتماع کو درست قرار دینا حدیث صحیح کی مخالفت ہے۔

نوٹ: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے باب کی روایت کے آخر میں ایک مسئلہ ذکر فرمایا کہ غیر سے حاملہ لونڈی کے ساتھ مولیٰ وطی نہ کرے۔ اس کی وضاحت یوں ہے کہ کسی شخص نے دوسرے سے اس کی لونڈی خریدی اور خریدنے کے بعد معلوم ہوا کہ وہ امید سے ہے تو اب اس نئے مالک کو اس لونڈی سے مباشرت نہیں کرنی چاہیے یہاں تک کہ بچہ جن لے۔ یوں ہی نئی خریدی گئی لونڈی میں بھی یہ طریقہ اختیار کرے کہ اسے حیض آنے تک اس سے مباشرت نہ کرے۔ جمہور علماء کا یہ فیصلہ ہے کہ اگر زنا سے حاملہ عورت کی شادی غیر زانی سے ہوئی تو وہ خاوند وضع حمل تک وطی نہ کرے۔ کتب احناف میں لکھا ہے کہ اگر صورت مذکورہ میں اسی زانی سے ہی اس حاملہ کی شادی

کر دی گئی تو وہ اس سے وطی کر سکتا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ حضور ﷺ کا فرمان کہ "دوسرے کے پانی (منی) کے ساتھ اپنا پانی نہ ملاؤ"۔ اس میں ایک ہی شخص کے وطی حلال و حرام کرنے میں کوئی خرابی نہیں لیکن دو شخصوں کا ایک عورت سے وطی کرنا کہ اس سے اشتباہ کا خطرہ ہو درست نہیں ہے اس لئے بعض علماء نے لکھا اور فتویٰ دیا ہے کہ حاملہ کا نکاح جائز ہے البتہ وطی کی صورتیں مختلف ہیں۔ اس کی وضاحت "مسند امام احمد بن حنبل" اور "ابوداؤد" میں ہے وہاں سے دیکھی جا سکتی ہے۔

۲۲۵- بَابُ الرَّجُلِ يَخْطُبُ عَلٰى خِطْبَةِ اَخِيْهِ

اپنے (دینی) بھائی کے رشتہ پر اپنے لئے رشتہ طلب کرنے کا بیان

۵۱۷ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ حَبَّانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ هُرْمُزِ الْاَعْرَجِ عَنْ اَبِىْ هُرَيْرَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ لَا يَخْطُبُ اَحَدُكُمْ عَلٰى خِطْبَةِ اَخِيْهِ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں یحییٰ بن سعید نے محمد بن یحییٰ بن حبان سے خبر دی وہ عبد الرحمٰن بن ہرمز اعرج سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں فرمایا کہ رسول کریم ﷺ نے حکم دیا کہ تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر (اسی عورت کو) اپنی طرف سے پیغام نکاح نہ بھیجے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِىْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔

- احادیث میں یہاں دو باتوں کا حضور ﷺ نے ذکر فرمایا۔ ایک پیغام نکاح اور دوسرا لین دین یعنی اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر تم پیغام نہ بھیجو اور اپنے بھائی کے سودا کرتے وقت تم سودا کرنے سے باز رہو۔ یہاں موطا میں صرف ایک مسئلہ ذکر ہوا۔ اس مسئلہ کی چند صورتیں بنتی ہیں۔ پہلی یہ کہ کسی نے شادی کے لئے کسی عورت کو پیغام بھیجا اور ابھی تک اس کی طرف سے اس پیغام کا کوئی جواب ہاں یا نہ میں موصول نہ ہوا۔ دوسری صورت یہ کہ انہوں نے انکار کر دیا۔ تیسری صورت یہ کہ انہوں نے رضامندی ظاہر کر دی۔ ان میں سے صورت اولیٰ میں پیغام نہ بھیجنا بہتر ہے۔ دوسری صورت میں پیغام بھیجنے میں کوئی حرج نہیں اور تیسری صورت میں بالکل منع ہے کیونکہ ایک تو یہ اخلاقاً بہت ہی بری حرکت ہے اور دوسرا غیر کا حق مجروح کرنے والا قرار پائے گا۔

صاحب عمدۃ القاری فرماتے ہیں:

بخاری شریف میں یہ بھی آیا ہے کہ پیغام نکاح کی ممانعت اس وقت تک ہے جب تک پہلا پیغام دینے والا اسے ترک نہ کر دے یا پھر وہ خود اجازت دیتا ہے کہ تم بھی طبع آزمائی کر سکتے ہو۔ حدیث پاک میں جو نہی وارد ہے وہ اس حدیث سے منسوخ ہے جس میں حضور ﷺ نے فاطمہ بنت قیس کے لئے رشتہ طلب کیا باوجودیکہ آپ سے قبل اسی عورت سے حضرت امیر معاویہ اور ابوجہم رشتہ طلب کر چکے تھے لیکن فقہاء کرام نے اس سے نہی کو منسوخ قرار نہیں دیا بلکہ نہی کو اپنے حال پر برقرار رکھا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ حضور ﷺ نے جو اسامہ کے لئے خطبہ دیا وہ نہی سے قبل کا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس نے امیر معاویہ اور ابوجہم کے ساتھ مسئلہ کو طے نہیں کر لیا تھا بلکہ بات ابھی چل رہی تھی لیکن اس ممانعت کے باوجود اگر کسی نے دوسرے کی بات نہ چلنے دی اور اپنی بات پکی کر کے شادی کر لی تو نکاح باطل نہ ہوگا۔ (عمدۃ القاری ج ۲۰ ص ۱۳۲ باب لا یخطب علی خطبۃ اخیہ، مطبوعہ بیروت)

اس مسئلہ کی وضاحت امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے یوں فرمائی:

صحیح مسلم معہ نووی

جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب منگنی کرنے والے کا پیغام واضح اور صریح طور پر منظور کرلیا گیا ہو اور وہ اس رشتہ کو چھوڑنا بھی نہیں چاہتا، تو اب کسی اور کو اس میں دخل اندازی کر کے بات کو توڑنا اور اپنے حق میں کرنا ممنوع ہے اور اگر کسی شخص نے مذکورہ صورت میں پیغام نکاح دے دیا اور نکاح کرلیا تو گنہگار ہوگا لیکن نکاح صحیح ہو جائے گا' فسخ نہیں ہوگا۔ امام مالک رضی اللہ عنہ سے اس صورت میں دو روایتیں ہیں بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ دخول سے قبل نکاح فسخ ہے لیکن اگر دخول ہو گیا تو فسخ بھی ختم ہو گیا۔ منگنی پر منگنی اس صورت میں ناجائز ہے جب پہلے شخص سے بات پکی ہوگئی ہو اور یہ رشتہ منظور کرلیا گیا ہو اور اگر پیغام یا رشتہ منظور نہیں ہوا تو پھر پیغام نکاح بھیجنا منع نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس کی روایت میں آتا ہے کہ انہیں امیر معاویہ اور ابوجہم دونوں نے پیغام نکاح بھیجا تھا اور رسول کریم ﷺ نے اس پر انکار نہ فرمایا بلکہ آپ نے حضرت اسامہ کے لئے تیسرا پیغام نکاح ان کی طرف پہنچا دیا۔ ابن قاسم مالکی کہتے ہیں کہ اگر پہلے نکاح کا پیغام بھیجنے والا فاسق ہے اور اس کا پیغام منظور بھی کرلیا گیا ہو، تب بھی پیغام نکاح بھیجنا جائز ہے لیکن ابن قاسم کا یہ قول درست نہیں کیونکہ ممانعت عام اور مطلق ہے (اس میں فاسق یا غیر فاسق کا امتیاز نہیں رکھا گیا)۔

(نووی شرح مسلم ج ۱ ص ۴۵۴ باب تحریم الخطبۃ علی خطبۃ اخیہ)

۲۲۶- بَابُ الثَّيِّبِ اَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَّلِيِّهَا

شادی شدہ عورت بہ نسبت اپنے ولی کے اپنی خود زیادہ حق دار ہے

۵۱۸- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ وَمُجَمِّعِ ابْنَيْ يَزِيْدَ بْنِ جَارِيَةَ الْاَنْصَارِيِّ عَنْ خَنْسَاءَ ابْنَةِ خِرَامٍ اَنَّ اَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ ثَيِّبٌ فَكَرِهَتْ ذٰلِكَ فَجَاءَتْ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ فَرَدَّ نِكَاحَهُ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبدالرحمٰن بن قاسم نے اپنے باپ سے انہوں نے عبدالرحمٰن اور مجمع سے جو یزید بن جاریہ انصاری کے بیٹے ہیں' سے خبر دی اور خنساء بنت خرام سے روایت کرتے ہیں کہ اس کے باپ نے اس کی شادی کر دی حالانکہ یہ کنواری نہ تھیں۔ اس نے شادی کو اچھا نہ سمجھا لہٰذا حضور ﷺ کے پاس آئی تو آپ نے اس کا نکاح رد کر دیا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ لَا يَنْبَغِيْ اَنْ تُنْكَحَ الثَّيِّبُ وَلَا الْبِكْرُ اِذَا بَلَغَتْ اِلَّا بِاِذْنِهِمَا فَاَمَّا اِذْنُ الْبِكْرِ فَصَمْتُهَا وَاَمَّا اِذْنُ الثَّيِّبِ فَرِضَاهَا بِلِسَانِهَا زَوَّجَهَا وَالِدُهَا اَوْ غَيْرُهُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ کنواری یا غیر کنواری جب بالغہ ہوں تو ان کی اجازت سے ان کی شادی کی جائے۔ کنواری کی اجازت اس کی خاموشی ہے اور شادی شدہ کی اجازت زبان سے الفاظ بول کر ہوگی کہ وہ راضی ہے خواہ اس کی شادی کرانے والا اس کا باپ ہو یا کوئی اور ہو۔ یہ قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

''ثیبہ'' یعنی شادی شدہ عورت اپنی ذات کا اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے یعنی وہ خود اپنے بارے میں فیصلہ کرنے میں مختار ہے کہ کہاں کروں اور کہاں نہ کروں؟ ولی کی رائے کو اس کی پسند پر ترجیح نہ ہوگی۔ اس مسئلہ پر کثیر احادیث شاہد ہیں۔ ''مصنف ابن ابی شیبہ'' ج ۴ حصہ دوم ص ۱۳۲-۱۳۴ میں اور ''مصنف عبدالرزاق'' ج ۶ ص ۱۹۶-۱۹۷ ''مسلم شریف'' ج ۱ ص ۴۵۵ ''صحیح ابن حبان'' ج ۶ ص ۱۵۵ پر ایسی احادیث دیکھی جاسکتی ہیں۔ بطور اختصار ایک ایک حدیث نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

عن نافع بن جبیر عن ابن عباس قال رسول الله ﷺ الایم احق بنفسها من ولیها والبکر تستاذن و اذنها صمتها. قال ابو حاتم قوله علیہ السلام الایم احق بنفسها اراد به احق بنفسها بان تختار من الازواج من شاءت فتقول ارضی فلانا و لا ارضی فلانا لان عقد النکاح الیهن دون الاولیاء.

(صحیح ابن حبان ج۶ ص ۱۵۵ ذکر نفی جواز العقد الولی نکاح البالغۃ)

حضور ﷺ نے فرمایا: کہ بیوہ عورت اپنے ولی سے خود اپنی ذات کی زیادہ حقدار ہے اور کنواری سے اجازت طلب کی جائے اور خاموشی اس کی اجازت ہے۔ ابو حاتم نے کہا کہ حضور ﷺ کا ارشاد بیوہ اپنی ذات کی زیادہ حقدار ہے اس سے مراد یہ ہے کہ وہ بہ نسبت ولی کے اس کے زیادہ اختیار رکھتی ہے کہ کسی شخص کو خاوند کے طور پر پسند کرے پھر کہے کہ میں فلاں کو پسند کرتی ہوں اور فلاں سے راضی نہیں ہوں۔ یہ مراد نہیں کہ نکاح کا عقد ان بیوگان کے سپرد کر دیا گیا ہے اور اولیاء کو کوئی اختیار نہیں رہا۔

لمحہ فکریہ

معلوم ہونا چاہیے کہ ازروئے شرع شریف کنواری اور غیر کنواری دونوں عورتوں سے بوقت نکاح اذن طلب کرنا چاہیے۔ اس کے بغیر عقد درست نہ ہوگا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کے اولیاء کا اب کوئی دخل نہیں رہا جس طرح ان کے اذن اختیار کا ذکر احادیث میں موجود ہے اسی طرح والدین کی عزت وتکریم کا بھی حکم موجود ہے۔ حدیث پاک میں آیا ہے کہ اگر والد اپنے بیٹے کو کہے کہ اپنی بیوی کو طلاق دے دو تو بیٹے کو اس کی تعمیل کرنا چاہیے جبکہ باپ متقی اور دین دار ہو۔ جو عورت اپنی مرضی کرتی ہے اور والدین، بہن بھائیوں اور دیگر اولیاء کا قطعاً کہا نہیں مانتی، نکاح تو اس کا ہو جائے گا مگر والدین کی نافرمانی کا دھبہ ضرور لگے گا۔ بے عزتی ہوگی۔ اس لئے ابوحاتم نے جو معنی بیان کیا ہے وہ حق کے بہت قریب ہے۔

فذکرته لمعمر فقال سالت زهری عن الرجل یتزوج بغیر ولی قال ان کان کفوا لم یفرق بینهما.

(مصنف عبدالرزاق ج۶ ص ۱۹۶ باب النکاح بغیر ولی)

میں نے معمر سے عرض کیا انہوں نے فرمایا کہ میں نے جناب زہری سے ایسے مرد کے متعلق پوچھا جو ولی کے بغیر شادی کرتا ہے۔ (اس کا کیا حکم ہے؟) فرمانے لگے اگر کفو میں شادی کی ہے تو اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق نہ کی جائے۔

عن شعبة عن مصعب قال سالت مولی ابن عبد الله ابن یزید فقال یجوز فی المراة تزوج بغیر ولی. عن ابی سلمی بن عبد الرحمن قال جاءت امراة الی النبی ﷺ فقالت یا رسول الله ان عم ولدی خطبنی فرده ابی وزوجنی وانا کرهت قال فدعی اباها فساله عن ذالک فقال انی انکحتها ولم الوها خیرا فقال رسول الله ﷺ لانکاح اذهبی فانکحی من شئت.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج۴ ص ۱۳۳ حصہ دوم من اجاز بغیر ولی)

جناب شعبہ سے اور وہ جناب مصعب سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا میں نے موئی ابن عبداللہ بن یزید سے پوچھا۔ انہوں نے کہا کہ ولی کے بغیر (غیر کنواری) عورت کا شادی کر لینا جائز ہے۔ ابو سلمیٰ بن عبد الرحمٰن کہتے ہیں کہ ایک عورت حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی۔ عرض کرنے لگی یا رسول اللہ! میرے بیٹے کے چچا نے مجھے پیغام نکاح بھیجا جس کو میرے ابا جان نے رد کر دیا اور میری کہیں اور شادی کر دی حالانکہ میں وہاں نہیں چاہتی۔ آپ نے ارشاد فرمایا: اس کے والد کو بلاؤ وہ آیا تو آپ نے اس معاملہ میں اس سے گفتگو فرمائی۔ اس نے عرض کیا میں نے ہی اس کا نکاح کیا ہے لیکن میں نے اس کی بہرحال خیر

خواہی کو پیش نظر رکھ کر ایسا کیا ہے۔ اس پر رسول کریم ﷺ نے فرمایا: یہ کوئی نکاح نہیں۔ اے عورت! تو جا اور جس سے تو چاہتی ہے نکاح کر لے۔

ان چند احادیث سے معلوم ہوا کہ عورت کی شادی اس کی اجازت کے بغیر نہیں کرنی چاہیے۔ ''مبسوط'' کی تفصیلی تحریر سے مسلک احناف کی روز روشن کی طرح وضاحت ہوگئی ہے۔

کفو کی بحث

مذکورہ روایات واحادیث سے یہ ثابت ہے کہ عورت کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر نہیں کرنا چاہیے۔ وہ اس بارے میں خود مختار ہے لیکن اگر عورت اپنی مرضی سے غیر کفو میں شادی کر لیتی ہے تو کیا ولی کو اس پر اعتراض کرنے کی شرعاً اجازت ہے اور اگر ولی اس ''غیر کفو'' میں کیے گئے نکاح کو فسخ کرانا چاہے تو شریعت اس کی کہاں تک مدد کرتی ہے؟ یہ مسئلہ چونکہ متنازعہ عرفیہ ہے اس لئے ہم اس کی تفصیل اور تحقیق ذکر کرتے ہیں۔ سب سے پہلے ''کفو'' کی تعریف پیش خدمت ہے۔

والکفو النظیر والمساوی ومنه الکفایة فی النکاح وھو ان یکون الزوج مساوی للمراۃ فی حسبھا ودینھا ونسبھا وبیتھا وغیر ذالک وتکافو لشیئان تماثلا۔ (لسان العرب للعلامہ جمال الدین ابن منظور مصری ج ا ص ۱۳۹ مطبوعہ بیروت)

مساوی اور مثل کو ''کفو'' کہتے ہیں اور اسی سے نکاح میں کفو ہونا بھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خاوند اپنی بیوی کے ساتھ حسب، دین، نسب اور رہائش وغیرہ میں ہم پلہ ہو۔ دو چیزیں جب ایک دوسرے کی مثل ہوں تو اس کو ''تکافو'' کہتے ہیں۔

کفو کے معنی شرعاً یہ ہیں کہ مذہب، نسب یا پیشہ یا چال چلن میں ایسی کمی ہو کہ اس کے ساتھ اس کا نکاح اس کے اولیاء کے لئے باعث ننگ وعار ہو نہ کہ بعض جاہلانہ خیالات پر بعض عوام میں دستور ہے کہ خاص اپنی قوم (ہم قوم) کو اپنا کفو سمجھتے ہیں۔ دوسری قوم والے کو اگرچہ ان سے کسی بات میں کم نہ ہو غیر کفو کہتے ہیں۔ اس کا شرعاً لحاظ نہیں جیسا کہ شیخ صدیقی شیخ فاروقی کو اپنا کفو نہ جانے یا سید شیخ صدیقی وفاروقی یا قریش کو اپنا کفو نہ سمجھے۔ حالانکہ حدیث میں آ چکا ہے قریش بعضھم اکفاء بعض۔ رد المحتار میں ہے۔ فلو تزوجت ھاشمیة قرشیا غیر ھاشمی لم یرد عقدھا۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۵ حصہ دوم)

قارئین کرام! صاحب لسان العرب نے ''کفو'' کے جو معنی بیان کئے ہیں وہ نظیر، مساوی بطور حسب ونسب اور دین، رہائش کے ہیں اور اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی نے کفو کے شرعی معنی یہ بتائے ہیں۔ مذہب، نسب، پیشہ اور چال چلن میں برابر ہونا۔ اگر ان میں سے کوئی چیز ایسی نہ پائے جو ولی کے لئے باعث شرم اور ننگ وعار ہو تو نکاح جائز ہے۔ اسی طرح بددین، گھٹیا نسب والا، بدمعاش وغیرہ یہ وہ امور ہیں جو ولی کے لئے باعث ننگ وعار ہیں لہٰذا اگر کوئی عورت ان باتوں کی پرواہ کئے بغیر کسی سے نکاح کر لیتی ہے تو ولی اعتراض کا حق رکھتا ہے لہٰذا وہ قاضی (جج) کے ہاں درخواست دے کر نکاح فسخ کروا سکتا ہے۔ اس موضوع پر علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے چند جامع باتیں ذکر فرمائیں۔ ان کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

(کیا ولی کی اجازت سے عورت غیر کفو میں نکاح کر سکتی ہے؟) حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ ایک عورت نے اپنی بیٹی کا نکاح اس کی رضامندی سے کہیں کر دیا۔ اس کے اولیاء نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے پاس مقدمہ درج کرا دیا۔ انہوں نے اس نکاح کو جائز قرار دے دیا۔ اس میں یہ دلیل ہے کہ جب کوئی عورت اپنا نکاح خود کرے یا غیر ولی کو اپنا نکاح کرانے کے متعلق کہے، اس نے کرا دیا تو یہ نکاح جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ کا اسی روایت پر عمل ہے خواہ وہ عورت کنواری ہو یا غیر

کنواری اور جب اس نے اپنا نکاح کر لیا تو اس کا نکاح جائز ہے۔ خواہ اس کا خاوند اس کے کفو کا ہو یا نہ ہو یہ نکاح صحیح ہے البتہ اگر اس کا خاوند کفو کا نہیں ہے تو اس عورت کے اولیاء کو اس نکاح پر اعتراض کا حق ہے اور حسن رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ اگر اس کا خاوند اس کا کفو ہے تو نکاح جائز ہے اور اگر کفو نہیں ہے تو یہ نکاح نا جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے پہلا قول یہ تھا کہ اگر عورت کا ولی ہو تو وہ از خود اپنا نکاح کفو میں کرے تو جائز ورنہ نہیں۔ اس کے بعد امام ابو یوسف نے اس قول سے بھی رجوع کر لیا اور کہا عورت کا از خود نکاح کرنا صحیح ہے خواہ کفو میں کرے یا غیر کفو میں۔ امام طحاوی نے امام ابو یوسف کا قول اس طرح ذکر کیا ہے۔ اگر زوج کفو میں سے ہے تو قاضی ولی کو حکم دے کہ وہ عقد کی اجازت دے دے۔ اگر ولی نے اجازت دے دی تو عقد جائز ہے اور اگر ولی نے اجازت نہیں دی تو عقد فسخ نہیں ہوگا اور قاضی کی اجازت سے جائز ہو جائے گا اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ہے کہ اگر عورت نے از خود نکاح کیا تو وہ ولی کی اجازت پر موقوف ہے۔ اگر اس نے اجازت دے دی تو جائز ورنہ نہیں خواہ یہ نکاح کفو میں ہو یا غیر کفو میں ہو۔ البتہ اگر کفو میں نکاح کیا اور ولی اجازت نہ دے تو قاضی دوبارہ عقد کر سکتا ہے۔ (المبسوط ج ۵ ص ۱۰ باب النکاح بغیر ولی مطبوعہ مصر)

مذکورہ حوالہ سے ثابت ہوا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک عورت خود نکاح کرے یا غیر ولی کو وکیل بنا کر اس کے ذریعہ کہیں نکاح کرے۔ دونوں صورتوں میں نکاح جائز ہے پھر یہ نکاح کفو میں ہوا یا غیر کفو میں ہوا' جائز پھر بھی ہے لیکن اگر غیر کفو میں عورت نے نکاح کیا تو اس کے اولیاء' باپ' دادا' بھائی' چچا وغیرہ کو اعتراض کا حق ہے لہٰذا وہ قاضی سے درخواست کر کے یہ نکاح فسخ کروا سکتے ہیں۔

امام ابو یوسف کا آخری قول (فیصلہ) یہ ہے کہ مذکورہ صورتوں میں نکاح درست ہے لیکن اگر غیر کفو میں کیا تو قاضی اس کے ولی کو حکم دے گا کہ نکاح کے جائز ہونے کا اعلان کر دو۔ اگر اس نے ایسا کر دیا تو نکاح جائز ہو جائے گا اور اگر ولی ایسا نہیں کرتا تو نکاح فسخ نہیں ہوگا بلکہ قاضی کی اجازت سے جائز رہے گا گویا امام ابو یوسف کے نزدیک عورت کا نکاح اس وقت نا جائز ہوگا جب غیر کفو میں کیا ہو اور ایسا کرنا اس کے ولی کے لئے ننگ و عار کا باعث ہو اور ولی راضی نہ ہو۔ گویا امام ابو یوسف اور امام اعظم ابوحنیفہ تقریباً اس بارے میں متفق ہیں۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی مذہب بالآخر یہی قرار پاتا ہے البتہ امام حسن بن زیاد ذرا مختلف ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر عورت ولی کی اجازت کے بغیر غیر کفو میں نکاح کرتی ہے تو نا جائز اور کفو میں کرتی ہے تو جائز ہے۔ جس کا معنی یہ ہوا کہ اگر ولی کی اجازت کے ساتھ بھی عورت غیر کفو میں نکاح کرے تب بھی امام حسن بن زیاد کے نزدیک نکاح نہیں ہوگا۔ ان کا یہ قول احتیاط پر مبنی ہے کیونکہ ہر آدمی قاضی کی عدالت میں جانے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور قاضی بھی بعض عادل نہیں ہوتے۔

امام شافعی کا مذہب اور ان کے دلائل

حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ' وغیرہ کا قول ہے کہ عورت کا از خود نکاح کرنا باطل ہے اور عورت کا اپنے آپ کیا ہوا نکاح اصلاً منعقد نہیں ہوتا خواہ اپنا کرے، اپنی بیٹی کا کرے، اپنی لونڈی کا کرے یا کسی شخص کو اپنے نکاح کا وکیل مقرر کرے۔ جن فقہاء کرام (امام شافعی وغیرہ) نے نکاح صحیح ہونے کے لئے ولی کی شرط لگائی ہے۔ ان کا قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال ہے "فلا تعضلوھن ان ینکحن ازواجھن اور عورتوں کو اپنے خاوندوں کے ساتھ نکاح کرنے سے منع نہ کرو"۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی مذکورہ آیت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ بغیر ولی نکاح جائز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ولی کو منع کرنے سے منع فرمایا ہے اور ولی کو نکاح سے منع کرنا اس وقت متحقق ہوگا جب نکاح کا معاملہ ولی کے اختیار میں ہو اور ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''ایما امراۃ نکحت بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل باطل باطل. یعنی جو

عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرتی ہے اس کا نکاح باطل باطل باطل ہے'' تو اس کو مہر دینا ہوگا نہ کم نہ زیادہ اور یہ جسم کو حلال استعمال کرنے کا معاوضہ ہے اور اگر وہ جھگڑا کریں تو جس کا کوئی ولی نہ ہو۔ اس کا سلطان ولی ہے اور حدیث مشہور میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ''لا نکاح الا بولی یعنی ولی کے بغیر نکاح نہیں ہے''۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس نکاح میں چار امور نہ ہوں، وہ زنا ہے۔ نکاح کا پیغام دینے والا، ولی اور دو گواہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ عورت کسی عورت کا اور نہ ہی اپنا نکاح کرے۔ صرف زنا کرنے والی عورت ہی اپنا عقد خود کرتی ہے (یعنی متعہ) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نکاح کی تقریب میں شریک ہوتیں اور نکاح کا پیغام دیتیں۔ فرماتی تھیں عقد کرو کیونکہ عورتیں عقد نہیں کرتیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں اپنے قصور فطری کی بنا پر عقد نہیں کرسکتیں کیونکہ نکاح ایک عقد عظیم ہے۔ اس کے مقاصد بہت بلند ہیں اور اس کی قدر و منزلت بہت زیادہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقود کے برخلاف شریعت نے نکاح میں دو گواہوں کی شرط عائد کی ہے اور اس کی اہمیت کو ظاہر کرنے کے لئے نکاح کے معاملہ کا اختیار مردوں کو دیا جن کی عقل اور رائے عورتوں کی نسبت کامل اور پختہ ہوتی ہے کیونکہ از روئے حدیث عورتوں کا دین، ان کی عقل ناقص ہوتی ہے اور عورتیں اپنی عقل میں کمی کی وجہ سے صغیرہ کے قائم مقام ہیں۔ اس لئے امام محمد نے فرمایا کہ عورت کا کیا ہوا عقد ولی کی اجازت پر موقوف ہے۔ جس طرح صغیرہ کا کیا ہوا عقد ولی کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور امام شافعی کے مذہب میں عورت کا کیا ہوا نکاح اصلاً منعقد نہیں ہوتا جس طرح ان کے نزدیک نابالغہ کا تصرف اصلاً معتبر نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عورت اگر غیر کفو میں نکاح کرے۔ اس پر عورت کے اولیاء کو اعتراض کا حق ہے۔ اگر عورت اس عقد کے تصرف میں خود مختار ہوتی تو اس کے عقد پر اعتراض کا حق نہ تھا۔ جس طرح مرد کے کئے ہوئے عقد پر کسی کو اعتراض کا حق نہیں ہوتا نیز عورت کو حق ہے کہ وہ ولی سے اپنے نکاح کا مطالبہ کرے اگر وہ خود مختار ہوتی تو ایسا نہ ہوتا اور عورت کے ناقص العقل ہونے کی بنا پر عقد نکاح کے ارتفاع یعنی طلاق کا اختیار عورت کو نہیں دیا گیا بلکہ یہ معاملہ کلیتاً مرد کے اختیار میں ہے۔ (المبسوط ج ۵ ص ۱۰۔ ۱۱ باب النکاح بغیر ولی مطبوعہ بیروت)

عبارت مذکورہ میں علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے امام شافعی رضی اللہ عنہ کے اپنے مسلک کی تائید میں جو دلائل پیش کئے وہ تقریباً ۹ عدد ہیں جن سے وہ ثابت فرماتے ہیں کہ عورت کا نکاح ولی کے بغیر نہیں ہوتا۔ ان دلائل کو مختصر طور پر ہم یوں بیان کر سکتے ہیں:

(۱) آیت کریمہ **ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن**۔

(۲) **ایما امراة الخ** ۔ جو عورت ولی کے بغیر نکاح کرتی ہے اس کا نکاح باطل باطل ہے۔ (الحدیث)

(۳) **لا نكاح الا بولی**۔ ولی کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ (الحدیث)

(٤) جس عورت میں چار چیزیں نہ پائی جائیں وہ زنا ہے۔ نکاح کا پیغام دینے والا، ولی کی اجازت، دو گواہ۔ (الحدیث)

(۵) عورت نہ اپنا نکاح کر سکتی ہے اور نہ کسی کا کرا سکتی ہے۔ ورنہ وہ متعہ شمار ہوگا۔

(٦) عورت ناقص العقل والدین ہے لہٰذا وہ نابالغہ کے حکم میں ہے اس لئے دونوں کا ولی کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں ہوسکتا۔

(۷) غیر کفو میں عورت کے نکاح کرنے پر ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہونا بتلاتا ہے کہ عورت خود مختار نہیں ہے۔

(۸) عورت اپنا نکاح کرانے کے لئے ولی سے مطالبہ کر سکتی ہے۔ جو اس کے خود مختار ہونے کی نفی کرتا ہے۔

(۹) ناقص العقل ہونے کی وجہ سے اسے طلاق دینے کا اختیار نہیں سونپا گیا۔

یہ ہیں وہ دلائل کہ جن کی وجہ سے امام شافعی رضی اللہ عنہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ و دیگر حضرات یہ کہتے ہیں کہ عورت خواہ باکرہ ہو خواہ ثیبہ، اذن ولی کے بغیر نکاح نہیں کر سکتی۔ اگر کرتی ہے تو نکاح باطل ہوگا۔

مذکورہ دلائل کے جوابات اور مسلک احناف کے دلائل

جو فقہاء کرام ولی کے بغیر عورت کا نکاح کیا ہوا جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کی ایک دلیل قرآن کریم کی آیت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "لا جناح علیھن فیما فعلن فی انفسھن" یعنی عورتوں پر کوئی گناہ نہیں اس تصرف میں جو انہوں نے اپنے بارے میں کیا"۔ دوسری دلیل یہ آیت ہے: "حتی تنکح زوجا غیرہ یہاں تک کہ وہ عورت کسی اور مرد سے نکاح کرے"۔ ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے فعل (عقد) کی نسبت عورتوں کی طرف فرمائی اور انہیں اس کا فاعل بنایا"۔ جس سے معلوم ہوا کہ وہ اپنا نکاح کرنے میں خود مختار ہے۔ "لا تعضلوھن ان ینکحن ازواجھن" کا جواب یہ ہے کہ ان عورتوں کو حسی طور پر منع نہ کرو۔ بایں طور کہ ان کو گھروں میں بند کر دیا جائے اور نکاح کرنے سے روک دیا جائے۔ اس آیت میں عورت کے اولیاء کو خطاب نہیں بلکہ ان کے سابق شوہر مخاطب ہیں کیونکہ آیت کا ابتدائی حصہ "واذا طلقتم النساء جب تم عورتوں کو طلاق دے چکو"۔ بتاتا ہے کہ خطاب شوہروں کو ہو رہا ہے اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ جس مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی پھر اس نے اپنی عدت مکمل کر لی تو اب اس کے سابق شوہر کو یہ جائز نہیں کہ وہ اس عورت کو کسی اور مرد سے شادی کرنے سے منع کرے۔ احادیث سے استدلال کا ہمارا طریقہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "ایم" اپنے نفس کا اپنے ولی سے زیادہ اختیار رکھنے والی ہے اور "ایم" وہ عورت ہے جس کا خاوند نہ ہو۔ وہ خواہ کنواری ہو یا بیوہ۔ اس لفظ کا اہل لغت نے یہی معنی کیا ہے اور امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی نظریہ ہے۔ انہوں نے کہا کہ "ایم" عورتوں میں سے ایسی عورت ہے۔ جیسا مردوں میں سے "اعذب" ہے۔ (اعذب کا معنی تنہا' بیوی کے بغیر) البتہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ "ایم" سے مراد بیوہ لیتے ہیں اور ہم نے "شرح الجامع" میں اس کا بیان کر دیا ہے اور رسول کریم ﷺ نے فرمایا: "لیس للولی مع الثیب امر" نکاح کے مقابلہ میں بیوی پر ولی کا حکم لاگو نہیں ہوگا" اور خنساء نامی عورت نے عورتوں کو بتلانے کے لیے رسول کریم ﷺ کے سامنے کہا "لیس الی الاباء من امور بناتھن شیء" بیٹیوں کے بارے ان کے باپ دادوں کو اختیار نہیں ہے" اور جب رسول کریم ﷺ نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو پیغام نکاح بھیجا تو انہوں نے یہ عذر پیش کیا کہ اس وقت ان کے اولیاء موجود نہیں ہیں۔ اس پر رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تمہارے اولیاء میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں جو میرے ساتھ تیرے نکاح کرنے میں ناخوش ہو۔ عمر و کھڑے ہو اور حضور ﷺ کے ساتھ اپنی ماں کا نکاح کر دو۔ آپ نے یہ حکم عمر و ابن ابی سلمہ کو دیا تھا اور ان کی عمر اس وقت سات سال تھی۔ حضرت عمر، حضرت علی اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ بغیر ولی نکاح جائز ہے اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے اپنی بھتیجی حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا بنت عبدالرحمٰن کا نکاح منذر بن زبیر سے کرایا حالانکہ اس وقت عبدالرحمٰن گھر موجود نہ تھے۔ جب وہ واپس گھر آئے تو انہوں نے شکایۃً کہا مجھ جیسے شخص کی غیر موجودگی میں اور پوچھے بغیر اس کا نکاح کیا جا سکتا ہے؟ حضرت عائشہ ام المؤمنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا: کیا منذر کو ناپسند کرتے ہو؟ قسم بخدا! تم خود بھی اس کے ساتھ اپنی بیٹی کا معاملہ کر دیتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ سے جو اس کے برخلاف احادیث مروی ہیں وہ غیر صحیح ہیں کیونکہ جب کسی راوی کا فتویٰ اس کی روایت کے خلاف ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ وہ روایت ضعیف ہے اور مخالفین کی حدیثوں کا دارومدار زہری پر ہے اور زہری ولی کی شرائط کا انکار کرتے ہیں اور ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ بالفرض اگر یہ روایت "لا نکاح الا بولی ولی کے بغیر نکاح نہیں"۔ صحیح ہو تو یہ لونڈی پر محمول ہوگی کیونکہ لونڈی کا اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح درست نہیں یا صغیرہ یا مجنونہ پر محمول ہے کیونکہ ولی کی اجازت کے بغیر ان کا نکاح بھی صحیح نہیں۔ اس سلسلہ میں جس قدر احادیث بیان کی گئی ہیں۔ ان سب کا یہی محل ہے یا پھر یہ حدیث استحباب پر محمول ہے۔ یعنی مستحب یہ ہے کہ کوئی عورت از خود ولی کے بغیر نکاح نہ کرے۔ کیونکہ یہ خالص عورت کا حق ہے اور عورت [illegible] کو اس [illegible] لئے اس عقد میں اس کا تصرف اس طرح نافذ

ہوگا جیسا کہ مال میں اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے اور اگر عورت کے ناقص العقل ہونے کا اس کے عقد میں دخل ہوتا تو اس وجہ سے اس کا کیا ہوا نکاح درست نہ ہوتا اور اس کا خاوند کو اختیار کرنا اور نکاح کا اقرار بھی صحیح نہ ہوتا اور اگر عورت بمنزلہ صغیرہ ہوتی تو اس کا اقرار نکاح صحیح نہ ہوتا اور ولی کے تصرف میں عورت کی رضا مندی شرعاً معتبر ہوتی اور اگر عورت بمنزلہ صغیرہ ہوتی اس کی رضامندی کا اعتبار نہ ہوتا۔ اگر عورت اپنے ولی سے نکاح کا مطالبہ کرے تو ولی پر اس کا نکاح کرنا واجب ہے اور اگر وہ بمنزلہ صغیرہ ہوتی تو یہ مطالبہ پورا کرنا واجب نہ ہوگا۔ ولی سے نکاح کا مطالبہ بھی اس لئے ہے کہ عورت اگر بغیر ولی کے از خود نکاح کرے تو یہ اس کی روایتی شرم وحیا اور تہذیب کے خلاف ہے اور اس کو معاشرہ میں معیوب سمجھا جاتا ہے۔ تاہم وہ اگر اپنا عقد خود کرلے تو یہ شرعاً درست اور نافذ العمل ہوگا۔ البتہ اگر عورت بغیر کفو کے نکاح کرے تو اس سے اس کے اولیاء کو ضرر اور عار لاحق ہوگی۔ چنانچہ دفع ضرر کے لئے ان کو اس عقد پر اعتراض کا حق دیا گیا جیسا کہ شفیع کو دفع ضرر کی وجہ سے شفعہ کا حق دیا گیا اور کیونکہ طلب کفو حق اولیاء کے لئے ہے تو نہ فرض کیا جائے گا ان کے حق کو ساقط کرنے پر اور یہ منع نہیں کرتا عقد کے اصل وجود کو اس کے نفس کے حق میں مثل شریکین میں سے ایک شریک کے کہ جب اس نے مکاتب بنایا غلام کو تو دوسرے کے لئے حق حاصل ہے کہ اس کو اپنے نفس پر سے ضرر دور کرنے کے لئے فسخ کردے۔ (مبسوط سرخسی، ج ۵ ص ۱۱'۱۲ باب النکاح بغیر ولی)

قارئین کرام! صاحب مبسوط علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے ان تمام دلائل کا بھرپور طریقہ سے جواب دیا جو امام شافعی اور ان کے ہم نوا اپنے مسلک کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ ان جوابات کے ساتھ ساتھ علامہ موصوف نے مسلک احناف پر جو دلائل پیش کئے ہیں وہ بھی آپ نے ملاحظہ فرمالئے۔ ان کا پھر سے ذکر کرنا باعث طوالت ہوگا۔ صرف ان تمام دلائل کا خلاصہ پیش خدمت ہے:

شافعی المسلک حضرات عورت کو اپنا نکاح از خود کرنے کا اختیار نہیں دیتے۔ اگر کسی عورت نے ولی کے بغیر اپنا نکاح کرلیا تو ان کے نزدیک وہ باطل ہے۔ احناف کے نزدیک ہر قسم کی عورت (باکرہ' ثیبہ' بالغہ) اگر ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرلیتی ہے تو وہ نکاح درست ہے۔ اس کی پھر چند صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ کہ اس نے اپنا نکاح اپنے کفو میں کیا۔ اب ولی کو اعتراض کا حق نہیں ہے اور اگر اعتراض کرے گا تو قاضی اس نکاح کو نافذ کردے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے اپنا نکاح غیر کفو میں کیا۔ اب ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہے کیونکہ اس کے لئے عار وننگ کا سبب ہے لہٰذا وہ قاضی کے ذریعہ اس نکاح کو فسخ کرواسکتا ہے۔ اس بناء پر احناف کہتے ہیں کہ عورت کو اگرچہ نکاح کرنے کا اختیار ہے لیکن صورت ثانیہ میں لزوم نکاح ولی کی رضامندی پر موقوف ہے۔ مختصر یہ کہ شوافع حضرات عورت کے نکاح کا معاملہ ولی کے اختیار میں دیتے ہیں۔ مگر احناف باکرہ' بالغہ اور ثیبہ کے نکاح کا معاملہ ولی کے ہاتھ میں نہیں دیتے۔ ہاں عدم کفو کی صورت میں ولی کو حق دیتے ہیں کہ وہ قاضی کے ذریعہ نکاح فسخ کرواسکتا ہے۔ ان تمام دلائل سے معلوم ہوا کہ کفو کا مسئلہ برحق ہے اور کچھ لوگ ایسے بھی منظر عام پر آئے ہیں جو شوافع اور احناف کے مسلک کے خلاف ایک تیسرا مذہب پیش کرتے ہیں۔ ان کے دماغ میں کچھ فتور ہے یا وہ اپنی ڈیڑھ اینٹ کی الگ مسجد بنانا چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک کفو (خاندان) کی کوئی اہمیت ہی نہیں بلکہ یہاں تک کہہ گئے کہ سید زادوں کا نکاح غیر سید سے مطلقاً جائز ہے لہٰذا ولی کو کوئی حق نہیں کہ وہ اس پر اعتراض کرے جیسا کہ اس دور کے نئے مجتہد "مولانا غلام رسول سعیدی" کا مسلک ہے۔ انہوں نے اسلاف کی عبارتوں کو توڑ موڑ کر اپنی تائید میں پیش کرنے کی کوشش کی اور حنفی کہلانے کے باوجود احناف کی مخالفت کی۔ "صحیح مسلم" کی شرح میں کتاب الرضاع کے تحت ایک عنوان یہ باندھا۔

مسئلہ کفاءت پر مصنف (مولانا غلام رسول سعیدی) کا موقف

کفاءت کے سلسلہ میں ہم نے بہت طویل بحث کی ہے اور قرآن مجید، احادیث، آثار اور مذاہب اربعہ کے فقہاء کے اقوال

سے استدلال کیا ہے۔قرآن مجید، احادیث صحیحہ اور آثار صحابہ سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں ہے۔حضرت عمر، حضرت ابن مسعود، عمر بن عبد العزیز، سفیان ثوری، ابن سیرین، امام مالک اور فقہاء احناف میں سے امام ابو الحسن کرخی، امام ابو بکر جصاص اور مشائخ عراق کا یہی مسلک ہے اور یہ ہی حق اور صواب ہے۔امام شافعی اور جمہور فقہاء احناف اور امام احمد کا مختار قول یہی ہے کہ غیر کفو میں نکاح کے لزوم کے لئے ولی کی اجازت شرط ہے اور بعض ضعیف الاسناد احادیث اور آثار سے اس نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔(شرح صحیح مسلم از مولانا غلام رسول سعیدی صاحب ج ۳ ص ۹۹۱)

قارئین کرام مذکورہ اقتباس اور اس کے عنوان کو بار بار پڑھیں تو اس کے پڑھنے سے آپ کو دو نقاط نظر آئیں گے۔اس لئے سب سے پہلی بات ہم یہ کہے دیتے ہیں کہ اس شارح کو "حنفی" ہونے پر ناز ہے۔اب ہم مولانا سعیدی صاحب کے اقتباس کے دو نقاط کی طرف آتے ہیں۔

نقطۂ اول: نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں۔یہی حق وصواب ہے۔قرآن کریم، احادیث صحیحہ اور آثار اسی کی تائید کرتے ہیں۔

نقطۂ دوم: امام شافعی اور جمہور فقہائے احناف اور امام احمد کا مختار قول یہ ہے کہ غیر کفو میں نکاح کے لزوم کے لئے ولی کی اجازت شرط ہے۔اس نظریہ کی جو احادیث تائید کرتی ہیں وہ ضعیف الاسناد ہیں۔

ان دونوں باتوں یا دعاوی کا نتیجہ یہ نکلا کہ امام شافعی، جمہور فقہائے احناف اور امام احمد کا مسلک حق وصواب نہیں کیونکہ اس کی تائید ضعیف الاسناد احادیث سے ہوتی ہے اور اس کے خلاف کی تائید، قرآن کریم، احادیث صحیحہ اور آثار سے ہوتی ہے۔مولانا غلام رسول سعیدی صاحب حنفی کہلانے کے باوجود اپنا موقف جمہور احناف کے خلاف اپنائے ہوئے ہیں۔احناف کہتے ہیں کہ کفو کا اعتبار ہے۔سعیدی حنفی کہتے ہیں میں بھی حنفی ہوں لیکن کفو کا اعتبار نہیں کرتے کیونکہ قرآن اور احادیث صحیحہ کفو کے معتبر ہونے کو نہیں مانتے۔گویا کفو کا اعتبار کرنے والوں کو نہ قرآن سمجھ آیا اور نہ ہی احادیث صحیحہ نظر آئیں۔لے دے کر چند ضعیف الاسناد احادیث پر ان کا تکیہ ہے۔دیکھو! میں نے قرآن سمجھا احادیث صحیحہ پڑھیں پڑھائیں۔ان سے مجھے حق اور صواب جو ملا وہ یہی ہے کہ کفو کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

آیئے ہم پہلے یہ ذکر کردیں کہ احناف کے نزدیک کفو کا اعتبار ہے۔علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے "المبسوط" میں ایک مستقل باب باندھا "باب الاکفاء"۔اس باب کی ابتدا علامہ سرخسی نے ان الفاظ سے کی۔**قال اعلم ان الکفاءۃ فی النکاح معتبرۃ**۔نکاح میں کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے۔(ج ۵ ص ۲۲) رہا سعیدی صاحب کا یہ دعویٰ کہ کفاءت کے معتبر ہونے پر بعض ضعیف الاسناد احادیث دلالت کرتی ہیں یعنی کوئی صحیح حدیث اس موقف پر پیش نہیں کی جاسکتی تو یہ دعویٰ بھی سراسر غلط اور عدم تحقیق کا آئینہ دار ہے اور احناف کے نظریہ کو حق وصواب کے خلاف ثابت کرنے کی ایک بچگانہ کوشش ہے۔چونکہ ایک حدیث بھی صحیح موجود ہو تو دعویٰ کی تکذیب کے لئے کافی ہوگی۔اس لئے ہم بطور اختصار چند احادیث ہی ذکر کریں گے جن کی صحت کی تصریح کتب احادیث میں موجود ہے۔

ان محمد ابن عمر بن علی بن ابی طالب حدثه عن ابیه عن جده علی ابن ابی طالب ان رسول الله ﷺ قال ثلاث یا علی لا توخروهن الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والایم اذا وجدت کفوا. هذا حدیث غریب صحیح ولم یخرجاه

(مستدرک ج ۲ ص ۱۶۲ مطبوعہ حیدر آباد دکن، کتاب النکاح)

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: تین باتوں میں اے علی! تاخیر مت کرو نماز جب کہ اس کا وقت ہوجائے۔جنازہ جب کہ حاضر ہوجائے اور بیوہ کے نکاح میں تاخیر نہ کرو جب اس کو کفول جائے۔یہ حدیث غریب صحیح ہے اور بخاری ومسلم نے اسے ذکر نہیں فرمایا۔

امام ذہبی نے بھی اس حدیث کے بعد لکھا "صحیح ہے"۔ گویا صاحب مستدرک حاکم اور ذہبی دونوں اس حدیث کو صحیح کہہ رہے ہیں۔ حاکم نے جو اس کے لئے "غریب" کا لفظ استعمال فرمایا۔ اس بارے میں اہل فن بخوبی جانتے ہیں کہ صحیح حدیث کے لئے غریب ہونا کوئی نقص پیدا نہیں کرتا یعنی یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ حدیث خبر مشہور یا متواتر بلکہ خبر واحد ہے لیکن اس کے صحیح ہونے میں کوئی شک اور کوئی اعتراض نہیں ہے۔

عن عائشة ام المومنين ان رسول الله ﷺ قال تخير والنطفكم فانكحوا لا كفاء وانكحوا اليهم. هذا حديث صحيح ولم يخرجاه.

(مستدرک ج ۲ ص ۱۶۳ کتاب النکاح تزوجوا الودود والولود، مطبوعہ حیدرآباد)

ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اپنے نطفے کے لئے اچھے مقام کو اختیار کرو لہٰذا کفو میں نکاح کرو اور کفو والوں کو ہی نکاح کر کے دو۔ یہ حدیث صحیح ہے اور امام بخاری اور مسلم نے اس کی تخریج نہیں فرمائی۔

نوٹ: ان دونوں احادیث کو امام بیہقی نے "سنن کبریٰ" ج ۷ ص ۱۳۳ پر ذکر فرمایا اور ان پر کسی قسم کی کوئی جرح ذکر نہیں فرمائی جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں احادیث صحیح الاسناد ہیں۔

قال عمر لا ينبغي لذوات الاحساب تزوجهن الا من الاكفاء قال الشيخ وقد جعل الشافعي المعنى في اشتراط الولاية في النكاح كيلا تضيع المراة نفسها فقال لا معنى لها اولى به من ان لا تزوج الا كفوا.

(بیہقی شریف ج ۷ ص ۱۳۳ باب اعتبار الکفاءۃ)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ اہل حسب عورتوں کو صرف کفو میں نکاح کرنا چاہیے۔ شیخ نے کہا کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے اس کو نکاح میں ولایت کی شرط کے معنی میں لیا ہے تا کہ عورت اپنی ذات کو ضائع نہ کر دے اور شیخ نے فرمایا کہ اس روایت کا بہترین معنی یہی ہو سکتا ہے کہ کوئی عورت کفو کے بغیر نکاح نہ کرے۔

عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله ﷺ العرب بعضها الكفاء لبعض والموالى بعضها اكفاء لبعض رواه البزار وفيه سليمان بن ابى الجون ولم اجد ذكره وبقية رجاله رجال صحيح.

(مجمع الزوائد ج ۴ ص ۲۷۵ باب الکفاءۃ)

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: عرب آپس میں بعض بعض کے کفو ہیں۔ اسے بزار نے روایت کیا اور اس کی سند میں سلیمان بن ابی الجون ہے۔ میں نے اس کا ذکر نہیں پایا اور اس کے باقی راوی صحیح راوی ہیں۔

(جب سلیمان سے آگے روایت کرنیوالے اور اس کے شیوخ سبھی ثقہ ہیں تو پھر اس کی روایت میں کوئی قباحت نہیں رہتی۔)

اخبرنا ابو حنيفة عن رجل عن عمر بن الخطاب انه قال لامنعن فروج ذوات الاحساب الا من الاكفاء قال محمد وبهذا ناخذ اذا تزوجت المراة غير كفو فرفعها وليها الى الامام فرق بينهما وهو قول ابى حنيفه رحمة الله.

(کتاب الآثار ص ۹۵ باب تزویج الاکفاء، مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ میں حسب و نسب والی عورتوں کو کفو کے بغیر نکاح کرنے سے ضرور روکوں گا۔ امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے کہ جب کوئی عورت غیر کفو میں شادی کر لیتی ہے پھر اس کا ولی اس بات کو قاضی یا امام کے پاس لے گیا تو امام ان دونوں کے درمیان تفریق ڈال دے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

قال عمر رضى الله عنه ابن الخطاب لا منعن

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ میں کفو کے

فروج ذوات الاحساب الا من الاکفاء.

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۱۵۲ باب الکفاءۃ مکتبہ اسلامیہ بیروت)

بغیر حسب و نسب والی عورتوں کو شادی کرنے سے ضرور روکوں گا۔

عن الثوری قال لو ان رجلا اتی قوما فقال انی عربی فتزوج الیھم فوجدوہ مولی کان لھم ان یردوا نکاحہ و ان قال انا مولی فوجدوہ نبطیا رد النکاح.

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۱۵۴)

جناب ثوری فرماتے ہیں کہ ایک شخص کسی قوم میں آیا اور اپنے متعلق کہا کہ میں عربی ہوں پھر ان میں اس نے شادی کر لی بعد میں معلوم ہوا کہ وہ عربی نہیں ہے تو ان لوگوں کو نکاح رد کرنے کا حق ہے اور اگر اس نے کہا تھا کہ میں مولی ہوں اور نکلا نبطی تو بھی اس کا نکاح رد کیا جائے گا۔

لمحہ فکریہ

قارئین کرام! غور فرمائیں کہ نام نہاد مجتہد مولانا سعیدی صاحب یہ کہتے ہیں کہ ''کفو'' کا نکاح میں معتبر ہونا جن احادیث سے ثابت ہے وہ ضعیف الاسناد ہیں۔ یہ وہ احادیث ہیں جن کو محدثین کرام نے صحیح کہا۔ ''کتاب الآثار'' کی روایت نے تو صراحتاً حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا یہ اعلان ذکر کیا کہ ذی حسب عورتوں کو کفو کے بغیر نکاح کرنے میں ہم لازماً اور ہر صورت میں روکیں گے۔ اگر کفو کا اعتبار نہ ہوتا تو فاروق اعظم رضی اللہ عنہٗ کا یہ اعلان نہ ہوتا۔ اسی لئے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہی ہمارا مسلک ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہٗ بھی یہی فرماتے ہیں کہ عورت اگر غیر کفو میں نکاح کرے تو ولی کو فسخ کرانے کا اختیار ہے لہٰذا احادیث صحیحہ سے ثابت ہوا کہ کفو کا اعتبار ہے۔ اگر کفو کا اعتبار نہ ہوتا تو ''مصنف عبدالرزاق'' کی روایت میں نہ آتا کہ اگر کسی نے اپنے آپ کو عربی بتا کر کسی عربی عورت سے نکاح کیا پھر وہ غیر عربی نکلا تو کفو نہ ہونے کی وجہ سے اس عورت کے اولیاء کو نکاح فسخ کرانے کا حق ہے۔ مسئلہ کفو کے معتبر ہونے پر احناف کی بکثرت کتابیں شاہد ہیں جیسا کہ شامی، فتح القدیر اور بحر الرائق وغیرہ۔

امام بیہقی کی روایت اور اس سے بھونڈا استدلال

مولانا غلام رسول سعیدی صاحب نے ''شرح مسلم'' میں ج ۳ ص ۹۰۷ پر ایک واقعہ بحوالہ بیہقی نقل کیا۔ وہاں سیدہ زینب بنت جحش کے نکاح کا ذکر کرتے ہوئے لکھا کہ آپ نے زینب بنت جحش کا نکاح ایک غلام سے کرایا اور حسب و نسب کے سارے سہارے بدل ڈالے لیکن کمال چالاکی سے امام بیہقی کا اس روایت کے بارے میں اپنا فیصلہ گول کر دیا گیا۔ امام بیہقی لکھتے ہیں "وان کان اسنادہ لا تقوم بمثلہ حجۃ اگرچہ اس حدیث کی اسناد اس درجہ کی نہیں کہ ان سے حجت پکڑی جا سکے"۔ سعیدی صاحب کے اسی استدلال کو صاحب فتح القدیر ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے بطور اعتراض نقل کر کے پھر اس کا رد فرمایا۔ ملاحظہ ہو:

اگر تم اعتراض کرو کہ حضور ﷺ نے فاطمہ بنت قیس کا نکاح باوجود قرشیہ ہونے کے اسامہ بن زید سے کر دیا حالانکہ اسامہ قریشی نہیں تھے۔ اس کا جواب یہ ہے:

ان وقوع ھذہ لیس یستلزم تلک النساء الصغیرۃ بل العلم محیط بان ھن کبائر خصوصا بنت قیس کانت ثیبا کبیرۃ حین تزوجھا اسامۃ وانما جاز لاسقاطھن حق الکفاءۃ ھن و اولیاھن ھذا. (فتح القدیر ج ۲ ص ۴۱۸ فصل فی الکفاءۃ مصر)

اس واقعہ کا ہو جانا اس کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ عورتیں صغیرہ یعنی کم عمر تھیں بلکہ یقینی بات ہے کہ وہ سب بڑی تھیں۔ خاص کر فاطمہ بنت قیس ثیبہ کبیرہ تھیں۔ جب ان سے حضرت اسامہ نے شادی کی۔ اس نکاح کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ ان عورتوں نے خود بھی اور ان کے اولیاء نے بھی کفاءت کا حق ساقط کر دیا تھا۔

معلوم ہوا کہ فقہائے احناف کے نزدیک کفو کا اعتبار ہے اور سعیدی صاحب نے خود ساختہ حنفی مسلک کو ثابت کرنے کے لئے فقہائے احناف کی عبارات کو توڑ موڑ کر پیش کیا جس سے وہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ مسلک حنفی وہی ہے جو میرا ہے حالانکہ اس کا اور احناف کا مسلک بالکل جدا ہیں۔ اب ہم چند نمونے سعیدی صاحب کی عبارات سے پیش کرتے ہیں کہ جن کو انہوں نے اپنی تائید میں نقل کیا ہے۔

علامہ سرخسی لکھتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: تمام لوگ کنگھی کے دندانوں کی طرح ہیں۔ کسی عربی کو کسی عجمی پر کوئی فضیلت نہیں۔ فضیلت صرف تقویٰ سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ حدیث قرآن مجید کی اس آیت کے موافق ہے "ان اکرمکم عند الله اتقکم تم میں سے جو شخص سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا ہے وہ اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ معزز ہے"۔ رسول کریم نے فرمایا: تم سب آدم علیہ السلام کی اولاد ہو۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں یہ دلائل مساوات پر دلالت کرتے ہیں اور فضیلت کا مدار عمل پر ہے۔ جو شخص عمل میں تاخیر کرتا ہے اس کا نسب اسے جلدی مرتبہ نہیں دلا سکتا۔ حضرت ابوطیبہ (حجام) نے بنو بیاضہ کی ایک عورت کو نکاح کا پیغام بھیجا۔ اس کے گھر والوں نے اسے رشتہ دینے سے انکار کر دیا۔ نبی کریم نے فرمایا: "**زوجوا ابا طيبة الا تفعلوه تكن في الارض فساد كبير فقالوا نعم وكرامته**۔ ابوطیبہ سے شادی کر دو ایسا نہیں کرو گے تو زمین میں بہت بڑا فتنہ اور فساد برپا ہو گا تو انہوں نے کہا ہم بخوشی ایسا کریں گے"۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے عرب کی ایک قوم میں نکاح کا پیغام بھیجا تو حضور ﷺ نے حضرت بلال سے فرمایا: ان لوگوں سے کہو کہ رسول کریم تمہیں حکم دیتے ہیں کہ مطلوبہ عورت کے ساتھ میری شادی کر دو۔ حضرت سلمان فارسی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی کو نکاح کا پیغام بھیجا۔ انہوں نے قبول کر لیا اور نکاح کرنے کا پروگرام بنایا بعد میں کسی اور رکاوٹ کی وجہ سے نکاح نہ ہو سکا۔ علامہ سرخسی نے جو کچھ بیان کیا ہے یہی اسلامی تعلیمات کی روح ہے۔

(شرح صحیح مسلم از سعیدی صاحب ج ۳ ص ۹۶۵)

قارئین کرام! اگر آپ کے پاس علامہ سرخسی کی تصنیف "المبسوط" ہو تو اس کو سامنے رکھیں اور تحریر بالا کو بھی سامنے رکھ کر دونوں کا موازنہ کریں۔ اس سے آپ کو دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی واضح ہو جائے گا۔ ایک نہیں کئی خیانتوں سے تحریر بالا مزین کی گئی اور پھر آخر میں بڑی بھولی بھالی صورت بنا کر لکھ دیا کہ "علامہ سرخسی نے جو کچھ بیان کیا یہی اسلامی تعلیمات کی روح ہے"۔ حقیقت یہ ہے کہ سعیدی نے جو دلائل اپنا مدعا ثابت کرنے کے لئے "مبسوط" سے نقل کئے۔ علامہ سرخسی نے جہاں اپنا مسلک ذکر کیا ہے، وہ ان دلائل کا رد ہے۔ صاحب مبسوط نے عنوان یہ باندھا ہے۔ **باب الاكفاء**۔ اس کے بعد ابتدا یوں فرمائی۔ **ان الكفاءة في النكاح معتبرة من حيث النسب الا على قول سفيان ثوری**۔ اور اس کے بعد انہوں نے سفیان کے دلائل ذکر فرمائے۔ **وحجته في ذالك قوله عليه السلام الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربی علی عجمی**۔ یعنی کفو کا نکاح میں اعتبار کیا گیا ہے۔ ہاں جناب سفیان ثوری کا قول ہے کہ کفو معتبر نہیں ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: تمام لوگ کنگھی کے دندانوں کی طرح برابر ہیں۔ کسی عربی کو کسی عجمی پر کوئی فضیلت نہیں۔ اسی طرح سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے جناب سفیان ثوری کے وہ دلائل ذکر فرمائے جن کو وہ مسلک کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ان کا مسلک آپ پڑھ چکے ہیں۔ گویا کفو کے غیر معتبر ہونے کے تمام دلائل جناب سفیان ثوری کی طرف سے صاحب مبسوط نے ذکر فرمائے۔ ان دلائل کو سعیدی نے ذکر کرنے کے بعد لکھ دیا کہ علامہ سرخسی نے جو کچھ لکھا ہے یہ اسلامی تعلیمات کی روح ہے گویا سفیان ثوری کے وہ دلائل جو علامہ سرخسی کے مسلک کے خلاف ہیں۔ سعیدی صاحب نے انہیں اس رنگ میں پیش کیا کہ یہ خود علامہ سرخسی کا مسلک ہے۔ اس سے آپ حضرات بخوبی سمجھ چکے ہوں گے کہ یہ کیسا انداز استدلال ہے اور لوگوں کو دھوکہ میں رکھنے کی کیسی گھناؤنی تصنیفی سازش ہے؟ جناب سفیان ثوری کے دلائل ذکر

فرمانے کے بعد علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے جوابات یوں تحریر فرمائے:

وحجتنا فی ذالک قوله علیه السلام قریش بعضهم اکفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضهم اکفاء لبعض قبیلة بقبیلة والموالی بعضهم اکفاء لبعض رجل برجل وفی حدیث جابر رضی الله عنه ان النبی ﷺ قال الا لا یزوج النساء الا الاولیاء ولا یزوجن الا من الاکفاء وما زالت الکفاءة مطلوبة فیما بین العرب حتی فی القتال بیانه فی قصة الثلاثة الذین خرجوا یوم بدر للبراز عتبة وشیبة والولید فخرج الیهم ثلاثة من فتیان الانصار فقالوا لهم انتسبوا فانتسبوا فقالوا ابناء قوم کرام ولکنا نرید اکفاء نا من قریش فرجعوا الی رسول الله ﷺ فاخبروه بذالک فقال ﷺ صدقوا فامر حمزة وعلیا وعبیدة بن الحارث رضوان الله علیهم اجمعین بان یخرجوا الیهم فلما لم ینکر علیهم طلب الکفاءة فی القتال ففی النکاح اولی وهذا لان النکاح یعقد للعمر ویشتمل علی اغراض ومقاصد من الصحبة والالفة والعشرة وتاسیس القرابات وذالک لایتم الابین الاکفاء وفی اصل المالک علی المراة نوع ذلة وفیه اشار رسول الله ﷺ فقال النکاح رق فلینظر احدکم این یضع کریمته واذ لال النفس حرام قال ﷺ لیس للمومن ان یذل نفسه وانما جوز ماجوز منه لاجل الضرورة وفی استفراش من لا یکافئها زیادة الذل ولا ضرورة فی هذه الزیادة فلهذا اعتبرت الکفاءة والمراد من الاثار التی رواها فی احکام الاخرة وبه نقول ان التفاضل فی الاخرة بالتقوی.

(المبسوط للسرخسی ج ۳ص ۲۳ باب الاکفاء مطبوعہ لبنان بیروت)

کفو کے معتبر ہونے میں ہم احناف کی حجت و دلیل حضور ﷺ کا یہ قول مبارک ہے: قریش بعض ان کے بعض کے کفو ہیں۔ قبیلہ بمقابلہ قبیلہ کے طور پر اور عرب ایک دوسرے کا کفو ہیں باعتبار قبیلہ کے اور موالی باعتبار مرد کے ایک دوسرے کا کفو ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: خبردار! عورتوں کی شادی صرف ان کے اولیاء ہی کریں اور کفو کے بغیر ان کی شادی ہرگز نہ کریں۔ کفاءت عرب معاشرت میں ہر دور کے اندر مطلوب رہی حتیٰ کہ لڑائی میں بھی اس کا خیال رکھا جاتا تھا۔ اس کا بیان ان تین آدمیوں کے واقعہ سے ہوتا ہے جو غزوۂ بدر میں کفار کی طرف سے میدان میں لڑنے کے لئے نکلے۔ یعنی عتبہ، شیبہ اور ولید۔ ان کے مقابلہ کے لئے تین انصاری نوجوان نکلے تو ان کفار نے کہا ذرا اپنا نسب بیان کرو تو انصاری حضرات نے اپنا نسب بیان کیا تو کہنے لگے تم واقعی معزز قوم کے افراد ہو لیکن ہم اپنے کفو قریش میں سے چاہتے ہیں کہ ہمارے مقابلہ پر اتریں۔ یہ تینوں انصاری حضور ﷺ کے پاس واپس آگئے اور اس بات کو عرض کیا۔ پس حضور ﷺ نے فرمایا ان کفار نے ٹھیک کہا ہے پھر آپ نے حضرت حمزہ، علی المرتضیٰ اور عبیدہ بن حارث کو ان کا مقابلہ کرنے کے لئے نکلنے کا حکم دیا تو جب حضور ﷺ نے ان کفار کے مطالبہ کفو کا انکار نہ کیا جو لڑائی کے لئے انہوں نے طلب کیا تھا تو کفو کا اعتبار نکاح میں تو اس سے کہیں زیادہ اہم ہے کیونکہ نکاح عمر بھر کے لئے منعقد ہوتا ہے اور اس میں بہت سی اغراض اور بہت سے مقاصد ہوتے ہیں۔ مثلاً صحبت، الفت، عشرت اور رشتہ داری کی بنیاد وغیرہ۔ اور یہ باتیں کفو کے درمیان ہی مکمل ہو سکتی ہیں اور عورت کا مالک ہونا اس میں دراصل ایک قسم کی عورت کے لئے ذلت ہے۔ اسی بات کی طرف حضور ﷺ نے اشارہ فرمایا اور فرمایا کہ نکاح غلامی ہے لہٰذا تم میں سے ہر ایک کو خوب غور کرنا چاہیے کہ وہ اپنی بیٹی کو کہاں بیاہنا چاہتا ہے اور اپنے آپ کو ذلیل کرنا حرام ہے۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: مؤمن کو زیب نہیں دیتا کہ وہ اپنے آپ کو ذلیل

کرے اور شریعت نے جو طریقہ اس بارے میں جائز قرار دیا وہ ضرورت کی خاطر ہے اور عورت کا کسی ایسے مرد کے ماتحت ہونا جو اس کا کفو نہ ہو زیادہ ذلت کا باعث ہوتا ہے۔ اس ذلت کی زیادتی کی کوئی ضرورت بھی نہیں۔ اس لئے کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے اور وہ آثار جن کو جناب سفیان ثوری رضی اللہ عنہ نے ذکر فرمایا ان کا تعلق آخرت کے احکام کے ساتھ ہے اور ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ آخرت میں فضیلت اور بڑائی کا مدار تقویٰ پر ہی ہے۔

سادات لڑکیوں کا غیر سادات سے نکاح کا جواز از روئے احادیث و آثار

''علامہ الہیثمی روایت کرتے ہیں۔ حضرت ابن عباس روایت کرتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مجھ پر وحی فرمائی تھی کہ میں اپنی دونوں صاحبزادیوں کا نکاح (یکے بعد دیگرنے) حضرت عثمان سے کروں۔ (دوسری روایت علامہ الہیثمی کی نقل کی ہے) جس میں مذکور ہے کہ ام کلثوم بنت علی المرتضیٰ کے عقد کا عمر فاروق کے ساتھ ہونا۔ ان دو حدیثوں کے ذکر کرنے کے بعد سعیدی صاحب نے یوں نتیجہ نکالا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ غیر کفو میں رشتہ کرنے کے لئے لڑکی کے عام اولیاء اور ورثاء کا راضی ہونا ضروری نہیں ہے۔ صرف ولی اقرب کی رضا ضروری ہے اور یہ کہ لڑکی اور اس کا ولی اقرب راضی ہو تو سیدزادی کا نکاح غیر کفو میں ہوسکتا ہے۔'' (شرح صحیح مسلم از سعیدی صاحب ج ۳ ص ۹۷۵۔۹۷۷)

اس قسم کی روایات و آثار لکھنے کے بعد سعیدی صاحب اپنا مؤقف بیان کرتے ہیں:

مسئلۂ کفاءت میں مصنف کا مؤقف

''کفاءت کے سلسلہ میں ہم نے بہت طویل بحث کی ہے اور قرآن و احادیث اور آثار اور مذاہب اربعہ کے فقہاء کے اقوال سے استدلال کیا ہے۔ قرآن مجید اور احادیث صحیحہ اور آثار صحابہ سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں ہے''۔

(شرح صحیح مسلم از سعیدی صاحب ج ۳ ص ۹۹۱)

''سادات لڑکیوں کا غیر سادات سے نکاح'' اس عنوان کے تحت دو حدیثی واقعات جناب سعیدی صاحب نے نقل کئے۔ ایک کا تعلق حضور ﷺ کی دو صاحبزادیوں اور حضرت عثمان کے ساتھ ہے اور دوسرے کا تعلق حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے ہے۔ ان دونوں رشتوں کے بعد سعیدی صاحب لکھتے ہیں۔ ''غیر کفو میں رشتہ کرنے کے لئے لڑکی کے عام اولیاء اور ورثاء کا راضی ہونا ضروری نہیں ہے الخ۔'' گویا ان دونوں رشتوں میں سعیدی صاحب کے نزدیک کفو نہیں ہے۔ ان میں کفو کی نفی کرنا حدیث صحیح و صریح کی مخالفت ہے کیونکہ حضور ﷺ نے واضح طور پر فرمایا کہ قریش بعض، بعض کے کفو ہیں۔ اب ہم ان دونوں رشتوں کے طرفین کو دیکھتے ہیں۔ ان میں سے پہلا رشتہ ہے جس میں ایک طرف حضور ﷺ کی صاحبزادی ہے ان کا قریشیہ ہونا مسلم ہے اور دوسری طرف حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ہیں۔ ان کا بھی قریشی ہونا امر یقینی ہے تو اس رشتہ کو غیر کفو میں قرار دینا کونسی علمی خدمت ہے؟ دوسرا رشتہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی کا ہے جو قریشیہ ہیں اور ادھر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ بھی قریشی ہیں۔ جب قریش ایک دوسرے کے کفو ہیں تو پھر اس رشتہ کو غیر کفو میں ہونا کس طرح درست قرار دیا جائے؟ لہٰذا عنوان جو باندھا تھا اس کے تحت جن احادیث و واقعات سے اس عنوان کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی وہ غلط اور فریب دہی پر مبنی ہے۔ ہاں ان احادیث کے نتیجے میں ایک بات سعیدی صاحب سے بے خیالی میں درست بھی

نکل گئی۔ وہ یہ کہ "ولی اقرب کی رضامندی سے غیر کفو میں نکاح ہوسکتا ہے"۔ اس کا صاف مطلب یہ کہ غیر کفو میں ولی اقرب کی رضا مندی کا اعتبار ہے۔ اگر ولی اقرب اس نکاح پر راضی نہ ہوتو وہ اسے فسخ کرواسکتا ہے لیکن خود نتیجہ نکالنے والے مصنف کا اپنا مؤقف یہ ہے کہ "نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں ہے۔" اس مطلق نفی اور عام انکار کا مطلب یہ ہے کہ نفس نکاح کے جواز کے لئے اور لزوم نکاح کے لئے کسی کے لئے بھی کفو کا ہونا شرط نہیں ہے اور سعیدی صاحب کا یہ مسلک ائمہ اربعہ کے مسلک کے خلاف ہے، اور پھر انہوں نے ہر دو عنوان قائم کر کے آل سادات کی بچیوں کے نام لے کر غیر کفو میں جواز نکاح کا عنوان باندھا اور پھر مذکورہ مثال سے غیر کفو میں نکاح ثابت کرنا اور آخر میں کہنا کہ مصنف کا مؤقف یہ ہے کہ "نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں۔" اس میں ایک تو ائمہ اربعہ کے مسلک کی مخالفت ہے۔ دوسرا اس میں بے ادبی کا پہلو بھی نکلتا ہے۔ اس لئے میں نے یہ دوسری مثال پیش کی ہے کہ احادیث سے جن دو نکاحوں کا ذکر کیا گیا ان کو غیر کفو میں ہونا قرار دینا اور ان سے نتیجہ اور آخر میں اپنا مؤقف بیان کرنا کہ نکاح میں اصلاً کفو کا اعتبار نہیں اس میں جو خیانت کی گئی وہ ہر انصاف کرنے والے مسلمان پر عیاں ہے۔ ادھر خود سعیدی صاحب نے فقہاء اربعہ کے مذاہب بیان کرتے ہوئے "شرح صحیح مسلم" ص ۹۹۰ ج ۳ پر لکھا ہے "جمہور علماء نے کفو کو نکاح کے لزوم کے لئے شرط قرار دیا ہے" بلکہ سب کے جو اقوال نقل کئے ہیں ان سے یہی واضح ہوتا ہے کہ لزوم نکاح کے لئے کفو کا اعتبار کیا گیا ہے۔

نوٹ: سعیدی صاحب نے "شرح صحیح مسلم" ج ۳ ص ۹۸۷ پر ایک عنوان باندھا "نوادر کی روایت سے غیر کفو میں نکاح کے بطلان پر استدلال کی تحقیق۔" علامہ شامی کا قول نقل کیا کہ ظاہر روایت کے مطابق نکاح کے لزوم میں کفاءت معتبر ہے اور حسن کی روایت یہ ہے کہ کفاءت نکاح کی صحت کی شرط ہے اور یہی مفتیٰ بہ ہے۔ بہرچند کہ ظاہر الروایہ میں صحت نکاح میں کفو کا اعتبار نہیں لیکن نوادر کی روایت جو حسن بن زیاد سے مروی ہے اس میں صحت نکاح کے لئے کفو کی شرط ہے۔

قارئین کرام! غور فرمائیں۔ شامی کی عبارت منقولہ یہ ہے "ظاہر الروایہ کے مطابق نکاح کے لزوم میں کفاءت معتبر ہے۔" گویا لزوم نکاح کے لئے کفو کے ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے۔ پھر خود نتیجہ نکالا کہ "ہر چند کہ ظاہر الروایہ میں صحت نکاح میں کفو کا اعتبار نہیں۔" حالانکہ یہی سعیدی صاحب ص ۹۹۰ پر لکھ چکے ہیں "کہ جمہور علماء نے کفو کو نکاح کے لزوم کے لئے شرط قرار دیا ہے۔" اس سے واضح ہوا کہ لزوم نکاح کے لئے کفو کا ہونا صرف معتبر ہی نہیں بلکہ شرط ہے۔ بہرصورت کفو خواہ لزوم نکاح کے لئے شرط ہو یا بروایت حسن بن زیاد صحت نکاح کے لئے شرط ہو۔ کفو کے نامعتبر ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں۔ کفاءت کا اصلاً معتبر نہ ہونا صرف اور صرف سعیدی صاحب کا اجتہاد ہے۔ اس لئے اگر ہم ان کی ساری بحث کا خلاصہ یوں بیان کریں تو درست ہوگا وہ یہ کہ سیدزادی کا غیر سید سے نکاح بہرطور جائز ہے کیونکہ نکاح میں ان کے نزدیک کفاءت کا اصلاً اعتبار نہیں۔ گویا لزوم نکاح اور صحت نکاح دونوں متحقق ہو گئے۔ یہ مسلک ائمہ اربعہ کے مسالک کے بالکل خلاف ہے لہٰذا بالکل غلط ہے۔

نہ جائے رفتن نہ پائے ماندن

سعیدی صاحب نے حسن بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کی تردید ظاہر الروایہ سے کی اور ظاہر الروایہ کی اہمیت بیان کرتے ہوئے علامہ شامی اور دوسرے مشائخ کے بارے میں یوں تنقید کی کہ ظاہر الراویہ کے مقابلہ میں نوادر کی روایت پر فتویٰ دینا یعنی حسن ابن زیاد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت پر فتویٰ دینا اصول کے خلاف ہے اور صحیح نہیں ہے۔ "شرح صحیح مسلم" ج ۳ ص ۹۸۷ پر لکھا ہے کہ امام شامی نے خود "ردالمحتار" ج ا ص ۶۱ پر لکھا ہے۔ **الفتوی اذا اختلفت کان الترجیح بظاهر الروایة** ۔ یعنی کسی فتویٰ کا جب ظاہر الروایہ سے تعارض آجائے تو ترجیح ظاہر الروایہ کو ہوتی ہے نیز علامہ شامی نے لکھا ہے کہ غیر ظاہر الروایہ وہ کتابیں ہیں کہ جن کے بارے میں یہ صحت سے ثابت نہیں ہوسکا کہ یہ امام محمد کی تصنیف ہیں یا وہ امام محمد کی تصنیف نہیں ہیں بلکہ حسن بن زیاد کی تصنیف ہیں۔

سعیدی صاحب کے مذکورہ کلام کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ علامہ شامی اور دوسرے مشائخ نے جو ظاہر الروایۃ کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔ یہ اصول کے خلاف ہے۔ پھر اپنا مؤقف جو لکھا ''یعنی نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں۔'' یہ بھی ظاہر الراویۃ کے بالکل خلاف ہے۔ اب سوچنے کا مقام ہے کہ علامہ شامی وغیرہ اگر بقول سعیدی صاحب ظاہر الروایۃ کے خلاف فتویٰ دیں تو وہ اصول کے خلاف ہو اور جب اپنی باری آئے اور ظاہر الروایۃ کے خلاف اپنا مؤقف پیش کریں تو یہ عین اصول کے مطابق ہو؟ بریں عقل و دانش بباید گریست۔ حقیقت یہ ہے کہ سعیدی صاحب نے شامی کا رد کرنے کے لئے ظاہر الروایۃ کی اہمیت بیان کی۔ اس میں نہ تو وہ شامی کے معتقد اور نہ ہی ظاہر الروایۃ کے پابند ہیں۔ اگر علامہ شامی کے معتقد ہوتے تو انہوں نے اپنی شہرہ آفاق کتاب ''ردالمحتار'' کے مقدمہ ص ۷۰ میں علامہ سرخسی کے متعلق ان خیالات کا اظہار کیا ہے:

واعلم ان من کتب مسائل الاصول کتاب الکافی للحاکم الشهید وهو کتاب معتمد فی نقل المذهب شرحه جماعة من مشائخ منهم شمس الائمة السرخسی وهو المشهور بمبسوط السرخسی قال العلامة الطرطوسی مبسوط السرخسی لایعمل بما یخالفه ولا یرکن الا الیه ولا یفتی ولا یعول الا الیه.

(ردالمحتار ج۱ ص۷۰ مطلب رسم المفتی)

معلوم ہونا چاہیے کہ اصول کے مسائل جن کتابوں میں درج ہیں ان میں سے کتاب الکافی بھی ہے جو علامہ حاکم شہید رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے اور یہ وہ کتاب ہے جو مذہب حنفی کے نقل کرنے میں قابل اعتماد ہے۔ اس کی بہت سے مشائخ نے شرحیں لکھیں۔ ان میں سے ایک شرح شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے جو مبسوط للسرخسی کے نام سے مشہور ہے۔ علامہ طرطوسی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ علامہ سرخسی کی مبسوط کے خلاف فتویٰ نہیں دیا جاتا اور اس کے خلاف قول پر نہ عمل ہوتا ہے اور نہ ہی ادھر کوئی مائل ہوتا ہے۔ سب کی نظریں اسی پر پڑتی ہیں۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ سرخسی کی کتنی اہمیت بیان فرمائی۔ اگر سعیدی صاحب شامی کے معتقد ہوتے تو ان کے ممدوح کی ہرگز مخالفت نہ کرتے کیونکہ علامہ سرخسی نے ''المبسوط'' باب الاکفاء ج۵ ص۲۲ پر دوٹوک الفاظ میں لکھا ہے ''اعلم ان الکفاءۃ فی النکاح معتبرۃ۔ نکاح میں کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے'' لیکن سعیدی صاحب نکاح میں کفو کے سرے سے منکر ہیں اور نہ ہی یہ شارح ظاہر الروایۃ کے معتقد ہیں کیونکہ اگر ظاہر الروایۃ کو واقعۃً اور حقیقۃً قابل فتویٰ سمجھتے تو اس کے خلاف ہرگز فتویٰ نہ دیتے۔ اور نہ ہی اپنا مؤقف بالکل اس کے خلاف بیان کرتے۔ تو معلوم ہوا کہ ظاہر الروایۃ کا سہارا لے کر علامہ شامی اور دیگر مشائخ کی تردید کر کے اور پھر ظاہر الروایۃ کے خلاف اپنا مؤقف اپنا کر دراصل انہوں نے اپنے مجتہد مطلق ہونے کا دعویٰ کیا ہے کیونکہ آج کل اجتہاد کا یہی طریقہ رہ گیا ہے۔

غلام رسول سعیدی صاحب نے اپنا مؤقف ثابت کرنے کے لئے علامہ کاسانی صاحب ''البدائع والصنائع'' کے کلام سے بھی استدلال کیا ہے۔ ان کی عبارت یہ ہے۔ مولانا کاسانی کا بھی جمہور فقہاء حنفی کی طرح یہی مسلک ہے کہ غیر کفو میں لزوم نکاح کے لئے ولی کی اجازت شرط ہے۔ اس کے باوجود انہوں نے امام ابوالحسن کرخی کا نظریہ بڑی فراخدلی سے بیان کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ جمہور علماء نے کفو کو نکاح کے لزوم کے لئے شرط قرار دیا اور امام کرخی نے کہا ہے: کفو نکاح کے لئے اصلاً شرط نہیں ہے۔ امام مالک، سفیان ثوری، حسن بصری کا بھی یہی قول ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوطیبہ نے بنی بیاضہ کو نکاح کا پیام دیا، انہوں نے نکاح سے انکار کر دیا۔ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: ابوطیبہ سے نکاح کرو۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو زمین میں بہت فتنہ اور فساد ہوگا اور روایت ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے انصار کی ایک قوم کو نکاح کا پیغام دیا۔ انہوں نے حضرت بلال کو رشتہ دینے سے انکار کر دیا، رسول اللہ

ﷺ نے حضرت بلال سے فرمایا: ان سے جا کر کہو کہ رسول اللہ ﷺ تم کو حکم دیتے ہیں کہ میرے ساتھ اپنی لڑکی کا نکاح کر دو حالانکہ حضرت بلال غیر کفو تھے۔ اگر نکاح میں کفو شرط ہوتا تو آپ حضرت بلال کو غیر کفو میں نکاح کا حکم نہ دیتے اور حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: کسی عربی کو عجمی پر فضیلت حاصل نہیں ہے سوائے پرہیزگاری کے اور یہ اس پر نص صریح ہے کہ نکاح میں کفو شرط نہیں ہے۔ اگر کفاءت شرط ہوتی۔ اس کا سب سے زیادہ اعتبار قصاص میں کیا جاتا کیونکہ جتنی احتیاط قصاص کے باب میں ہوتی ہے اور کسی باب میں نہیں ہوتی۔ اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ اعلیٰ شخص کو ادنیٰ شخص کے بدلہ میں قتل کر دیا جاتا ہے۔ (ترجمہ بدائع الصنائع) اس کے بعد خود اپنی طرف سے سعیدی صاحب لکھتے ہیں۔ دراصل اسلام میں مسلمانوں کے درمیان ادنیٰ واعلیٰ کا کوئی تصور نہیں ہے۔" آپ نے فرمایا: سب مسلمان برابر ہیں۔" (شرح صحیح مسلم از سعیدی ج ۳ ص ۹۹۰)

علامہ کاسانی نے امام کرخی کا نقطہ نظر نقل کر کے اس کا رد کیا کیونکہ یہ جمہور کے مسلک کے خلاف تھا اور سعیدی صاحب اسے گول کر گئے۔

قارئین کرام! سعیدی صاحب چونکہ اپنے اجتہاد کے اثبات کے درپے ہیں۔ اس کے لئے خواہ انہیں حنفی کہلانے کے باوجود جمہور احناف کے مسلک کی تردید کرنا پڑے تو اس سے بھی دریغ نہیں کرتے بلکہ امام محمد اور امام اعظم رضی اللہ عنہ کے مسلک پر بھی انہیں اعتماد نہیں ہے۔ امام کرخی کے نظریہ کے دلائل پر اکتفا کرنا اور ان کے مقابلہ میں جمہور کے دلائل اور امام کرخی کے دلائل کا رد ذکر نہ کرنا دراصل قارئین کو یہ باور کرانا ہے کہ جمہور کے پاس قوی دلائل نہیں جس کی وہ تصریح بھی کر چکے ہیں کہ کفو کا اعتبار جن دلائل اور آثار سے ثابت ہوتا ہے وہ کمزور اور ضعیف ہیں۔ امام کرخی کا نظریہ اور ان کے دلائل سعیدی صاحب کی زبانی "بدائع الصنائع" سے آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ چونکہ سعیدی صاحب کا مؤقف ان دلائل سے ملتا جلتا ہے اس لئے تصویر کا ایک رخ دکھا کر گزر گئے۔ آیئے اسی "بدائع الصنائع" سے امام کرخی کے دلائل کا جواب ملاحظہ کریں اور اس کے تناظر میں سعیدی صاحب کا مؤقف بھی پرکھیں:

ولنا ما روی عن رسول اللہ ﷺ انه قال لا یزوج النساء الا الاولیاء ولا یزوجن الا من الاکفاء ولا مهر اقل من عشرة دراهم ولان مصالح النکاح تختل عند عدم الکفاءة لانها لا تحصل الا بالاستفراش والمراة تستنکف عن استفراش غیر الکفو وتعیر بذالک فتختل المصالح ولان الزوجین یجری بینهما مباسطات فی النکاح لا یبقی النکاح بدون تحملها عادة والتحمل من غیر الکفو امر صعب یثقل علی الطبائع السلیمة فلا یدوم النکاح مع عدم الکفاءة فلزم اعتبارها ولا حجة لهم فی الحدیثین لان الامر بالتزویج یحتمل انه کان ندبا لهم الی الافضل وهو اختیار الدین وترک الکفاءة فیما سواه والاقتصار علیه وهذا لا یمنع جواز الامتناع وعندنا الافضل اعتبار الدین

اور ہماری دلیل وہ روایت ہے جو رسول کریم ﷺ سے مروی ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: عورتوں کی شادی صرف ان کے اولیاء ہی کریں اور وہ بھی صرف کفو میں کریں اور دس درہم سے حق مہر ہرگز کم نہیں ہے اور کفو کا نکاح میں ہونا اس لئے بھی ضروری ہے کہ نکاح کی مصلحتیں کفو کے نہ ہونے کی وجہ سے خلل میں پڑ جاتی ہیں کیونکہ عورت سے ہم بستری کے بغیر وہ مصلحتیں نہیں مل سکتیں اور عورت غیر کفو کے لئے فرش بننے سے منہ چڑاتی ہے اور اسے اپنے لئے ننگ و عار جانتی ہے لہٰذا کفو نہ ہونے کی وجہ سے مصلحتیں حاصل نہ ہو سکیں گی اور اس لئے بھی کفو ضروری ہے کہ میاں بیوی کے درمیان نکاح کے ذریعے بے تکلفی آ جاتی ہے اور عادۃً ان کو برداشت کئے بغیر نکاح باقی نہیں رہتا اور غیر کفو سے ان کا برداشت کرنا نہایت مشکل ہوتا ہے اور وہ سلیم الطبع لوگوں پر گراں گزرتا ہے لہٰذا عدم کفو کی صورت میں نکاح میں دوام نہیں رہتا اس لئے کفاءت کا اعتبار لازم ہے اور مخالفین کے لئے مذکورہ دو احادیث میں کوئی

و الاقتصار علیه ویحتمل انه کان امر ایجاب امرهم بالتزویج منهما مع عدم الکفاءة تخصیصالهم بذالک کما خص اباطیبة بالتمکین من شرب دمه ﷺ وخص خزیمة بقبول شهادتة وحده ونحو ذالک ولا شرکة فی موضع الخصوصیة حملنا الحدیثین علی ماقلنا توفیقا بین الدلائل واما الحدیث الثالث فالمراد به احکام الاخرة. وبه نقول والقیاس علی القصاص غیر سدید لان القصاص شرع لمصلحة الحیوة واعتبارة الکفاءة فیه یودی الی تفویت هذه المصلحة لان کل احد یقصد قتل عدوه الذی لایکافئه فتفوت المصلحة المطلوبة من القصاص وفی اعتبارة الکفاءة فی باب النکاح تحقیق المصلحة المطلوبة من النکاح من الوجه الذی بینا. (البدائع والصنائع ج ۲ ص ۳۱۷ فصل ومنها کفاءة الزوج مطبوعہ بیروت لبنان)

حجت و دلیل نہیں ہے کیونکہ حضور ﷺ کا ان کو شادی کر دینے کا حکم احتمال رکھتا ہے کہ وہ لوگ از روئے استحباب و ندب افضل بات کو مدنظر رکھیں اور وہ ہے کسی کے دل کو پسند کرنا اور اس کی خاطر کفاءت پر اصرار نہ کرنا اور اس سے امتناع کا جواز ممنوع نہیں ہوگا اور ہمارے نزدیک بھی دین کا لحاظ کرنا اور اسی پر اکتفا کرنا افضل ہے۔ دوسرا احتمال ان احادیث میں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضور ﷺ نے انہیں وجوبی حکم دیا ہو کہ ان دونوں سے شادی کر دو اگرچہ باہم کفاءت نہیں ہے۔ یہ مخصوص ان لوگوں کے لئے ہے جیسا کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ابوطیبہ کو اپنا خون شریف پینے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی اور حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے تنہا ہوتے ہوئے گواہی قبول کرنے کو مخصوص فرمایا اور بھی کئی مثالیں ہیں اور جہاں خصوصیت آ جائے وہ دوسروں کی شرکت کا مقام نہیں رہتا۔ ہم نے مذکورہ دو احادیث کو ان معانی پر اس لئے محمول کیا ہے تا کہ دلائل کے درمیان توفیق ہو جائے۔ رہا تیسری حدیث کا معاملہ تو اس سے مراد احکام آخرت میں برتری ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں اور کفو کو قصاص پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ قصاص کی مشروعیت ''زندگی'' کے لئے ہے اور کفاءت کا اعتبار قصاص میں اگر کیا جائے تو اس مصلحت کے فوت ہونے پر منتج ہوگا۔ اس لئے کہ ہر شخص یہی چاہتا ہے کہ وہ اپنے اس دشمن کو مار ڈالے جو اس کا کفو نہیں ہے اس لئے قصاص میں کفو کے اعتبار کرنے سے مطلوبہ مصلحت فوت ہو جائے گی اور نکاح کے معاملہ میں کفاءت کا اعتبار کرنا اس کی مصلحت کو پختہ کرنا ہے۔ جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

قارئین کرام! امام کرخی کا مسلک اور ان کے دلائل چونکہ جمہور احناف کے نظریہ کے خلاف تھے اس لئے صاحب البدائع والصنائع نے پہلے ان کا نظریہ پھر ان کے دلائل اور اس کے بعد جمہور کی طرف سے ان دلائل کا جواب ذکر فرمایا لیکن سعیدی صاحب اگر امام کرخی کے دلائل کا ذکر کرنے لگے تھے تو از راہ انصاف انہیں چاہیے تھا کہ علامہ کاسانی کی وہ عبارت بھی لکھتے جو ان دلائل کے جواب میں تھی۔ سعیدی صاحب نے سوچا کہ اگر ایسا کر دیا گیا تو کئے کرائے پر پانی پھر جائے گا اور اپنے جدید نظریہ کی سب پر قلعی کھل جائے گی۔ ائمہ اربعہ میں سے کسی کا وہ مؤقف نہیں ہے جو سعیدی صاحب نے گھڑا۔ زیادہ سے زیادہ ان ائمہ سے یہ ملتا ہے کہ صحت نکاح کے لئے کفو شرط نہیں ہے لیکن اس کے معتبر ہونے کا کسی نے بھی انکار نہیں کیا لیکن سعیدی صاحب شرط کی نفی کو اپنے مخصوص نظریہ کے ثابت کرنے کے لئے عوام کی آنکھوں میں مٹی ڈال کر یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں ہے حالانکہ ذی علم جانتے ہیں کہ عدم شرط سے عدم اعتبار لازم نہیں آتا۔ ادھر تمام ائمہ حضرات نے لزوم نکاح کے لئے ولی کی رضا کو شرط قرار دیا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

سعیدی صاحب نے کفو کے غیر معتبر ثابت کرنے کے لئے احادیث کفو پر جرح کرنے کے لئے یہ عنوان باندھا (احادیث کفو کی فنی حیثیت، شرح صحیح مسلم)۔

اس عنوان سے قبل سعیدی صاحب نے دو احادیث نقل کیں۔ایک ''مجمع الزوائد'' ج ۴ص ۲۷۵ باب الکفاءت سے ہے۔جس کا ترجمہ ان کے الفاظ میں یہ ہے ''حضرت جابر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ عورتوں کا نکاح صرف ان کے کفو میں کیا جائے اور ان کا نکاح صرف ان کے اولیاء ہی کریں اور ان کا مہر دس درہم سے کم نہ ہو۔اس حدیث کو امام ابو یعلی نے روایت کیا ہے اور اس کی روایت کا ایک راوی مبشر بن عتیک ہے جو کہ متروک ہے۔''

دوسری حدیث ''المستدرک'' ج ۲ص ۱۶۳ سے نقل کی گئی ہے۔جس کا ترجمہ یہ ہے:

حضرت ام المؤمنین عائشہ روایت کرتی ہیں کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: اپنی اولاد کے لئے رشتہ پسند کرو۔خود بھی کفو میں نکاح کرو اور کفو میں رشتہ دو۔عکرمہ بن ابراہیم نے بھی اس حدیث کو روایت کیا۔ہر چند کہ حاکم نیشاپوری نے اس کو صحیح قرار دیا لیکن تصحیح حدیث میں حاکم کا تساہل مشہور ہے۔علامہ ذہبی لکھتے ہیں یہ حدیث حارث سے مروی ہے اور وہ متہم ہے اور عکرمہ نے اس کی متابعت کی ہے اور اس کو محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے۔(شرح صحیح مسلم از سعیدی ج ۳ص ۹۸۱)

ان دونوں احادیث پر سعیدی صاحب اپنا فیصلہ یوں سناتے ہیں'' یہ وہ دونوں ضعیف الاسناد احادیث مرفوعہ ہیں جن پر کفو کے اس عظیم الشان مسئلہ کی بنیاد رکھی گئی ہے۔'' اس کے بعد انہوں نے مندرجہ بالا عنوان باندھا اور پھر فنی حیثیت کو ان الفاظ سے بیان کیا ہے۔

''صاحب ہدایہ نے اعتبار کفو کے لئے جو حدیث پیش کی ہے وہ پہلی حدیث ہے یعنی حضور ﷺ نے فرمایا کہ عورتوں کا نکاح صرف ان کے کفو میں کیا جائے۔حافظ ذہبی اس حدیث کی سند پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں ایک راوی مبشر بن عتیک ہے۔دار قطنی نے کہا کہ مبشر بن عتیک متروک الحدیث ہے اس کی حدیث کا کوئی متابع نہیں ہے۔امام احمد بن حنبل نے کہا کہ مبشر بن عتیک کی روایات جھوٹی اور موضوع ہوتی ہیں۔ابن حبان نے کہا کہ یہ ثقات سے موضوعات روایت کرتا ہے۔سوائے اظہار تعجب کے اس کی حدیث کو کتاب میں لکھنا جائز نہیں۔عقیلی نے بھی امام احمد بن حنبل سے نقل کیا کہ اس کی احادیث موضوعہ ہیں۔بیہقی نے کہا کہ کفو کے بارے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں ان میں سے اکثر حجت نہیں۔ان روایات میں حضرت علی کی یہ روایت ''ثلاثة لا توخرها. وفيه الايم اذا وجدت كفوا یعنی تین چیزوں میں تاخیر نہ کرنا اور اس میں یہ بھی ہے کہ غیر شادی شدہ عورت کا کفول جائے تو اس کے نکاح میں تاخیر مت کرو''۔اس حدیث کو ترمذی نے روایت کرکے کہا ''ما اراه اسناده متصلا میرے خیال میں یہ حدیث منقطع ہے''۔حاکم نے اس حدیث کو روایت کرکے کہا کہ امام بخاری اور مسلم نے اسے روایت نہیں کیا لیکن یہ حدیث صحیح ہے۔صاحب ہدایہ نے بھی اس حدیث سے کفو کے اعتبار ہونے پر استدلال کیا ہے۔ابن جوزی نے کفاءت کے اعتبار پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے'' تخيروا لنطفكم وانكحوا الاكفاء۔اپنی اولاد کے لئے رشتوں کو پسند کرو اور کفو میں ان کا نکاح کرو''۔یہ حدیث جتنی اسانید سے مروی ہے وہ سب ضعیف ہیں۔حافظ ذہبی کی ایک بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اعتبار کفو کے سلسلہ میں حضرت علی کا یہ اثر سند صحیح سے مروی ہے'' تین چیزوں میں تاخیر مت کرو جب غیر شادی شدہ لڑکی کا کفول جائے اس کے نکاح میں تاخیر مت کرو۔''(شرح صحیح مسلم از سعیدی ج ۳ص ۹۸۱۔۹۸۲)

کفو کے معتبر ہونے کے بارے میں پہلی حدیث جو پیش کی جاتی ہے وہ مبشر بن عتیک راوی کی وجہ سے ضعیف ہے۔دوسری حدیث کا ایک راوی حارث متہم ہے۔اسے بھی محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے اور تیسری روایت حضرت علی المرتضی کا اثر چونکہ متصل

الاسناد نہیں لہٰذا یہ بھی ضعیف ٹھہرا۔ انہی روایات پر کفو کے اعتبار کا دار و مدار تھا جو قابل استدلال نہیں ہیں لہٰذا کفو کا معتبر ہونا بھی قابل اعتبار نہیں۔

فنی حیثیت کو مکر و فریب کے فن سے آراستہ کیا گیا

تخیروا لنطفکم وانکحوا الاکفاء یہ وہ روایت ہے جس کی سعیدی صاحب ''فنی حیثیت'' ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ ''اس میں حارث نامی راوی متہم ہے اور عکرمہ نے اس کی متابعت کی ہے اور اس کو محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے۔ اس کی تمام اسانید ضعیف ہیں۔''

ہم اس فنی حیثیت کو فن رجال کے ماہرین کے سامنے پیش کرتے ہیں تاکہ قارئین کرام کو معلوم ہو جائے کہ اس حدیث کی فنی حیثیت وہی ہے جو سعیدی صاحب نے بیان کی، یہ ان کا اپنا فن تھا اور محققین احناف کچھ اور کہتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

قلت اخرجه الحاكم في المستدرك في النكاح كذالك وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه انتهى والمصنف استدلال بهذاالحديث على اعتبار الكفاءة ولم يتعرض لاشتراطها ولاذكر الخلاف فيه والحديث ظاهر في اشتراطها قال البيهقي في المعرفة قال الشافعي واصل الاكفاءة مستنبط من حديث بريرة لانه عليه السلام انما خيرها لان زوجهالم يكن كفوا انتهى. واستدل ابن جوزى في التحقيق على اشتراطها بحديث عائشة عنه عليه السلام قال تخيروا لنطفكم وانكحوا الاكفاء وهذاروى من حديث عائشة و من حديث انس ومن حديث عمر بن الخطاب من طرق عديدة كلها ضعيفة استوفيناها والكلام عليهافى كتاب الاسعاف.

(نصب الرایہ ج ۳ ص ۱۹۷ کتاب النکاح فصل فی الکفاءۃ)

(علامہ زیلعی کہتے ہیں) میں کہتا ہوں کہ امام حاکم نے اسے مستدرک میں ذکر کیا اور کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور بخاری و مسلم نے اسے ذکر نہیں کیا اور مصنف نے اس حدیث سے نکاح میں کفو کے معتبر ہونے پر استدلال کیا ہے اور کفو کے شرط ہونے کی بات نہیں کی اور نہ ہی اس میں اختلاف کا ذکر کیا اور حدیث پاک کفو کے نکاح میں شرط ہونے پر ظاہراً دلالت کرتی ہے۔ بیہقی نے ''معرفۃ'' میں کہا امام شافعی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ کفو کا ہونا اس کی اصل حدیث بریرہ سے مستنبط ہے کیونکہ حضور ﷺ نے اسے اس لئے اختیار دیا تھا کہ اس کا خاوند اس کا ہم کفو نہ تھا۔ انتہیٰ۔ ابن جوزی نے ''التحقیق'' میں کفو کے شرط ہونے پر سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی مروی حدیث سے استدلال کیا ہے فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: اپنے نطفہ کے لئے اچھا رحم تلاش کرو اور کفو میں نکاح کرو اور یہ حدیث عائشہ، حدیث انس اور حدیث عمر بن خطاب رضی اللہ عنہم سے مختلف اسناد سے مروی ہے اور تمام روایات ضعیف ہیں۔ ہم نے کتاب ''اسعاف'' میں ان پر بھرپور گفتگو کی ہے۔

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث پاک کے بارے میں حوالہ بالا میں لکھا کہ یہ حدیث مختلف طرق سے مروی ہے جو سبھی ضعیف ہیں تو اس بارے میں اصول حدیث کا ایک اصل یہ ہے کہ ایک ضعیف حدیث جب مختلف طریقوں سے منقول ہو تو اس کا ضعف جاتا رہتا ہے لہٰذا یہ حدیث ''حدیث صحیح'' کے درجہ میں آجائے گی۔ دوسری بات یہ کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث بالاتفاق ضعیف نہیں کیونکہ حاکم نے اسے صحیح قرار دیا اور ابن جوزی ایسے ناقد نے جو تعدیل و جرح میں انتہائی سخت ہیں، اس حدیث سے نکاح میں کفو کا ہونا ''شرط'' قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ابن جوزی کے نزدیک یہ حدیث بالاتفاق ضعیف ہوتی تو اس سے کفو کا نکاح میں شرط ہونا استنباط نہ فرماتے۔

قارئین کرام! آپ نے دیکھا کہ سعیدی صاحب نے اسی حدیث عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو اپنے مفروضہ مقصد کے ثابت کرنے کے لئے کس طرح نا قابل عمل قرار دیا اور اس کی فنی حیثیت جو بیان کی اس میں کہاں تک صداقت ہے اور وہ کتنی حقائق پر مبنی ہے؟ بہر حال جس طرح انہوں نے اسے متروک اور نا قابل عمل قرار بنایا ان کے لئے تو ایسا کرنا مفید ہو سکتا ہے لیکن حقائق اس کے برعکس ہیں اور فقہائے احناف نے اسے قابل استدلال و حجت سمجھتے ہوئے اسی سے یہ مسئلہ اخذ فرمایا ہے کہ کفو کا ہونا نکاح میں شرط ہے۔

سیدنا حضرت علی المرتضٰی رضی اللہ عنہ کے اثر کے بارے میں سعیدی صاحب نے لکھا کہ اس کی اسناد چونکہ متصل نہیں ہیں لہٰذا عدم اتصال کی بناء پر یہ قابل حجت نہیں ہے۔ یہ بھی ان کی اپنی تحقیق ہے۔ حقیقت حال یہ ہے کہ اولاً اس اثر کا عدم اتصال متفق علیہ نہیں ہے اور ثانیاً اگر کوئی تابعی، کسی صحابی سے روایت کرے اور اس روایت کا اتصال ثابت نہ بھی ہو، پھر بھی وہ روایت "غیر معتبر" نہیں ہوتی۔ جیسا کہ اصول حدیث میں موجود ہے۔ حضرت علی المرتضٰی رضی اللہ عنہ کے اثر کے بارے میں "فتح الربانی" کی عبارت ملاحظہ ہو:

(والکفو) فی النکاح ان یکون الرجل مثل المراۃ فی الاسلام والحریۃ والصلاح والنسب والحسن والکسب (تخریجہ) (جہ، حب، ک وھذا) وقال ھذا حدیث غریب وما اری اسنادہ بمتصل واعلال الترمذی لہ بعدم الاتصال لانہ من طریق عمر بن علی ابیہ علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ قیل ولم یسمع منہ وقد قال ابو حاتم انہ سمع منہ فاتصل الاسناد وقد اعلہ الترمذی ایضا بجہالۃ سعید بن عبد اللہ الجہنی ولکنہ عدہ ابن حبان فی الثقات. (فتح الربانی تبویب مسند امام احمد حنبل شیبانی ج ۷، ص ۹۹ البادۃ الی تجہیز المیت وقضاء دینہ)

نکاح میں کفو کا مطلب یہ ہے کہ مرد اسلام، حریت، اصلاح اور حسن وکسب میں عورت جیسا ہو۔ اس حدیث کی تخریج ابن ماجہ، صحیح ابن حبان، حاکم نے مستدرک میں اور ترمذی نے کی ہے اور ترمذی نے اسے حدیث غریب کہا اور کہا کہ اس کی اسناد کو میں نے متصل نہیں پایا اور امام ترمذی نے اس کے عدم اتصال پر دلیل یہ پیش کی ہے کہ علی المرتضٰی کے صاحبزادے عمر جو اس حدیث کے راوی ہیں، ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کا حضرت علی المرتضٰی سے سماع ثابت نہیں۔ ابو حاتم نے کہا کہ ان کا سماع ثابت ہے لہٰذا یہ متصل الاسناد ہوئی اور دوسری دلیل امام ترمذی نے یہ دی کہ اس کا ایک راوی سعید بن عبداللہ جہنی مجہول ہے لیکن ابن حبان نے اسے ثقہ راویوں میں شمار کیا ہے۔

قارئین کرام! "فتح الربانی" کی درج بالا عبارت سے آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ حدیث علی المرتضٰی رضی اللہ عنہ بالاتفاق "غیر متصل" نہیں بلکہ عدم اتصال کی جو وجہ امام ترمذی نے بیان کی وہ خود کمزور ہے۔ آپ نے دیکھا کہ ان کی پہلی دلیل یہ تھی کہ علی المرتضٰی رضی اللہ عنہ کے عمر نامی بیٹے کا سماع ان سے ثابت نہیں لیکن ابو حاتم ایسے ناقد نے ان کا سماع تسلیم کیا اور متبادر الی الفہم بھی یہی ہے کہ بیٹا جب باپ سے کوئی بات نقل کرتا ہو تو اس نے یہ بات سنی ہوگی۔ بہر حال اتصال اور عدم اتصال میں سعیدی صاحب نے جو عدم اتصال کو ترجیح دی وہ لائق اعتبار نہیں۔ اسی طرح امام ترمذی کی دوسری دلیل ایک راوی سعید بن عبداللہ کے مجہول ہونے کی بناء پر تھی لیکن یہ بھی بالاتفاق مجہول نہیں کیونکہ جب ابن حبان نے ان کو ثقہ شمار کیا ہے۔ (تو جہالت بالاتفاق کے ہوتے ہوئے "ثقاہت" کا قول کیسے کیا جا سکتا ہے؟) مختصر یہ کہ حضرت علی المرتضٰی رضی اللہ عنہ کے مذکورہ اثر سے فقہاء احناف نے نکاح میں کفو کا ہونا شرط قرار دیا ہے۔ اس پر بہت سی اور احادیث اور آثار حجت ہیں لیکن سعیدی صاحب نے کفو کے غیر معتبر ہونے پر جو دو عدد احادیث اور ایک اثر پیش کیا وہ خود مختلف فیہ ہیں جس کی بناء پر قابل حجت نہیں۔

قارئین کرام! سعیدی صاحب کا کفو کے اعتبار پر صرف تین روایات کو ذکر کر کے یہ کہنا کہ اس مسئلہ پر صرف یہی تین روایات ہیں اور وہ بھی ضعیف الاسناد ہیں بلکہ یہاں تک کہ تمام روایات کو ضعیف الاسناد کہہ دیا یعنی ان کو ملی تو تین تھیں، وہ تو ان کے فن کے مطابق ضعیف ہو گئیں اور ان کے علاوہ جو نہ ملیں یا ذکر نہ کیں، ان کو اسی حکم میں داخل کر کے قارئین پر دھاک بٹھانے کی کوشش کی۔ یہ ان کی انتہائی زیادتی ہے۔ ہم اور سعیدی صاحب جب امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مقلد کہلاتے ہیں اور امام اعظم رضی اللہ عنہ نے کفو کے معتبر ہونے پر آخر احادیث سے استدلال کیا ہے اور مذکورہ احادیث کے راوی مبشر بن عتیک اور حارث وغیرہ کے بارے میں ہم ان سے دریافت کر سکتے ہیں کہ امام اعظم رضی اللہ عنہ کو یہ حدیثیں جب پہنچیں تو ان کے روایت کرنے والوں میں یہ حضرات بھی تھے۔ ان راویوں کا زمانہ تو امام صاحب کے دور کے بہت بعد کا ہے۔ روایات مذکورہ کو ان کی وجہ سے ضعیف الاسناد قرار دیا گیا جب یہ لوگ موجود نہ تھے، پیدا بھی نہیں ہوئے تھے تو بھی ان روایات کے مفہوم پر عمل ہوا اور وہ یہی عمل کہ نکاح میں کفاءت کا اعتبار ہے لہٰذا کفاءت کا اعتبار کرنا ان روایات کے پیش نظر اس وقت بھی تھا، جب یہ ضعیف راوی ابھی پیدا بھی نہ ہوئے تھے اس لئے ان ضعیف راویوں کی پیدائش سے قبل ان احادیث میں ضعف کیسے آ گیا؟ سعیدی صاحب کو یہ ثابت کرنا چاہیے تھا کہ روایت سرے سے ہی ضعیف الاسناد ہے اور یہ پوری محنت سے بھی ثابت نہ کر پائیں گے۔

گزشتہ سطور میں آپ سعیدی صاحب کا مؤقف پڑھ چکے ہیں اور ان کے بزعم ان کا مؤقف ظاہر الروایۃ کے مطابق ہے جسے انہوں نے علامہ شامی وغیرہ پر اعتراض کرتے ہوئے اختیار کیا تھا۔ اب احادیث کی فنی حیثیت بیان کرنے چلے تو ظاہر الروایۃ کو بھی پس پشت ڈال گئے۔ ظاہر الروایۃ امام محمد کی وہ تصانیف ہیں، جوان کی ثابت ہیں اگر ان میں کفو کے معتبر ہونے پر روایات مل جائیں تو پھر از راہ انصاف ان سے امید کی جا سکتی ہے کہ وہ دورخی چھوڑ کر ایک مضبوط مؤقف پر آ جائیں گے۔ مسئلہ کفو کے معتبر ہونے پر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایات ذکر فرمائیں جن میں ضعف کا احتمال نہیں ہے۔ کتب ظاہر الروایۃ سے چند روایات پیش خدمت ہیں:

محمد عن يعقوب عن ابى حنيفة رضى الله قال قريش بعضهم اكفاء لبعض والعرب بعضهم اكفاء لبعض ومن كان له ابوان فى الاسلام فصاعدا من الموالى فهم اكفاء ولا يكون كفوا فى شىء ان لم يجد مهرا ولا نفقة. (جامع الصغیر امام محمد ص ۱۴۰ باب فی الاکفاء مطبوعہ دار القرآن کراچی پاکستان)	امام محمد کہتے ہیں کہ مجھے یعقوب نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے بیان کیا فرمایا: کہ قریش بعض ان کے بعض کے لئے کفو ہیں اور عرب بعض، بعض کے لئے کفو ہیں اور جس شخص کے والدین یا اس سے زائد لوگ موالی میں سے مسلمان ہوں وہ بھی کفو ہیں اور اگر مرد حق مہر اور نان ونفقہ نہیں پاتا تو اس کا اور عورت کا کفو نہیں ہو سکتا۔

قارئین کرام! کفو کے معتبر ہونے پر سعیدی صاحب نے جن احادیث کو منتخب کیا چونکہ ان میں کچھ قیل وقال تھی اس لئے اپنا مؤقف وہ انہی سے ثابت کر سکتے تھے۔ کفو کے بارے میں جامع الصغیر کی مذکورہ روایت اس کتاب سے نقل کی گئی ہے جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی یقینی تصنیف ہے اور اسے تمام نے ظاہر الروایۃ میں شامل مانا ہے۔ اگر مسئلہ کی صحیح تحقیق اور اس بارے میں روایات کی صحیح فنی حیثیت معلوم کرنا ہوتی تو یہ روایت بھی سامنے رکھی جاتی۔ روایت مذکورہ میں اگرچہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی اسناد ذکر نہیں فرمائیں لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ آپ نے یہ حدیث کسی صحابی سے یا تابعی سے لازماً سنی ہو گی اور ان کی ثقاہت یقینی او متفق علیہ ہے۔

محمد قال اخبرنا ابو حنيفة عن رجل عن عمر ابن الخطاب رضى الله عنه انه قال لامنعن	امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے اور اس شخص نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ

فروج ذوات الاحساب الا من الاکفاء قال محمد وبهذا ناخذ اذا تزوجت المراة غیر کفو فرفعها ولیها الی الامام فرق بینهما وهو قول ابی حنیفة رحمة الله علیه.

(کتاب الآثار تصنیف امام محمد ص ۹۵ باب تزوج الاکفاء مطبوعہ کراچی)

سے بیان کیا فرمایا کہ ہم ضرور بالضرور حسب ونسب والی عورتوں کو بغیر کفو کے نکاح کرنے سے روکیں گے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مسلک ہے۔ جب کوئی عورت بغیر کفو میں شادی کر لیتی ہے پھر اس کا ولی اس کو قاضی یا امام کے پاس لے گیا تو قاضی ان دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

یہ روایت بھی سعیدی صاحب چھوڑ گئے۔ ظاہر الروایۃ کی کتاب سے ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ ایک واسطہ سے اسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بیان فرما رہے ہیں جس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ وہ شخص مجہول کوئی تابعی ہے اور قرون فاضلہ کا کوئی راوی ہے۔ اگر مجہول بھی ہو تو اس کی بنا پر روایت کو یہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ یہ حدیث حجت نہیں ہے۔ احناف کا قاعدہ ہے "والمجهول فی القرون الفاضلة حجة عندنا قرون فاضلہ میں مجہول ہمارے احناف کے نزدیک حجت ہے"۔

اس کتاب الآثار کی روایت کو امام محمد اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما نے اپنا مسلک قرار دیا۔ اب سعیدی صاحب امام صاحب کے مسلک کو نہیں مان رہے تو معلوم ہوا کہ نکاح میں کفو کا اعتبار امام اعظم اور امام محمد کے نزدیک مسلم ہے۔ ان کے مسلک کو چھوڑ کر کفو کو اصلاً نامعتبر کہنا ایک مجتہدانہ نظریہ ہے جس سے سعیدی صاحب اپنے اجتہاد کو ان کے مقابلہ میں قوی قرار دے کر کفو کا مطلق انکار کر رہے ہیں۔

ولو اسلم هذا التغلبی المعتق فتزوج عربیا من بنی تغلب لم یجر علیها رق فلم یکن کفوا لها وللاولیاء ان یفرقوا بینهما.

(زیادات الزیادات ص ۱۱۸ المکتبۃ المدینۃ لاہور)

اگر کوئی آزاد شدہ تغلبی اسلام لے آیا پھر اس نے ایک تغلبیہ عورت سے شادی کر لی جو کبھی لونڈی نہ رہی تو وہ اس عورت کا کفو نہیں اور عورت کے اولیاء کو حق ہے کہ ان دونوں کے درمیان تفریق کروا دیں۔

ان من جری علیه الرق من بنی تغلب لیس بنظیر لمن لم یجر علیه الرق. (زیادات الزیادات ص ۱۱۸)

بنی تغلب میں سے جو کبھی غلام رہا ہو وہ اس تغلبی کا کفو نہیں ہو سکتا جو کبھی بھی غلام نہ رہا ہو۔

نوٹ: "زیادات الزیادات" کی مذکورہ عبارت کے تحت علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا: "لانه لما جری علیه حکم رق صار حکمه حکم المولی والمولی لا یکون کفوا للعربی کیونکہ جب اس تغلبی پر غلامی کا حکم لگا تو اس کا معاملہ غلام کا سا ہو گیا اور غلام خالص عربی کا کفو نہیں ہو سکتا"۔

کفو کے معتبر ہونے پر ایک حدیث صحیح اور ایک اثر صحیح

قال عمر رضی الله عنه لاینبغی لذوات الاحساب تزوجهن الا من الاکفاء (قال الشیخ) رحمة الله علیه وقد جعل الشافعی رحمة الله علیه المعنی فی اشتراط الولاء فی النکاح کیلا تضیع المراة نفسها (ء) فقال لا معنی له اولی به من ان لا تزوج الا کفوا.

(بیہقی ج ۷ ص ۱۳۳ کتاب النکاح باب اعتبار الکفاءۃ)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: صاحب نسب عورتوں کو اپنے کفو میں ہی شادی کرنی چاہیے۔ شیخ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے نکاح میں ولایت کی شرط اس لئے لگائی تا کہ عورت اپنے آپ کو ضائع نہ کر بیٹھے۔ فرمایا اثر کا معنی صرف یہی ہے کہ صرف کفو میں ہی شادی کریں۔

عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله ﷺ العرب بعضها اکفاء لبعض والموالی بعضهم اکفاء لبعض رواه البزار وفیه سلیمان بن ابی الجون ولم اجد من ذکرہ وبقیة رجاله رجال الصحیح. وعن سلمان الفارسی قال نهانا رسول الله ﷺ ان ننکح نساء العرب رواه الطبرانی فی الاوسط وله فی الکبیر نفضلکم بفضل رسول الله ﷺ یعنی العرب لاننکح نساء کم ورجال الکبیر ثقات. ومن الثابت البنانی ان ابا الدرداء ذهب مع سلمان الفارسی یخطب امراة من بنی لیث فدخل فذکر فضل سلمان سابقته واسلامه وذکرانه یخطب الیهم فتاتهم فلانة فقالوا اما سلمان فلا نزوجه ولکنا نزوجک فتزوجها ثم خرج فقال انه قد کان شیء وانی استحی ان اذکرلک ماذاک فاخبره ابو الدرداء بالخبر فقال سلمان انا احق انا استحیی منک ان اخطبها وکان قد قضاها لک رواه الطبرانی ورجاله ثقات الا ان ثابتا لم یسمع من سلمان ولا من ابی الدرداء.

(مجمع الزوائد ج ۴ ص ۲۷۵ باب الکفاءت مطبوعہ بیروت)

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: عرب بعض، بعض کے کفو ہیں اور غلام آپس میں کفو ہیں۔ اسے بزار نے روایت کیا۔ اس کی سند میں سلیمان بن ابی الجون راوی کا مجھے کہیں اتہ پتہ نہیں ملتا۔ اس کے علاوہ بقیہ تمام راوی حدیث صحیح کے راوی ہیں۔ سلمان فارسی کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ہمیں عربی عورتوں سے شادی کرنے کی ممانعت کر دی تھی۔ اسے طبرانی نے اوسط میں ذکر کیا ہے اور طبرانی نے کبیر میں ان الفاظ میں اسے روایت کیا کہ ہم عربیوں کو اپنے اوپر اس لئے فضیلت دیتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ افضل ہیں۔ یعنی عربی عورتوں سے ہم نکاح نہیں کریں گے۔ اس کے راوی ثقہ ہیں۔ ثابت بنانی بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابو درداء، جناب سلمان فارسی کے ساتھ بنولیث کی ایک عورت سے شادی کے لئے گئے، اندر گئے اور گھر والوں سے حضرت سلمان فارسی کی سبقت فی الاسلام وغیرہ خوبیاں بیان کیں اور فرمایا کہ وہ تم سے فلاں نوجوان عورت کا رشتہ مانگتے ہیں۔ ان لوگوں نے کہا سلمان کو تو ہم رشتہ نہیں دیں گے ہاں تم کر سکتے ہو تو حضرت درداء نے شادی کر لی پھر باہر تشریف لائے اور فرمانے لگے کچھ بات چیت ہوئی لیکن آپ کو بتانے سے مجھ کو شرم آتی ہے۔ سلمان فارسی نے کہا بتا دو کوئی حرج نہیں تو حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ نے بات بتائی۔ سلمان فارسی بولے کہ حق میرا بنتا ہے کہ میں تم سے شرم کروں کہ میں نے اس عورت سے رشتہ کرنا چاہا حالانکہ وہ تیری قسمت میں تھی۔ اسے طبرانی نے روایت کیا اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ مگر ثابت بنانی نے نہ تو سلمان فارسی اور نہ ہی ابو درداء سے سماع کیا۔

قارئین کرام! ''مجمع الزوائد'' کی تین احادیث آپ نے ملاحظہ فرمائیں۔ ان کے تمام راوی ثقہ ہیں اور جو ان پر جرح کی گئی ہے وہ ایسی نہیں کہ ان احادیث کی صحت پر اثر انداز ہو اور احادیث مذکورہ قابل استدلال نہ رہیں۔ طبرانی کی کبیر والی روایت جرح سے خالی ہے اور اس کے بعد والی تیسری حدیث بھی صحیح ہے۔ صرف یہ بات ہے کہ تابعی حضرت ثابت بنانی کا صحابی (سلمان فارسی، ابو درداء) سے سماع ثابت نہیں لیکن یہ صحت حدیث کے لئے مضر نہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات جو کہ ظاہر الروایۃ کہلاتی ہیں اور بکثرت احادیث صحیحہ اور آثار اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ نکاح میں کفاءت کا اعتبار ضروری ہے۔ ان تصریحات ونصوص کے ہوتے ہوئے اگر علامہ غلام رسول سعیدی صاحب مصر ہیں کہ نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں تو یہ ان کا اپنا اجتہادی اختراع ہے۔ جس کا ائمہ مجتہدین اور فقہائے احناف سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بانی مسلک حنفی اور آپ کے شاگردان رشید کا مسلک جو ظاہر الروایۃ سے معلوم ہوا وہ یہ ہے کہ نکاح میں کفو معتبر ہے اور اگر عورت کفو کا اعتبار کئے بغیر غیر کفو میں نکاح کر لیتی ہے تو اس کے اولیاء کو حق ہے کہ وہ قاضی سے درخواست کریں اور اس نکاح کو فسخ کروادیں۔ اسی مسئلہ سے سعیدی صاحب نے اپنے قارئین کو یہ بتانے کی کوشش کی کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک نکاح میں کفو اصلاً معتبر نہیں ہے پھر اپنی اس نئی تحقیق کے آخر میں لکھا ''اس مسئلہ کی تحقیق میں ان صفحات پر جو سیاہی خرچ ہوئی ہے، وہ یقیناً میرے گناہوں کی سیاہی سے کم ہے۔ مگر اللہ کے عفو و کرم کا یہ اسلوب اور طریقہ ہے کہ وہ نیکی کے ایک قطرہ سے گناہوں کی اتنی سیاہی دھو ڈالتا ہے کہ جس کے دھونے کے لئے سمندروں کا تمام پانی بھی ناکافی ہوتا ہے۔'' اس عبارت سے انچتی سادگی کو مؤثر کرنے کی لطافت اس قاتل کی طرح ہے جو قتل کر کے سجدہ میں گر کر رو رہا ہو اور اپنے گناہوں کی سیاہی کو دھونے کے لئے نہیں بلکہ لوگوں کو دکھلاوے کے لئے ایسا کر رہا ہو۔ سعیدی صاحب نے اپنے امام اور اپنے مسلک نہیں نہیں ائمہ اربعہ بلکہ احادیث و آثار صحیحہ کی مخالفت میں جو تحقیق کی ہے سے وہ اپنی ایسی نیکی بتا رہے ہیں جو تمام گناہوں کو دھو ڈالے گی جن کے دھونے کے لئے تمام سمندروں کا پانی بھی کافی نہیں تھا۔ افسوس صد بار افسوس! احادیث کی مخالفت، آثار کی تردید اور اپنے مسلک پر تیشہ زنی کو کس سادگی کے ساتھ عظیم نیکی کہا جا رہا ہے اور لوگوں کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کے برابر ہے۔ اللہ تعالیٰ حق کو حق کہنے کی توفیق عطا فرمائے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

سعیدی صاحب کی اعلیٰ حضرت سے عقیدت اور مخالفت کی جھلک

سعیدی صاحب نے اعلیٰ حضرت مولانا الشاہ احمد رضا خان بریلوی قدس سرہ کے بارے میں ایک رسالہ لکھا جس کا نام ''فاضل بریلوی کا فقہی مقام'' ہے۔ اس رسالہ سے چند عبارات ہم نقل کرتے ہیں جس سے سعیدی صاحب کے نزدیک اعلیٰ حضرت کا فقہی مقام معلوم ہو جائے گا۔

فقہ اصولیین کے آئینہ میں

اصولیین کی تعریف کے اعتبار سے فقہ کی تعریف صرف مجتہدین پر لازم آتی ہے۔ ہم اعلیٰ حضرت کے بارے میں اجتہاد مطلق کا دعویٰ تو نہیں کرتے لیکن یہ بات یقینی طور پر کہی جا سکتی ہے کہ اعلیٰ حضرت کی شخصیت میں واضح طور پر اجتہاد کی جھلک نظر آتی ہے۔ آپ نے بے شمار ایسے قواعد مقرر فرمائے اگر وہ سیدنا ابوحنیفہ کے سامنے پیش کئے جاتے تو وہ یقیناً ان کی تحسین فرماتے۔ آپ نے متعدد ضوابط ارقام فرمائے جو کتب فقہ میں کہیں نہیں ملتے لیکن ان کا وجود ناگزیر ہے کیونکہ فقہ کی بے شمار جزئیات اپنے انطباق کے لئے ان قواعد کی مرہون منت ہے۔ ہم انشاء اللہ اس مضمون میں ان قواعد و ضوابط کی نشاندہی کریں گے کیونکہ اعلیٰ حضرت الشاہ احمد رضا خاں صاحب نے ان تمام قواعد کا کتاب و سنت سے اقتباس کیا ہے اس لئے یہ بات بلاخوف کہی جا سکتی ہے کہ اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی کی شخصیت اجتہادی شان کی حامل تھی۔ (مقالات سعیدی ص ۶۴۱۔۶۴۲)

عبارت مذکورہ اس بات کی صاف صاف خبر دیتی ہے کہ سعیدی صاحب کے نزدیک اعلیٰ حضرت یقیناً اجتہادی صلاحیت و بصیرت کے حامل تھے کیونکہ آپ نے قرآن و حدیث سے بہت سے ایسے قواعد و ضوابط کا استنباط فرمایا جو ناگزیر تھے۔ اگرچہ بقول سعیدی صاحب آپ کو مجتہد مطلق تو نہیں کہا جا سکتا لیکن مجتہد فی الشرع کی تعریف ان پر منطبق ہوتی ہے۔ مجتہد فی الشرع کی تعریف خود سعیدی صاحب اپنے مقالات میں ص ۶۵۲ پر یہ کرتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو قواعد و اصول مقرر فرماتے ہیں اور احکام فرعیہ کو اصول اربعہ سے مستنبط کرتے ہیں۔ یہی خوبی اور وصف سعیدی صاحب نے اعلیٰ حضرت کا بیان کیا لہٰذا معلوم ہوا امام اہلسنت مولانا الشاہ احمد رضا خاں صاحب قدس سرہ اول درجہ کے فقہاء کرام میں سے ہیں اور مجتہد فی الشرع کے درجہ پر فائز ہیں۔

ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء

دین پر بصیرت

دین عقائد اور اعمال کا نام ہے اور اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی رحمۃ اللہ علیہ ان دونوں پر مجددانہ بصیرت رکھتے تھے۔ چنانچہ آپ کے زمانہ میں جن عقائد و اعمال پر زائغین اور مبتدعین کے زیغ اور بدعت کی دھند چھا گئی تھی، آپ نے علم ربانی اور نور یزدانی کی فیض آفرینیوں اور ضیاء پاشیوں سے اس دھند کو زائل کر کے حق کو صیقل کر دیا۔ (مقالات سعیدی ص ۶۴۸)

سبحان السبوح، توحید ایمان، حسام الحرمین، الکوکبۃ الشہابیہ، خالص الاعتقاد، انباء المصطفیٰ، تجلی الیقین اور اعمال صالحہ کے اعمال کے لئے فتاوٰی رضویہ کی بارہ جلدیں آپ کی مجلدانہ بصیرت پر شاہد عادل ہیں۔ اعلیٰ حضرت مجدد دین وملت کی شان کا اندازہ ایک مثال سے کیا جا سکتا ہے۔ استحالہ کذب پر تمام متقدمین علماء نے پانچ دلیلیں ارقام فرمائیں اور اکیلے اعلیٰ حضرت نے اصل مسئلہ پر پچیس دلیلیں بیان فرمائیں۔ چنانچہ ''سبحان السبوح'' کے ص ۱۵ پر تحریر فرماتے ہیں کہ فقیر غفر اللہ تعالیٰ بتوفیق مولا سبحانہ وتعالیٰ ان مختصر سطور میں بلحاظ ایجاز کذب باری اسمہ کے محال صریح پر اور تو ہم امکان کے باطل قبیح ہونے پر صرف تین دلیلیں ذکر کرتا ہے۔ جن میں سے پانچ اولیٰ کلمات طیبات ائمہ کرام عظام علیہم رحمۃ الملک المنعام میں ارشاد و انعام ہوئیں اور باقی پچیس باری اعز و اجل کے فیوض ازل سے ادنیٰ قلب پر القا کی گئیں۔ (مقالات سعیدی ص ۶۴۸)

فقہی مباحث میں جو طبعی اور ریاضی کے مسائل آ گئے ان پر ایسے اچھوتے انداز میں بحث کی ہے کہ فارابی اور شیخ بھی دبے ہوئے نظر آتے ہیں۔ انصاف اور دیانت کی نظر سے دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ اعلیٰ حضرت نے فقہ میں وہ مقام حاصل کیا، جس کی نظیر صدیوں پیچھے نہیں ملتی۔ (مقالات سعیدی ص ۶۶۸)

مذکورہ چار عدد عبارات کا خلاصہ یہ کہ:

(۱) ''مجتہد فی الشرع'' کی تعریف آپ پر منطبق ہوتی ہے لہٰذا مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی المسائل آپ یقیناً ہیں۔

(۲) عقائد اور اعمال دونوں میں مجددانہ بصیرت رکھتے ہیں اور ان میں تجدید کی صلاحیت بدرجہ اتم موجود تھی۔

(۳) جزئیات میں آپ کی فضیلت ایسی کہ متقدمین میں صدیوں پیچھے تک کوئی آپ سا نظر نہیں آتا۔

(٤) اللہ تعالیٰ نے مسائل واصول کے ضمن میں آپ کو حل کرنے کے لئے نور بصیرت اور علم ربانی سے نوازا۔

اس مختصر تعریفی تعارف کے بعد قارئین کرام سمجھ چکے ہوں گے کہ اعلیٰ حضرت کی شخصیت کی یہ تعریف سعیدی صاحب سے ہم نے نہیں کروائی بلکہ یہ ان کے اپنے مطالعہ اور اعلیٰ حضرت کی کتب بینی کا حاصل ہے۔ مسئلہ زیر بحث چونکہ عقائد سے متعلق نہیں بلکہ ایک فقہی جزئی ہے اور فقہی عملی جزئیات کے بارے میں اعلیٰ حضرت کے فتاوٰی کی سعیدی صاحب سے آپ تعریف سن چکے ہیں لہٰذا اس نابغہ روزگار، مجتہد فی الشرع کے اوصاف کا حامل اور عقائد و اعمال کا مجتہد سنیے اس مسئلہ کفو کے بارے میں کیا فرماتا ہے۔

وباللہ التوفیق

مسئلہ: ایک شخص کا فرمان ہے: سید آل نبی کی دختر ہر ایک کو پہنچ سکتی ہے یعنی مسلمان سے عقد جائز ہے۔ دوسرے نے جواب دیا اگر جاروب کش مسلمان ہو جائے تو بھی جائز ہے؟ اس نے جواب دیا۔ کچھ مضائقہ نہیں۔

جواب: شخص مذکور جھوٹا کذاب اور بے ادب گستاخ ہے۔ سادات کرام کی صاحبزادیاں کسی مغل پٹھان یا غیر قریشی شیخ مثلاً انصاری کو بھی نہیں پہنچ سکتیں، جب تک کہ وہ عالم دین نہ ہوں۔ اگر چہ یہ قومیں شریف گنی جاتی ہیں مگر سادات کا شرف اعظم و اعلیٰ ہے اور غیر قریش، قریش کا کفو نہیں ہو سکتا تو رذیل قوم والے معاذ اللہ کیونکر سادات کے کفو ہو سکتے ہیں؟ یہاں تک کہ اگر بالغہ سیدزادی خود اپنا نکاح اپنی مرضی سے کسی مغل پٹھان یا انصاری شیخ غیر عالم دین سے کرے گی تو نکاح سرے سے ہوگا ہی نہیں۔ جب تک اس کا ولی پیش

از نکاح مرد کے نسب پر مطلع ہو کر صراحۃً اپنی رضا مندی ظاہر نہ کر دے اور اگر نابالغہ ہے تو اس کا نکاح باپ دادا کے سوا کوئی ولی اگرچہ حقیقی بھائی، ماں ایسے شخص سے کر دے وہ بھی محض باطل اور مردود ہوگا اور باپ دادا بھی ایک ہی بار ایسا نکاح کر سکتے ہیں۔ دوبارہ اگر کسی دختر کا نکاح ایسے شخص سے کریں گے تو ان کا کیا ہوا نکاح باطل ہو جائے گا۔" کل ذالک معروف فی کتب الفقه کدر المختار وغیرہ من 'الاسفار وقد فصلنا القول فیه فی فتاوٰنا یعنی یہ تمام مذکورہ صورتیں کتب فقہ میں مشہور ہیں جیسا کہ درمختار وغیرہ عظیم کتابوں میں ہے اور ہم نے اس کی مکمل تفصیل اپنے فتاوٰی میں کر دی ہے"۔

(فتاوٰی رضویہ ج ۵ کتاب النکاح ج ۲ ص ۸۷ ا مکتبہ نبویہ لاہور)

اعلیٰ حضرت قدس سرہ العزیز کی مذکورہ عبارت فتوٰی سے چند باتیں زیر بحث مسئلہ کے متعلق معلوم ہوئیں۔

(۱) سیدزادی کا نکاح جاروب کش مسلمان سے جائز کہنے والا، کذاب، بے ادب اور گستاخ ہے۔

(۲) اگر سیدزادی اپنی رضا و رغبت سے غیر کفو میں نکاح کر لیتی ہے اور اس کا خاوند عالم دین نہیں تو نکاح سرے سے باطل ہوگا۔

(۳) غیر قریش، قریش کا کفو نہیں۔

(٤) نابالغہ سیدزادی کا نکاح صرف باپ یا دادا ایک مرتبہ غیر کفو میں کر سکتے ہیں۔ دوبارہ یہ بھی کریں گے تو نکاح باطل ہوگا۔

ان چار باتوں کو بار بار پڑھیں اور پھر ان باتوں کے قائل اعلیٰ حضرت عظیم المرتبت کا مقام جو سعیدی صاحب نے تسلیم کیا۔ اسے سامنے رکھ کر فیصلہ کریں کہ سعیدی صاحب کا مؤقف "نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں۔" کہاں تک حقیقت پر مبنی ہے؟ اعلیٰ حضرت ایسے قائل کو کذاب، بے ادب اور گستاخ فرما رہے ہیں یا تو اعلیٰ حضرت کے فقہی اور تجدیدی مقام کو صحیح قرار دے کر سعیدی صاحب خود اعلیٰ حضرت کے بقول مذکورہ تین اوصاف کے موصوف ہوں گے یا پھر خود اپنے آپ کو اعلیٰ حضرت سے بلند و بالا مقام پر فائز سمجھتے ہیں اور اعلیٰ حضرت کی تحقیق کو غلط اور ناقص قرار دے کر احناف کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ جو کچھ میں نے نچوڑ نکالا وہ درست ہے لیکن پھر مصیبت یہ آ پڑے گی کہ جب کئی صدیوں سے اعلیٰ حضرت ایسی شخصیت نظر نہ آئی تو یہ شخصیت جو ان کی غلطیاں نکال رہی ہے، کہاں سے آ گئی؟ اس لئے نتیجہ یہی نکلے گا کہ سعیدی صاحب نے نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہ کر کے اپنے آپ کو ائمہ اربعہ اور اعلیٰ حضرت کا مدمقابل ٹھہرا لیا۔

مسئلہ: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ ہندہ نے اپنی دختر نابالغہ کا نکاح خالد کے ساتھ جو غیر کفو تھا لاعلمی میں کر دیا۔ بعد بلوغ زوجہ اور علم غیر کفو ہونے زوج کے زوجین میں نااتفاقی اور ہندہ بھی بعد علم کے نہایت ناراض ہے اور دختر کی مفارقت چاہتی ہے۔ مگر خالد محض ایذا رسانی کی وجہ سے اس کو طلاق نہیں دیتا۔ اس صورت میں نکاح فسخ ہو سکتا ہے کہ نہیں اور زوجہ مذکورہ کو نکاح ثانی کرنے کا اختیار ہے کہ نہیں؟ بینوا وتوجروا

جواب: سائل نے بعد استفسار اظہار کیا کہ عورت پٹھان ہے اور خالد قوم کا دھنہ ہے اور اس نے اپنے آپ کو پٹھان ظاہر کر کے براہ فریب نکاح کر لیا۔ منکوحہ مذکورہ کے بوقت نکاح باپ دادا کوئی نہ تھا۔ ہاں جوان بھائی موجود تھا مگر کسی وجہ سے جلسہ نکاح میں شریک نہ ہوا۔ نہ ماں نے اس سے اجازت لی پس صورت مستفسرہ میں شرعاً یہ نکاح ہوا ہی نہیں۔ فسخ کیسے کیا جائے؟ دختر ہندہ کو اختیار ہے کہ جس سے چاہے نکاح کرے۔ درمختار میں ہے: ان کان المزوج غیر الاب وابیه ولو الام لا یصح النکاح من غیر کفو اصلا وما فی صدر الشریعة صح ولهما فسخه وهم ردالمحتار میں زیر قول شارح تعتبر الکفاءة للزوم النکاح فرمایا: ای علی ظاهر الروایة ولصحته علی روایة الحسن المختارة للفتوی ۔ درمختار میں ہے: لو زوج الا بعد حال قیام الاقرب توقف علی اجازته ۔ بحرالرائق میں بحر الرائق ہے انهم قالوا کل عقد لا مجیزله حال صدوره فهو

باطل لا یتوقف۔ فتح القدیر سے ہے۔ مالا مجیزله ای ما لیس له من یقدر علی الا جازة یبطل . والله سبحانه وتعالی اعلم۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۵ کتاب النکاح ج ۲ ص ۱۷۸۔۱۷۹)

اعلیٰ حضرت کے اس فتویٰ کا حاصل یہ ہے کہ:

پٹھان عورت کا دھنہ قوم کے مرد سے (جو بظاہر پٹھان بنا ہوا تھا) باپ، دادا اور بھائی کی غیر موجودگی میں نکاح کر لینا اور ماں نے بھی اس لڑکی سے اجازت نہ لی۔ یہ نکاح سرے سے ہوا ہی نہیں کیونکہ بحوالہ ''درمختار'' باپ دادا کی عدم موجودگی میں غیر کفو میں اصلاً نکاح نہیں ہوتا۔ ''بحر الرائق'' میں ہے کہ نکاح کے ہوتے وقت وہ شخص وہاں موجود نہ ہو جو اس کی اجازت دینے کی از روئے شرع قدرت رکھتا ہے تو نکاح باطل ہے۔ معلوم ہوا کہ نکاح میں کفو کا اعتبار بہت ضروری ہے اور غیر کفو میں نکاح کرنے کے لئے باپ دادا کی رضامندی ضروری ہے یہ تو احناف کا مسلک ہے جسے اعلیٰ حضرت نے ذکر فرمایا اور ایک مؤقف سعیدی صاحب کا ہے کہ نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں۔

مسئلہ: زید حرامی ہے مگر مسلمان دیندار ہے۔ شرعاً اس کے لڑکا لڑکی سے نکاح والے اس کے لڑکا لڑکی سے نکاح کر سکتے ہیں کہ نہیں؟

جواب: نکاح میں کفاءت معتبر ہے اور کفاءت کا مدار عرف پر ہے اگر ان سے رشتہ باعث ننگ وعار ہو تو احتراز کیا جائے۔ خصوصاً دختر میں۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۵ کتاب النکاح ج ۲ ص ۱۸۷)

اعلیٰ حضرت نے کفو میں مزید وسعت کا ذکر فرمایا یعنی اگر قوم کا اختلاف نہ بھی ہو لیکن کوئی اور عیب موجود ہو جس کی وجہ سے عام لوگ ایسے شخص سے شادی کرنا یا اس کی کسی عورت سے شادی کرنا باعث ننگ وعار سمجھتے ہوں تو اس کی رعایت بھی کر لینی چاہیے یعنی ہم قوم ہونے کا تو اعتبار ہے ہی' اس کے اچھے اوصاف بھی کفو میں لئے جا سکتے ہیں تو معلوم ہوا کہ ہم قوم ہونے کے باوجود کسی عیب کی وجہ سے وہ کفو نہ رہا لہٰذا کفو کا نکاح میں اعتبار ضروری ہے۔

مسئلہ: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ ایک شخص نے ایک یتیم سید زادی لے کر پالی اور اسی نابالغی میں اس کا نکاح ایک پٹھان سے کر دیا۔ اس کا بالغ بھائی تھا' اسے اطلاع بھی نہ دی۔ بوجہ نابالغی رخصتی نہ ہوئی۔ اب وہ شخص مفقود الخبر ہے اور لڑکی بالغہ ہو گئی ہے۔ اس صورت میں وہ اپنا نکاح دوسری جگہ کر سکتی ہے یا نہیں؟ **بینوا وتؤجروا**

جواب: اگر یہ بیانات واقعی ہیں۔ وہ نکاح اصلاً نہ ہوا لڑکی کو اختیار ہے جس اچھی جگہ چاہے اپنا نکاح کر لے۔

(فتاویٰ رضویہ ج ۵ کتاب النکاح ج ۲ ص ۱۸۷)

مسئلہ: کیا فرماتے ہیں علمائے دین شرع متین اس مسئلہ میں کہ ہندہ کو یقین دلا کر کہا کہ تمہارا نکاح شوہر محمود جو نجیب الطرفین اور تمہارا کفو ہے' کر دیا گیا لیکن بعد نکاح ثابت ہوا کہ شوہر یعنی محمود غیر کفو ہے۔ اب ہندہ اور اس کے عزیز و اقارب اپنے کفو میں غیر کفو کا داخل ہونا عار سمجھتے ہیں اور ہندہ ایسے غیر کفو کو خود بھی شوہر بنانا ننگ وعار خاندان سمجھتی ہے۔ نیز اس کا اصل باپ یعنی زید بھی اس تعلق غیر کفوی سے ناراض ہے۔ پس ایسی حالت میں نکاح فسخ ہو سکتا ہے کہ نہیں۔ یا غیر کفو ہونے کی حالت میں نکاح فسخ ہی مانا جائے۔ ہندہ بالغہ ہے۔ **بینوا وتؤجروا**

جواب: جبکہ ہندہ بالغہ ہے اور نکاح غیر کفو سے ہوا اور زید پدر ہندہ نے قبل نکاح اسے غیر کفو جان کر اس سے نکاح کی اجازت نہ دی تو نکاح سرے سے ہوا ہی نہیں۔ فسخ کی کیا حاجت؟ درمختار میں ہے: **ویفتی فی غیر الکفو بعدم جوازہ اصلا بلا رضاء ولی بعد معرفته ایاہ** یعنی غیر کفو میں فتویٰ اصلاً ناجائز ہونے کا دیا گیا ہے جبکہ ولی اسے جانتا ہو کہ غیر کفو میں نکاح ہو رہا ہے اور وہ راضی نہ تھا۔ مگر غیر کفو کے معنی شرعی یہ ہیں کہ مذہب یا نسب یا پیشہ یا چال چلن میں ایسا کم ہو کہ اس کے ساتھ اس کا نکاح اس کے اولیاء کے لئے

واقعی باعث ننگ و عار ہو نہ کہ بعض جاہلانہ خیالات پر۔ بعض عوام میں دستور ہے کہ خاص اپنے ہم قوم کو اپنا کفو سمجھتے ہیں۔ دوسری قوم والے اگرچہ ان سے کسی بات میں کم نہ ہوں غیر کفو کہتے ہیں۔ اس کا شرعاً لحاظ جیسے شیخ صدیقی ہو وہ شیخ فاروقی کو اپنا کفو نہ جانے یا سید ہو اور وہ شیخ صدیقی یا فاروقی یا قریشی کو اپنا کفو نہ سمجھے۔ حالانکہ حدیث میں ہے **قریش بعضهم اكفاء بعض.** ردالمحتار میں ہے: ''**ولو تزوجت هاشمية قريشيا غير هاشمي لم يرد عقدها** یعنی اگر ہاشمیہ نے ایک قریشی غیر ہاشمی سے نکاح کیا تو یہ نکاح رد نہیں کیا جائے گا''۔ **واللّٰہ تعالٰی اعلم**۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۵ کتاب النکاح ج ۲ ص ۱۹۰)

غیر کفو ہونے کی وجہ سے اگر عورت کے والد یا عزیز و اقارب کو اس شادی سے ننگ و عار ہوتی ہے اور والد کی اجازت کے بغیر عورت نے یہ نکاح کر لیا تو اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ اس نکاح کو توڑنے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ یہ سرے سے ہوا ہی نہیں ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ نکاح میں کفو کا اعتبار ہے اور پھر آپ نے کفو کے بارے میں ایک عام غلطی کی نشاندہی فرمائی جس میں بہت سے نادان لوگ گرفتار ہیں۔ کفو کے معتبر ہونے پر حدیث پاک پیش فرمائی کہ قریش باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں۔

مسئلہ: زید نے اپنے آپ کو پٹھان ظاہر کیا اور بکر سے کہا کہ تو اپنی دختر کا نکاح میرے ساتھ کر دے۔ بکر نے اپنی دختر کا نکاح زید سے کر دیا۔ بعد نکاح ہو جانے کے بکر کو معلوم ہوا کہ زید قوم کا پٹھان نہیں ہے' دھوکہ دیکر نکاح کیا اور وہ قوم کا فقیر تکیہ دار قبرستان ہے کہ جس سے میرے خاندان میں حقارت ہوگی اور سخت بے عزتی ہوگی۔ بکر نے اپنی دختر کو رخصت کرنے سے انکار کر دیا اور بعد نکاح کے رخصت نہیں کی اور بکر قوم کا سید ہے؟

جواب: دختر بالغہ تھی یا نابالغہ' کیا عمر تھی' عارضہ ماہواری آتا تھا یا نہیں، بوقت نکاح دختر سے اذن لیا یا نہیں؟ سب حال مفصل لکھا جائے کہ سوال لائق جواب ہو۔

عالی جاہ! وقت نکاح دختر کی عمر تیرہ سال دو ماہ تھی' عارضہ ماہوراری آتا تھا' اذن لڑکی سے لیا گیا تھا لیکن اس نے جواب دیا میں کچھ نہیں جانتی۔ اس پر مجبوراً اس کی چچی نے اجازت دی۔ اجازت لڑکی کے باپ کی تھی بلکہ لڑکی کا باپ اور بھائی دونوں گواہ نکاح تھے فقط۔

جواب: صورت مستفسرہ میں ظاہر ہے کہ زید کسی طرح سادات تو سادات کسی مغل پٹھان کا بھی کفو نہیں ہو سکتا اور لڑکی بالغہ تھی اور اس نے اذن لینے پر لفظ یہ کہے کہ میں کچھ نہیں جانتی۔ ظاہر ہے کہ یہ صاف اذن نہیں بلکہ اس معاملہ میں اپنا دخل نہ دینا بحسب منطوق مستفاد ہوتا ہے اور کبھی بحسب قرینہ دوسروں کے اختیار پر چھوڑنا بھی مفہوم ہوتا ہے یعنی مجھے بحث نہیں تم جیسا جانو کرو۔ بر تقدیر دوم یہ نکاح دختر کی اجازت سے قرار پائے گا اور بالغہ جو ولی رکھتی ہے اپنا نکاح اگر غیر کفو سے کرے جس سے پیش از نکاح غیر کفو جان کر ولی نے صراحۃً اجازت نکاح نہ دی ہو، وہ نکاح محض باطل ہے۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۵ کتاب النکاح ج ۲ ص ۱۹۲-۱۹۳)

ہم نے اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی کے چھ عدد فتاویٰ من وعن نقل کئے۔ جو اردو میں تحریر ہیں اس لئے ہم ان پر مزید حاشیہ آرائی کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ ان تمام فتاویٰ سے صاف صاف ظاہر ہے کہ نکاح میں کفو کا اعتبار احناف کا مسلک ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسے اپنا اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک قرار دیا ہے۔ اس لئے سعیدی صاحب کی حقیت قدرے کمزور ہے اور مزید یہ کہ ایسا کرنے سے گناہوں کی مغفرت ہو جائے گی اور مخالفت میں جو سطور سیاہ کیں ان کی سیاہی گناہوں کو دھو ڈالے گی۔ بھلا سیاہی میں جب سیاہی ملے تو وہ اور سیاہ ہو جاتی ہے۔ ہم نے اختصار کے ساتھ مسئلہ کفو پر گفتگو کی۔ مقصد یہ تھا کہ سعیدی صاحب کے نئے اجتہاد اور اپنے ائمہ کی مخالفت پر لوگوں کو مطلع کیا جائے۔ ہماری ان چند گزارشات سے قارئین کرام صحیح مؤقف اور سعیدی مؤقف میں ضرور فرق جان چکے ہوں گے اور امید ہے کہ قارئین کرام آئندہ بھی سعیدی صاحب ایسے محققین کی انوکھی اور اچھوتی تحقیق کے

خدوخال جان لیا کریں گے۔ہم اس بحث کے آخر میں ابن حجر مکی کا ایک فتویٰ ذکر کرتے ہیں جس سے آل سادات کی عزت وعظمت واضح ہوتی ہے۔

ماالحكمة فى خصوص اولاد فاطمة بالشرف دون غيرهم من بناته ﷺ فاجاب بقوله الحكمة فى ذالك والله اعلم. مااختصت به فاطمة رضى الله عنها من المزايا الكثيرة على اخواتها منها ماورد ان الله زوجها لعلى كرم الله وجهه فى السماء قبل ان يتزوجها فى الارض ومنها تميزها عليهن بانها سيدة نساء اهل الجنة ومنها تميزها عليهن بتسميتها الزهراء اما لعدم كونها لا تحيض من غير علة فكانت كنساء الجنة واما كونها على الوان نساء الجنة اولغير ذالك وهذه المذكورات ونحوها مما امتازت به من الفضائل لا يبعدان تكون هى الحكمة فى بقاء نسلها فى العالم امنا له من عموم الفتن والمحن كما اخبر الصادق المصدوق ﷺ بذالك بانهم فى ذالك كالقران بقوله انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى لن تضلوا ما استمسكتم بهما ابدا واما الشرف الناشى عما فيهم من البضعة الكريمة فلا يختص باولاد الفاطمة فقد صرح المحققون بانه لوعاش نسل زينب عن ابى العاص او رقية او ام كلثوم من عثمان رضى الله عنهم لكان لهما من الشرف والسيادة ماالنسل فاطمة رضى الله عنها الم اذا تقرر ذالك ومن علمت نسبته الى ال البيت النبى والسر العلوى لايخرجه عن ذالك عظيم جنايته ولا عظم ديانته وصيانته ومن ثم قال بعض المحققين مامثال الشريف الزانى اوالشارب اوالسارق مثلا اذا اقمنا عليه الحد الا كامير اوسلطان تلطخت رجلاه بقذر فغسله عنهما بعض خدمته ولتدبرفى هذا المثال وحقق.

حضور ﷺ کی دوسری صاحبزادیوں کے مقابلہ میں سیدہ فاطمۃ الزہرا رضی اللہ عنہا کی شرافت کی کیا وجہ تخصیص ہے؟

اس کے جواب میں فرمایا: اللہ بہتر جانتا ہے۔وجہ یہ ہے کہ سیدہ فاطمۃ الزہرا رضی اللہ عنہا کو کچھ ایسی خوبیاں عطا فرمائی گئیں جو ان کی ہمشیرگان میں نہ تھیں۔ان میں سے ایک یہ ہے کہ ان کی شادی اللہ تعالیٰ نے حضرت علی المرتضیٰ کے ساتھ زمین سے پہلے آسمان پر کردی تھی۔دوسری یہ ہے کہ آپ جنتی عورتوں کی سردار تھیں۔تیسری یہ کہ ان کا نام زہرا رکھا گیا۔یہ نام یا تو اس لئے تھا کہ انہیں بیماری کی وجہ سے نہیں بلکہ قدرتی طور پر حیض نہ آتا تھا تو اس معاملہ میں آپ جنتی عورتوں کے مشابہ ہوگئیں یا پھر یہ نام اس لئے کہ آپ کا رنگ روپ جنتی عورتوں کا سا تھا۔وغیرہ ذالک اور ہم نے جو یہ فضائل بیان کئے ہیں اور اس جیسے دیگر مخصوص فضائل ان باتوں میں سے ایک ہو سکتے ہیں کہ جن کی وجہ سے سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کی نسل پاک کو کائنات میں باقی رکھا گیا ہو اور ہر قسم کے فتنوں اور تکالیف سے انہیں محفوظ رکھا گیا ہو جیسا کہ حضور ﷺ صادق ومصدوق نے اس کے بارے میں خبر دی جو قرآن کریم کی مانند ہے فرمایا: میں تم میں دو عظیم چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں۔اللہ کی کتاب اور اپنی عترت۔جب تک تم نے ان کو مضبوطی سے پکڑے رکھا تو کبھی بھی راہ راست سے نہیں بھٹکو گے۔رہا یہ شرف جو آپ کے جسم اقدس کا ٹکڑا ہونا سیدہ فاطمہ زہرا میں موجود ہے۔تو یہ معاملہ صرف حضرت فاطمہ کی اولاد کے لئے مخصوص نہیں۔محققین نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر سیدہ زینب کی ابوالعاص سے نسل اور سیدہ ام کلثوم اور رقیہ کی نسل حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے باقی رہتی تو ان کا شرف اور ان کی سیادت بھی وہی ہوتی جو سیدہ فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا کی نسل کیلئے ہے۔پھر جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی اور معلوم ہو جائے کہ کسی کی نسبت آل بیت نبی ﷺ کے ساتھ ہے اور اس عظیم خاندان سے تعلق ہے، تو وہ آدمی اگر بہت بڑی جنایت یا بہت بڑے گناہ اور بد دیانتی کا مرتکب بھی ہو جائے تو اس سے وہ

(فتاوٰی حدیثیہ ص ۲۴۲ امطبوعہ مصر مطلب، الحکمۃ فی خصوص اولاد فاطمہ مطبوعہ مصر)

آپ کی آل سے ہرگز ہرگز خارج نہیں ہوگا اسی لئے بعض محققین نے فرمایا کہ ایک شریف (سید) کو جب زنا یا چوری یا شراب خوری کی حد لگائی جاتی ہے تو وہ اس بادشاہ اور امیر کی مانند ہے جس کے پاؤں کیچڑ سے لت پت ہو گئے ہوں، یا گندگی سے آلودہ ہو گئے ہوں تو اس کے غلاموں میں سے کوئی غلام اگر انہیں دھوڈالتا ہے تو یہ اس کی خدمت ہوگی۔ جن محققین نے یہ کہا۔ انہوں نے نہایت سچی اور تحقیقی بات ارشاد فرمائی۔

لمحہ فکریہ

آپ نے مذکورہ حوالہ اس شخصیت کا پڑھا جو محدثین و محققین کا سرخیل ہے۔ ابن حجر مکی رحمۃ اللہ علیہ نے آل رسول کی جو شان بیان فرمائی، اس کو پڑھ کر یہی کہنا پڑے گا کہ سادات حضرات میں سے کوئی سید کتنا بڑا گناہ کیوں نہ کر لے اس کے باوجود وہ قابل احترام ہے کیونکہ گناہ کے ارتکاب سے اس کی وہ نسبت منقطع نہیں ہوتی جو سرکار دو عالم ﷺ کے ساتھ ہے۔ ہاں اگر سرے سے کوئی سید (معاذ اللہ) ایمان سے دستبردار ہو کر مرتد ہو جاتا ہے یا ایمان قبول ہی نہ کیا اور اسی حالت میں وہ مر گیا تو اب وہ جہنمی ہے۔ مؤمن سید لاکھ گنہگار سہی لیکن محترم رہے گا۔ سید پر کسی گناہ کی حد لگانے کو جس پیارے انداز سے اور جس ادب کو ملحوظ رکھ کر امام ابن حجر مکی نے بعض محققین کا قول پیش کیا ہے وہ واقعی ادب واحترام کی عظیم صورت ہے۔ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے کیچڑ صاف کرنے کی مثال کے بعد ایک اور مثال سے اس کو واضح فرمایا۔ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کا بیٹا نہایت بدکار، شرابی، زانی اور ہر عیب میں ملوث ہو، لیکن ہو مؤمن، تو اپنے والد کے انتقال کے بعد وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ اس کے گنہگار ہونے سے نسبت منقطع نہ ہوگی تو جس طرح یہاں گناہ نسبت کو ختم نہیں کرتے لوگ اسے مرنے والے کا بیٹا ہی کہتے ہیں۔ اسی طرح سید کی نسبت بھی گناہوں کی وجہ سے منقطع نہ ہو گی۔ وہ حضور ﷺ کی آل ہی کہلائے گا۔ ایک اور مثال اس فقیر سے بھی سن لیجئے۔ وہ خوش بخت وخوش نصیب حضرات جنہیں سرکار دو عالم ﷺ کے صحابی ہونے کا شرف ملا ان حضرات میں سے اگر کسی سے کوئی گناہ کبیرہ سرزد ہو جائے تو اس کی وجہ سے وہ مقام صحابیت سے محروم نہیں ہوتا۔ سیدنا حضرت ماعز رضی اللہ عنہ سے صدور زنا ہوا ان پر اس کی حد لگی اس کے باوجود یہ محترم و مکرم ہیں اور صحابی ہونے میں ذرا بھر کمی نہ آئی۔ شیخ مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ مکتوبات میں اسی عظمت ونسبت کو بیان فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حضرت وحشی رضی اللہ عنہ جو زمانہ کفر میں حضرت حمزہ سید الشہداء کے قتل کرنے والے ہیں۔ جب مشرف بہ اسلام ہو گئے اور حضور ﷺ کے صحابی بن گئے۔ ایک طرف ان کو لیا جائے اور دوسری طرف تابعین کرام میں سے حضرت اویس قرنی رضی اللہ عنہ کو لیں۔ یہ وہ شخصیت ہیں کہ جن کے متعلق خود حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ان کی شفاعت سے میری امت کے وہ لوگ جنت میں جائیں گے جن پر جہنم واجب ہو چکی ہوگی اور بنی کلب کی بکریوں کے برابر ان کی شفاعت سے بہرہ ور ہونگے۔ اس عظمت کے باوجود وہ وحشی رضی اللہ عنہ کے مقام ومرتبہ کو نہیں پاسکتے۔

قارئین کرام! ہم اہلسنت کا مسلک تمام تر نسبت پر قائم ہے۔ اگر کسی امتی کو حضور ﷺ کے ساتھ ایمانی نسبت ہے تو وہ خواہ کتنا ہی گنہگار کیوں نہ ہو بالآخر جنت میں جائے گا۔ اسی طرح سید زادہ خواہ کتنا ہی بدکار گنہگار ہو وہ سید ہی رہے گا۔ اس کی نسبت ہرگز منقطع نہ ہوگی اور اس کا ادب واحترام باقی رہے گا یہی وجہ ہے کہ امام اہلسنت اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے ایسے شخص کو جھوٹا، کذاب اور بے ادب و گستاخ کہا جو یہ نظریہ رکھتا ہے کہ سید زادی کا نکاح ہر ایک سے جائز ہے۔ اس سے سعیدی صاحب کو اس مسئلہ

کفو پر نظر ثانی کرنی چاہیے بلکہ رجوع کر لینا چاہیے۔

خلاصہ کلام یہ کہ نکاح میں کفو کا اعتبار ہے اور اس کا بہر حال لحاظ رکھنا چاہیے۔ کفو کا نکاح میں اصلاً معتبر قرار نہ دینا ایک نیا اور بعض پہلوؤں سے گستاخانہ نظریہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں حضور ﷺ آپ کے صحابہ اور آپ کی آل اطہار و امجاد کا ادب و احترام کرنے کی توفیق عطا فرمائے اور سلف صالحین کا خادم رکھے۔ آمین بجاہ سید المرسلین ﷺ۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۲۷- بَابُ الرَّجُلِ يَكُوْنُ عِنْدَهٗ اَكْثَرُ مِنْ اَرْبَعِ نِسْوَةٍ فَيُرِيْدُ اَنْ يَتَزَوَّجَ

چار سے زائد بیویاں ہوتے ہوئے مزید شادی کرنے والے کا بیان

۵۱۹- اَخْبَرَ نَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ قَالَ بَلَغَنَا اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ لِرَجُلٍ مِّنْ ثَقِيْفٍ وَ كَانَ عِنْدَهٗ عَشْرُ نِسْوَةٍ حِيْنَ اَسْلَمَ الثَّقَفِيُّ فَقَالَ لَهٗ اَمْسِكْ مِنْهُنَّ اَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے بتایا کہا کہ ہمیں یہ حدیث پہنچی ہے کہ رسول کریم ﷺ نے بنی ثقیف کے ایک مرد کو جب وہ مسلمان ہو گیا اور اسلام لانے سے قبل اس کے نکاح میں دس بیویاں تھیں۔ فرمایا ان میں سے چار عورتوں کو رکھ لے اور بقیہ کو جدا کر دے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ يَخْتَارُ مِنْهُنَّ اَرْبَعًا اَيَّتَهُنَّ شَاءَ وَيُفَارِقُ مَا بَقِيَ وَاَمَّا اَبُوْحَنِيْفَةَ فَقَالَ نِكَاحُ الْاَرْبَعِ الْاُوَلِ جَائِزٌ وَنِكَاحُ مَنْ بَقِيَ مِنْهُنَّ بَاطِلٌ وَهُوَ قَوْلُ اِبْرَاهِيْمَ النَّخْعِيِّ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مسلک ہے کہ ان میں سے جو بھی چار رکھنا پسند کرتا ہے وہ رکھ لے اور باقی ماندہ کو جدا کر دے لیکن امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ پہلی چار عورتوں کا نکاح جائز ہے (انہیں رکھ لے) اور ان کے بعد جن سے نکاح کیا تھا وہ باطل ہے (لہٰذا وہ فارغ ہو گئیں) اور ابراہیم نخعی کا بھی یہی قول ہے۔

مذکورہ واقعہ میں ثقفی کے ہاں زمانہ جاہلیت میں دس بیویاں تھیں۔ آپ نے اسے چار کی اجازت دی اور بقیہ کو جدا کرنے کا حکم دیا۔ یہاں تک سب ائمہ کا اتفاق ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ کونسی چار رکھے اور کن کو فارغ کر دے؟ امام محمد کہتے ہیں کہ اس کا اختیار خاوند کو ہے وہ کوئی بھی چار رکھ کر دوسری عورتوں کو فارغ کر دے لیکن امام ابوحنیفہ اور امام نخعی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ یہاں ترتیب کو مدنظر رکھا جائے گا لہٰذا جن چار عورتوں سے اس نے پہلے شادی کی ہوئی تھی پھر ان کے بعد چھ اور نکاح میں لے آیا تو پہلی چار عورتیں وہ رکھے گا اور دوسری چھ کو فارغ کرے گا۔ جناب ابراہیم نخعی بھی یہی فرماتے ہیں۔ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ یہ اس بنا پر فرماتے ہیں کہ اسلام نے جب دور جاہلیت میں کئے گئے چار نکاح بدستور قائم رکھنے کی اجازت دی اور بقیہ کو باطل کر دیا اس لئے پہلے چار نکاح ہی ترتیب سے باقی رہیں گے۔ بقیہ کا ابطال ظہور اسلام کے بعد ہوگا۔ اس لئے یوں سمجھا جائے کہ چھ عورتوں سے نکاح اس نے اسلام لانے کے بعد کئے وہ باطل شمار ہوں گے۔

نوٹ: قرآن کریم میں مذکورہ آیت "فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی وثلث وربع تم اچھی اور من پسند عورتوں سے نکاح کرو دو دو اور تین تین اور چار چار سے"۔ اس آیت کریمہ سے شیعہ لوگ نو عورتوں سے نکاح کا جواز نکالتے ہیں یعنی دو اور تین اور چار کل ۲+۳+۴=۹ نو ہوتی ہیں۔ تفسیر مظہری میں ان کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھا ہے "اجاز الروافض بهذه الاية تسعا من المنكوحات۔ رافضیوں نے اس آیت سے نو (۹) شادیاں کرنا جائز قرار دیا"۔ اگر آیت کریمہ کے الفاظ کا جو ظاہری معنی بنتا ہے وہ مراد لینا تھا تو از روئے لغت مثنیٰ کا معنی دو دو ثلث کا معنی تین تین اور ربع کا معنی چار چار ہیں۔ اس لئے ۲+۲+۳+۳+۴+۴=۱۸

بیویاں رکھنا جائز ثابت ہوا بلکہ ایک بیوی تو ویسے ہی بالاتفاق جائز ہے۔اس لئے پہلی ظاہری تفسیر کے اعتبار سے دس اور دوسری کے اعتبار سے انیس عورتیں بیک وقت نکاح میں رکھنا جائز ہوئیں لیکن مذکورہ آیت کریمہ کا وہ مفہوم نہیں جو روافض یا اہل ظواہر نے بیان کیا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص عدل وانصاف کرسکتا ہے تو وہ دو یا تین یا چار تک بیویاں رکھ سکتا ہے۔چار سے زائد عورتوں سے بیک وقت نکاح جائز نہیں جیسا کہ اگلی حدیث میں آرہا ہے۔

۵۲۰۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا رَبِيْعَةُ بْنُ اَبِىْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ اَنَّ الْوَلِيْدَ سَاَلَ الْقَاسِمَ وَعُرْوَةَ وَكَانَتْ عِنْدَهٗ اَرْبَعُ نِسْوَةٍ فَاَرَادَ اَنْ يَّبِتَّ وَاحِدَةً وَيَتَزَوَّجَ اُخْرٰى فَقَالَا نَعَمْ فَارِقْ اِمْرَاَتَكَ ثَلٰثًا وَتَزَوَّجْ فَقَالَ الْقَاسِمُ فِىْ مَجَالِسَ مُخْتَلِفَةٍ۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ربیعہ بن ابی عبد الرحمٰن نے بتایا کہ ولید نے قاسم اور عروہ سے دریافت کیا، جب کہ اس کے پاس چار عورتیں تھیں اس نے ارادہ کیا کہ ایک کو فارغ کر کے کسی اور سے شادی کرے۔دونوں نے کہا ہاں ٹھیک ہے کرسکتے ہو۔اپنی کسی ایک بیوی کو تین طلاقیں دے کر فارغ کردو اور شادی کرلو۔ قاسم نے کہا تین طلاقیں تین مختلف مجلسوں میں ہونی چاہئیں۔

قَالَ مُحَمَّدٌ لَا يُعْجِبُنَا اَنْ يَّتَزَوَّجَ خَامِسَةً وَّاِنْ بَتَّ طَلَاقَ اِحْدٰهُنَّ حَتّٰى تَنْقَضِىَ عِدَّتُهَا لَا يُعْجِبُنَا اَنْ يَّكُوْنَ مَاءُهٗ فِىْ رِحِمِ خَمْسِ نِسْوَةٍ حَرَائِرَ وَهُوَ قَوْلُ اَبِىْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہم یہ پسند کرتے کہ کوئی شخص پہلے سے موجود چار بیویوں میں سے ایک کو اگرچہ طلاق دے چکا ہو تو وہ اب اس کی عدت میں پانچویں سے نکاح کرے اور نہ ہی ہمیں یہ پسند ہے کہ اس آدمی کا نطفہ آزاد عورتوں کے رحم میں قرار پکڑے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

مذکورہ روایت کی وضاحت کچھ اس طرح ہے کہ جب ولید نامی شخص نے جناب قاسم اور عروہ سے پوچھا کہ میں چار بیویوں کا خاوند ہوں اور اب ایک اور شادی کرنا چاہتا ہوں اور میرا پروگرام یہ ہے کہ ایک کو فارغ کردوں پھر نئی شادی کرلوں۔آپ اس بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ دونوں حضرات کا جواب ذرا مختلف تھا۔پہلے نے یہ کہا کہ ایک بیوی کو تین طلاقیں دے دو پھر اس کی عدت میں ہی اگر چاہو تو نیا نکاح کرسکتے ہو۔جناب قاسم نے کہا کہ تین طلاقیں تین مختلف مجلسوں میں دو پھر نکاح کرلو۔ان کا خیال یہ تھا کہ جب تین طلاقیں تین مختلف مجالس میں ہوں گی تو عورت مغلظہ ہو جائے گی۔اب وہ بغیر حلالہ اس کے پاس نہیں آسکتی۔اس لئے اب پانچویں کے ساتھ نکاح کرنا درست ہے۔خواہ چوتھی کی ابھی عدت پوری نہ ہوئی ہو۔اس معاملہ کے ذکر کرنے کے بعد امام محمد فرماتے ہیں کہ پانچویں عورت سے نکاح اس وقت تک جائز نہیں جب تک چوتھی عورت کی عدت مکمل نہ ہو جائے۔خواہ وہ بائنہ ہو یا مغلظہ ہو۔ اگر کوئی شخص چوتھی کی عدت میں پانچویں سے شادی کرلیتا ہے تو یہ بیک وقت پانچ آزاد عورتوں کے شکم میں اپنا نطفہ ٹھہرانا ہے۔اس مسلک احناف کا ثبوت کتب احادیث میں موجود ہے۔

عن سليمان بن يسار لا اعلمه الا عن زيد بن ثابت قال اذا طلق الرابعة من نسائه لا يتزوج حتى تنقضي عدة التي طلق.

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۲۱۷ باب عدۃ الرجل مطبوعہ بیروت)

سلیمان بن یسار کہتے ہیں کہ میں یہ بات حضرت زید بن ثابت سے ہی جانتا ہوں کہ انہوں نے فرمایا: جب کوئی شخص اپنی عورتوں میں سے چوتھی کو طلاق دے دے تو وہ نیا نکاح اس وقت تک نہ کرے جب تک مطلقہ کی عدت پوری نہ ہو جائے۔

عن ابن المسيب قال في الاربع اذا طلق منهن

ابن مسیب نے فرمایا کہ جب کوئی شخص اپنی چار بیویوں میں

واحدة فلا يتزوج متى تنقضى عدة الرابعة.
(مصنف عبدالرزاق ج۶ ص ۲۱۸)

سے ایک کو طلاق دے دیتا ہے تو اس کی عدت گزرنے سے قبل پانچویں سے شادی نہ کرے۔

عن مجاهد قال اذا كان عند الرجل اربع فطلق واحدة فلا ينكح حتى تنقضى عدة التى طلق.
(مصنف عبدالرزاق ج۶ ص ۲۱۹)

جناب مجاہد فرماتے ہیں کہ جب کسی آدمی کی زوجیت میں چار عورتیں ہوں اور وہ ان میں سے ایک کو طلاق دے دے تو یہ نیا نکاح اس کی عدت ختم ہونے تک نہ کرے۔

عن ابن سيرين عن عبيدة فى رجل طلق امراته وله اربع نسوة قال له لايحل له ان يتزوج الخامسة حتى تنقضى العدة التى طلق

ابن سیرین جناب ابوعبیدہ سے بیان کرتے ہیں کہ جس مرد کی چار بیویاں تھیں اور ان میں سے ایک کو طلاق دے بیٹھا۔ فرمایا کہ اب اس کے لئے پانچویں سے شادی کرنا اس وقت تک حلال نہیں جب تک مطلقہ کی عدت گزر نہ جائے۔

عن على قال لا يتزوج خامسة حتى تنقضى عدة التى طلق.

حضرت علی المرتضیٰ فرماتے ہیں کہ پانچویں سے اس وقت تک شادی نہ کرے جب تک مطلقہ کی عدت گزر نہیں جاتی۔

عن عطاء انه سئل عن رجل كان له اربع نسوة فطلق احداهن ثلاثا ايتزوج خامسة قال لاحتى تنقضى عدة التى طلق.
(مصنف ابن ابی شیبہ ج۴ حصہ دوم ص ۲۴۳ کتاب النکاح)

عطاء سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کی چار بیویاں ہیں ان میں سے اس نے ایک کو تین طلاقیں دے دیں۔ کیا وہ اب پانچویں سے شادی کر سکتا ہے؟ فرمایا: جب تک مطلقہ کی عدت نہیں گزر جاتی، پانچویں سے شادی نہیں کر سکتا۔

لمحہ فکریہ

چار بیویوں کی موجودگی میں پانچویں سے شادی کرنے کو کوئی بھی جائز نہیں قرار دیتا اور اگر چار میں سے ایک بیوی کو خاوند نے طلاق دے دی اور وہ عدت گزار چکی ہے۔ اب نئی شادی کرنے میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ یہ نئی بیوی اس کی چوتھی بیوی ہوگی اور چار بیویاں بیک وقت آزاد مرد کے لئے جائز ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ چوتھی کو طلاق دے دی اور اس کی ابھی عدت نہیں گزری تو کیا اب نئی شادی ہو سکتی ہے؟ جناب قاسم اور عروہ کا مسلک یہ نظر آتا ہے کہ اگر مرد نے چوتھی بیوی کو رجعی طلاق دی تو پانچویں سے نکاح درست نہیں اور اگر طلاق مغلظہ دی تو اب دوران عدت پانچویں سے نکاح کر سکتا ہے۔ لیکن دیگر ائمہ حضرات (ابوحنیفہ، امام محمد اور امام ابویوسف وغیرہم) کے نزدیک چوتھی عورت کی عدت میں خواہ وہ کیسی طلاق ہی کیوں نہ ہو پانچویں سے شادی نہیں کر سکتا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی فرمایا لیکن امام موصوف نے جناب قاسم اور عروہ کے خلاف اپنا مسلک بیان تو کیا لیکن اس پر کوئی حدیث پیش نہ فرمائی۔ جس سے کسی کو موقع مل سکتا ہے کہ احناف کا مسلک خودساختہ ہے اور یہ اپنی رائے کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ ٹھیک ہے کہ امام موصوف نے کوئی روایت پیش نہ فرمائی لیکن ان کا مسلک خودساختہ یا رائے پر مبنی نہیں بلکہ ہم نے اس مسئلہ پر "مصنف ابن ابی شیبہ" اور "مصنف عبدالرزاق" سے تین تین کل چھ روایات ذکر کیں۔ جن میں صاف صاف مذکور ہے کہ چوتھی عورت کی عدت میں پانچویں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ خاص کر حضرت عطاء والی روایت کہ آپ سے پوچھا گیا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے تو کیا پانچویں سے شادی کر سکتا ہے؟ آپ نے فرمایا عدت کے دوران نہیں بلکہ اس کے ختم ہونے کے بعد کر سکتا ہے۔ یہ روایت صاف صاف بتا رہی ہے کہ چوتھی کو خواہ طلاق رجعی ہوئی ہو یا بائنہ یا مغلظہ، سب کا حکم ایک ہی ہے۔ مذکورہ چھ آثار کے علاوہ ان دونوں کتابوں میں اس مسئلہ پر اور بھی بہت سے آثار موجود ہیں۔ علاوہ ازیں "بیہقی" اور "دار قطنی" میں بھی ایسے بہت سے آثار

موجود ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور احناف کا مسلک آثار و روایات کی روشنی میں اختیار کیا گیا۔

: یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ جناب قاسم اور عروہ نے ولید کو جو ترکیب بتائی کہ چوتھی بیوی کو تین طلاقیں دے دو پھر پانچویں سے شادی کر لینا۔ اس کا ایک پہلو تو ہم بیان کر چکے ہیں۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ تین طلاقیں بیک وقت دینا شرعاً ممنوع ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ ما بیک وقت تین طلاقیں دینے کو بدعت اور گناہ کہتے ہیں۔ امام شافعی بھی اسے اچھا نہیں سمجھتے اور امام احمد بن حنبل کے دو قول ہیں۔ ایک قول امام شافعی کے موافق اور دوسرا امام ابوحنیفہ اور امام مالک کی موافقت میں ہے۔ تین طلاقیں بیک وقت دینے کو جو بدعت اور حرام کہا گیا، صاحب مغنی ابن قدامہ نے اس پر اپنی تصنیف میں حدیث پاک اور اقوال صحابہ سے یوں استدلال پیش کیا ہے۔

مغنی شرح کبیر

امام احمد بن حنبل سے دوسری روایت ہے کہ تین طلاقیں اکٹھی دینا بدعت اور حرام ہے اور یہی ابوبکر وابوحفص کا مختار بھی ہے اور حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم سے اسی طرح کی روایت کی گئی ہے اور امام مالک، امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ فرماتے ہیں جو شخص سنت کے مطابق طلاق دے گا وہ نادم نہ ہوگا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس جب ایسے شخص کو لایا جاتا، جس نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دی ہوتیں تو آپ اسے خوب مارتے۔ مالک بن حویرث بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ما کے پاس آ کر بیان کرنے لگا کہ میرے چچا نے اپنی بیوی کو بیک وقت تین طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے فرمایا: تیرے چچا نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی اور شیطان کی بات مانی۔ اب اللہ تعالیٰ نے اس کے نکلنے کے لئے کوئی صورت (بجز حلالہ) نہیں رکھی۔ نسائی نے اپنی اسناد کے ساتھ محمود بن لبید سے ایک روایت ذکر فرمائی کہ حضور ﷺ کو بتایا گیا کہ کسی شخص نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دے دی ہیں آپ یہ سن کر سخت غضب ناک ہوئے پھر فرمایا: کیا وہ اللہ کی کتاب سے کھیلتا ہے حالانکہ میں ابھی بنفس نفیس تم میں موجود ہوں؟ ایک شخص کھڑا ہوا اور عرض کرنے لگا کہ حضور میں اسے قتل نہ کر دوں؟ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ ما کی حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ اگر میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دوں تو اس بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ آپ نے فرمایا: ایسا کرو گے تو اپنے رب کے نافرمان ہو گے اور تمہاری بیوی تم سے جدا ہو جائے گی۔ دار قطنی نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے اپنی اسناد کے ساتھ یہ روایت ذکر کی ہے۔ فرمایا کہ نبی کریم ﷺ نے ایک مرد کے متعلق سنا کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ دے دی ہے تو آپ سخت غصہ میں آئے اور فرمایا کیا تم اللہ کے دین کو مذاق یا اللہ کی آیات کو مذاق بناتے ہو یا ان سے کھیلتے ہو؟ جس نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ دی ہم نے ان کو اس پر تین ہی لازم کر دیں۔ اب وہ عورت اس کے لئے حلالہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتی۔

(المغنی والشرح الکبیر لابن قدامہ ج ۸ ص ۲۴۱، ۲۴۲ ولو طلقہا ثلاثا فی طہر لم یصبہا الخ مطبوعہ بیروت)

ان احادیث و روایات سے معلوم ہوا کہ تین طلاقیں اکٹھی دینا ایسا عمل ہے جس پر رسول رحمت ﷺ بھی غضبناک ہوئے اور اسے کتاب اللہ، دین اور آیات کا مذاق اڑانا بیان فرمایا۔ طلاق ہے ہی ایسا فعل جو بوجہ مجبوری جائز ہے۔ اسے "ابغض المباحات" کہا گیا ہے۔ تین طلاقیں تو بطریقہ اولیٰ ناپسندیدہ فعل ہوگا۔ مسئلہ زیر بحث کے متعلق مختصر طور پر ہم یہ کہتے ہیں کہ جناب قاسم اور عروہ کا موقف قابل عمل نہیں ہے کیونکہ اس کی جلیل القدر صحابہ کرام اور تابعین نے مخالفت کی ہے۔ لہٰذا صحیح اور قابل عمل وہی مسلک ہے جسے امام محمد نے بیان فرمایا کہ چوتھی بیوی مطلقہ کی عدت کے دوران پانچویں سے شادی کرنا ناجائز ہے اور یہی احناف کا مسلک ہے۔

۲۲۸- بَابُ مَايُوْجِبُ الصَّدَاقَ

مہر جن باتوں سے واجب ہو جاتا ہے ان کا بیان

۵۲۱- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ اِذَا دَخَلَ الرَّجُلُ بِامْرَأَتِهٖ وَاُرْخِيَتِ السُّتُوْرُ فَقَدْ وَجَبَ الصَّدَاقُ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے زید بن ثابت سے بتایا۔ انہوں نے کہا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کے پاس آتا ہے اور پردہ ڈال دیا جائے (یعنی خلوت صحیحہ ہو جائے) تو حق مہر واجب ہو جائے گا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا. وَقَالَ مَالِكُ بْنُ اَنَسٍ اِنْ طَلَّقَهَا بَعْدَ ذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ لَّهَا اِلَّا نِصْفُ الْمَهْرِ اِلَّا اَنْ يَّطُوْلَ مَكْثُهَا وَيَتَلَذَّذَ مِنْهَا فَيَجِبُ الصَّدَاقُ.

امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے اور امام مالک بن انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر اس (خلوت صحیحہ) کے بعد مرد نے اسے طلاق دے دی تو اس عورت کو صرف نصف حق مہر ملے گا۔ ہاں اگر وہ دیر تک اس مرد کے پاس ٹھہری رہی اور وہ اس سے لذت پاتا رہا تو حق مہر (مکمل) واجب ہوگا۔

حق مہر واجب کب اور کن حالات میں ہوتا ہے؟ اس بارے میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو اثر ذکر فرمایا وہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ہے کہ جب نکاح کے بعد میاں بیوی کسی ایسی جگہ اکٹھے ہو جائیں جہاں کوئی عذر شرعی یا جسمانی ایسا نہ ہو جو ہم بستری سے رکاوٹ بنے تو اس طرح سے اکٹھا ہونا خلوت صحیحہ کہلاتا ہے۔ اب خلوت صحیحہ کے میسر آنے کے بعد وہ وطی کریں یا نہ کریں، حق مہر مکمل ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ یہی احناف کا مسلک ہے لیکن امام مالک بن انس رضی اللہ عنہ کا مسلک یہ ہے کہ محض خلوت صحیحہ سے حق مہر مکمل ادا کرنا واجب نہیں ہوتا بلکہ ایک دو مرتبہ اگر وطی بھی پائی جائے تب بھی نہیں۔ اس صورت میں اگر طلاق ہو جائے تو خاوند کو نصف حق مہر ادا کرنا پڑے گا۔ ہاں اگر کافی عرصہ وہ دونوں میاں بیوی ایک دوسرے سے لطف اندوز ہوتے رہے تو پھر حق مہر واجب ہوگا۔ مسلک احناف کی پشت پر جس طرح حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا مذکور اثر ہے۔ اسی طرح اور بھی بہت سے آثار کتب احادیث میں اس پر شاہد ہیں۔ چند ایک ملاحظہ ہوں۔

عن الحسن عن الاحنف ان عمر وعليا قالا اذا اغلق بابا او ارخى سترا فلها الصداق وعليها العدة. (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۲۳۴، ۲۳۵، مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۲۸۷، ۲۸۹ باب وجوب الصداق)

جناب حسن بیان کرتے ہیں کہ احنف نے بیان کیا کہ حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جب مرد دروازہ بند کر لے یا پردے ڈال دے تو پھر عورت کے لئے پورا حق مہر ہے اور طلاق ہونے کی صورت میں اس پر عدت بھی ہے۔

عن مكحول قال اجتمع نفر من اصحاب النبى ﷺ فقال عمر ومعاذ انه اذا اغلق الباب وارخى الستر فقد وجب الصداق. (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۲۳۴، ۲۳۵، مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۲۸۷، ۲۸۹ باب وجوب الصداق)

جناب مکحول کہتے ہیں کہ ایک دفعہ حضور ﷺ کے اصحاب کا اجتماع تھا۔ اس میں حضرت عمر اور معاذ رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ جب مرد دروازہ بند کر لے یا پردہ ڈال دے تو اس پر حق مہر واجب ہو گیا اور عدت بھی لازم ہو گئی۔

عن زرارة ابن اوفى قال سمعته يقول قضى الخلفاء المهديون الراشدون انه من اغلق بابا

زرارہ ابن اوفیٰ بیان کرتے ہیں کہ میں نے سنا کوئی کہہ رہا تھا کہ خلفاء اربعہ رضی اللہ عنہم نے یہی فیصلہ (اپنے اپنے دور میں)

او ارخی سترا فقد وجب المهر و وجب العدة.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۲۳۴'۲۳۵ ،مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۲۸۷'۲۸۹ باب وجوب الصداق)

فرمایا کہ جب مرد دروازہ بند کر لے یا پردہ ڈال دے تو حق مہر بھی واجب اور عدت بھی واجب ہو جاتی ہے۔

عن جابر قال اذا نظر الی فرجها ثم طلقها فلها الصداق وعليها العدة.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۲۳۴'۲۳۵ ،مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۲۸۷'۲۸۹ باب وجوب الصداق)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں جب مرد نے اپنی بیوی کی شرمگاہ کو دیکھ لیا پھر طلاق دے دی تو عورت پورے حق مہر کی حقدار ہوگئی اور اس پر عدت بھی ہے۔

عن ابن جريج قال اخبرني هشام بن عروة عن ابيه ساله عن الرجل ينكح المراة فتمكث عنده السنة والاشهر يصيب منها ما دون الجماعة ثم يطلقها قبل ان يمسها قال لها الصداق كاملا وعليها العدة كاملة.

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۲۸۹ مطبوعہ بیروت)

ابن جریج کہتے ہیں کہ مجھے ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے بتایا ان سے ایک ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا کہ وہ ایک عورت سے نکاح کرتا ہے وہ اس کے ہاں سال اور مہینے گزارتی ہے اور جماع کے بغیر ہر طرح سے وہ مرد اس عورت سے لطف اندوز ہوتا ہے پھر ہم بستری سے قبل اسے طلاق دے دیتا ہے (کیا اس کو حق مہر ملے گا اور عدت پڑے گی؟) فرمایا: اس عورت کو کامل حق مہر ملے گا اور کامل عدت گزارنا پڑے گی۔

قارئین کرام! مذکورہ متعدد آثار یہی بتا رہے ہیں کہ خلوت صحیحہ کے بعد حق مہر کامل ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور طلاق کی صورت میں عدت بھی مکمل گزارنا ہوگی۔ اجلہ صحابہ کرام کا یہی مسلک ہے اور اس کے مطابق وہ فیصلہ فرماتے رہے۔ اس لئے امام مالک رضی اللہ عنہ کا مکمل حق مہر کے وجوب کے لئے تادیر لطف اندوز ہونے کی قید لگانا درست نہیں ہے کیونکہ اجماع صحابہ اس کے خلاف ہے اور احناف کا مسلک بالکل حضرات صحابہ کرام کے فیصلوں کے مطابق ہے۔ لہٰذا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے قول کو اپنا ماخذ اور اسی کو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور دیگر فقہاء احناف کا مسلک قرار دینا بالکل آثار کے مطابق و موافق ہے۔ اس لئے خلوت صحیحہ کے بعد حق مہر مکمل ادا کرنا واجب ہوگا اور طلاق کی صورت میں عورت کو عدت کاملہ گزارنا پڑے گی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۲۹- بَابُ نِكَاحِ الشِّغَارِ

ادلے بدلے کے نکاح کا بیان

۵۲۲- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ نَهٰى عَنْ نِكَاحِ الشِّغَارِ وَالشِّغَارُ أَنْ يُنْكِحَ الرَّجُلُ اِبْنَتَهٗ عَلٰى أَنَّهٗ يُنْكِحَهُ الْاٰخَرُ اِبْنَتَهٗ لَيْسَ بَيْنَهُمَا صَدَاقٌ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت ابن عمر سے بتایا کہ رسول کریم ﷺ نے نکاح شغار سے منع فرمایا ہے۔ نکاح شغار یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیٹی اس شرط پر بیاہتا ہے کہ دوسرا بھی اسے اپنی بیٹی دے دے اور ان دونوں کے درمیان حق مہر نہ ہو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَأْخُذُ لَا يَكُوْنُ الصَّدَاقُ نِكَاحَ امْرَأَةٍ فَاِذَا تَزَوَّجَهَا عَلٰى أَنْ يَكُوْنَ صَدَاقُهَا أَنْ يُزَوِّجَهُ اِبْنَتَهٗ فَالنِّكَاحُ جَائِزٌ وَلَهَا صَدَاقُ مِثْلِهَا مِنْ نِسَائِهَا لَا وَكْسَ وَلَا شَطَطَ وَهُوَ قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل اور مسلک یہ ہے کہ عورت کا نکاح حق مہر نہیں ہو سکتا لہٰذا جب کسی نے کسی عورت سے اس شرط پر شادی کر لی کہ اس کا حق مہر یہ ہے کہ وہ اسے اپنی بیٹی نکاح میں دے دے گا تو یہ نفس نکاح جائز ہے اور اس عورت کو اس کی مثل

وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا.

عورتوں کے برابر حق مہر ملے گا۔ نہ کم نہ زیادہ اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

''نکاح شغار'' کی تعریف روایت مذکورہ میں آپ نے پڑھ لی ہے۔ اسے عرف میں وٹے سٹے کا نکاح کہتے ہیں لیکن اس میں بنیادی بات یہ ہے کہ ادل بدل کے نکاح میں حق مہر کسی کا بھی مقرر نہ کیا جائے بلکہ ایک کا حق مہر دوسری اور دوسری کا حق مہر پہلی ہوگی۔ اس صورت میں یعنی وٹے سٹے کے نکاح میں اگر ہر دو عورتوں کو اپنا اپنا حق مہر مقرر کر دیا گیا تو یہ نکاح شغار نہ ہوگا کہ جس کی ممانعت حضور ﷺ نے فرمائی۔ نکاح شغار کی صورت میں نفس نکاح ہو جائے گا اور حق مہر مثلی دینا پڑے گا۔ نکاح شغار کے ممنوع ہونے پر اور بھی بہت سی روایات ہیں۔ مثلاً

عن ابن اسحاق قال حدثنی عبد الرحمن بن هرمز الاعرج ان عباس بن عبد الله بن عباس انكح عبد الرحمن بن حكم ابنته وانكحه عبد الرحمن ابنته وقد كان جعلاه صداقا فكتب معاوية بن ابی سفيان وهو خليفة الى مروان يامره بالتفريق بينهما وقال فی كتابه هذه الشغار قد نهى رسول الله ﷺ.

(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۱۸۰ باب الشغار مطبوعہ بیروت)

ابن اسحاق سے روایت ہے کہ عبدالرحمٰن بن ہرمز اعرج نے مجھے بتایا کہ عبداللہ بن عباس کے صاحبزادے عباس نے عبدالرحمٰن بن حکم کے عقد میں اپنی صاحبزادی دی اور عبدالرحمٰن نے اپنی صاحبزادی ان کے نکاح میں دی اور دونوں نے اس ادل بدل کو حق مہر مقرر کیا۔ حضرت امیر معاویہ بن ابی سفیان نے مروان کی طرف حکمنامہ بھیجا۔ آپ اس وقت خلیفہ تھے کہ ان دونوں کے درمیان تفریق کر دو اور حکمنامہ میں لکھا کہ یہ نکاح شغار ہے۔ تحقیق اس سے حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے۔

عن ابی هريرة رضی الله عنه قال نهى رسول الله ﷺ عن الشغار.

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نکاح شغار سے منع فرمایا۔

عن نافع عن ابن عمر قال نهى رسول الله ﷺ عن الشغار.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۳۸۰ حصہ دوم مطبوعہ کراچی)

جناب ابن عمر رضی اللہ عنہما سے نافع بیان کرتے ہیں فرمایا کہ حضور ﷺ نے نکاح شغار سے منع فرمایا۔

نکاح شغار میں مذاہب

واجمع العلماء على انه منهى عنه لكن اختلفوا هل هو نهى ينقضى ابطال النكاح ام لا. وعند الشافعی يقتضى ابطاله وحكاه الخطابی عن احمد واسحاق وابی عبيد وقال مالک ليفسخ قبل الدخول وبعده وفی رواية عنه قبله لا بعده وقال جماعة يصح بمهر المثل وهو مذهب ابی حنيفة وحكى عن عطاء والزهری والليث وهو رواية عن احمد واسحاق وبه قال ابو ثور ابن جرير.

(صحیح مسلم مع شرح النووی ج ۱ ص ۴۵۴ باب تحریم نکاح الشغار)

تمام علماء کرام کا اس پر اجماع ہے کہ نکاح شغار سے منع کیا گیا ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کیا یہ نہی نکاح کے بطلان کو چاہتی ہے یا نہیں؟ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ نہی نکاح کے بطلان کو چاہتی ہے اور خطابی نے امام احمد اور اسحاق و ابو عبید سے اسی امر کی حکایت کی ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ دخول سے قبل اور بعد دونوں حالتوں میں نکاح فسخ ہوگا۔ ایک روایت ان کی یہ ہے کہ دخول سے قبل فسخ ہوگا بعد میں نہیں اور ایک جماعت کا قول ہے کہ یہ نکاح مہر مثل کے ساتھ صحیح ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے اور عطاء زہری اور لیث سے بھی اسی کو حکایت کیا گیا ہے۔ امام

احمد اور اسحاق کی بھی یہی روایت ہے اور یہی قول ابو ثور اور ابن جریر کا ہے۔

''نکاح شغار'' میں تین مسلک نظر آئے۔

(۱) بالکل باطل ہے۔ یہ مسلک امام شافعی کا ہے اور امام احمد، اسحاق اور ابو عبید بھی امام شافعی کے ساتھ ہیں۔ (بقول امام خطابی)

(۲) امام مالک کے دو قول ہیں۔

(۱) قبل دخول اور بعد دخول دونوں حالتوں میں باطل (۲) قبل دخول باطل لیکن بعد دخول باطل نہیں ہے۔

(۳) نکاح صحیح ہے اور حق مہر مثلی لازم آئے گا۔ امام زہری، لیث اور عطاء بھی اسی کے قائل ہیں۔

''نکاح شغار'' کے باطل نہ ہونے پر احناف وغیرہ کے دلائل

احناف کے نزدیک نکاح شغار یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیٹی یا بہن کا کسی شخص سے اس کی بیٹی یا بہن سے نکاح کے عوض میں اپنا نکاح کرے اور ہر ایک کا عقد دوسرے کے عقد کے عوض میں ہو۔ (اس کے متعلق علامہ بدر الدین عینی لکھتے ہیں) ''فالعقد صحیح ویجب مهر المثل ۔ نکاح درست ہے اور حق مہر مثلی واجب ہوگا'' اور جو احادیث نکاح شغار کی ممانعت پر امام شافعی نے پیش کیں ان کا جواب یہ ہے۔ ''محمول علی الکراهة وہ کراہت پر محمول ہیں''۔ (عمدۃ القاری ج ۲۰ ص ۱۰۹ باب الشغار مطبوعہ بیروت)

علامہ عینی نے نکاح شغار کو صحیح اور اس میں حق مہر مثلی کے وجوب کا جو قول فرمایا ہے اس کی تائید بہت سے آثار سے ہوتی ہے مثلاً

عن سوید بن غفلة قال كانوا يكرهون الشغار والشغار الرجل يزوج الرجل على ان يزوجه بغير مهر حدثنا عمر عن ابن جريج عن عطاء في المشاغرين يقران على نكاحها ويحفظ لكل واحد منهما صداق.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۳۸۰ مطبوعہ کراچی)

سوید بن غفلہ کہتے ہیں کہ محدثین اور فقہاء حضرات نکاح شغار کو مکروہ سمجھتے ہیں اور شغار یہ ہے کہ ایک شخص کو دوسرے شخص کو بیاہ میں اپنی لڑکی دے اور شرط یہ ہے کہ وہ بھی اسے کوئی رشتہ دے اور حق مہر نہ ہو۔ ہمیں عمر نے ابن جریج سے بتایا کہ جناب عطاء نے فرمایا: کہ نکاح شغار کرنے والے دونوں فریق اس کئے گئے نکاح پر قائم رکھے جائیں گے اور ان دونوں سے حق مہر لیا جائے گا۔

قارئین کرام! جن دو باتوں کا علامہ عینی نے ذکر کیا تھا۔ انہی دو باتوں کو مذکور اثر میں بیان کیا گیا۔ اول یہ کہ نکاح شغار باطل نہیں بلکہ مکروہ ہوتا ہے اور دوسرا حق مہر دینا پڑے گا۔ رہا یہ مسئلہ کہ حق مہر کی مقدار کیا ہوگی؟ کم از کم حق مہر دس (۱۰) درہم تو ویسے ہی دینا لازم ہوتا ہے۔ یہ کم از کم حد تھی۔ یہ مقرر نہیں کیا جا سکتا اور زیادہ کی حد مقرر نہیں۔ اس میں جھگڑا ہو سکتا ہے۔ مرد کہے کہ میں تھوڑا دوں گا اور عورت کہے کہ میں زیادہ لوں گی۔ اس لئے فیصلہ یہ ہوگا کہ اس عورت کو حق مہر مثلی ملے گا یعنی اس عورت کے چچازاد یا قریبی برادری کی عورتوں کا جتنا حق مہر باندھا جاتا ہے وہی اس کا بھی مقرر ہوگا۔

حدیث پاک میں نکاح شغار کی ممانعت ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ رسول کریم ﷺ نے حق مہر کے بغیر نکاح کرنے اور فرج کو حق مہر قرار دینے سے منع فرمایا ہے اور ہم بھی اس کو باطل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ چیز از روئے شرع باطل ہے؟ پس یہ ایسا نکاح ہے جس میں ایسی چیز کو حق مہر بنایا گیا ہے جو اس کی صلاحیت نہیں رکھتی جیسے کوئی شخص شراب یا خنزیر کو حق مہر مقرر کرتا ہے تو نکاح اس صورت میں بالاتفاق جائز ہے لیکن شراب اور خنزیر کی بجائے مہر مثلی واجب ہوگا۔ نکاح شغار بھی ایسا ہی ہے۔

(فتح القدیر بمعہ عنایہ ج ۲ ص ۳۵۸ بحث نکاح شغار مطبوعہ مصر)

قارئین کرام! صاحب فتح القدیر ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کی گفتگو کی وضاحت یہ ہے کہ نکاح میں ایجاب و قبول دو گواہوں کی

موجودگی میں رکن نکاح ہیں اور حق مہر ارکان نکاح میں سے نہیں ہے۔ نکاح شغار میں ارکان نکاح مکمل طور پر موجود ہیں۔ صرف ایک عورت کی شرمگاہ کو دوسری کا حق مہر مقرر کرنا غلط ہے۔ احادیث میں جو نکاح شغار کی ممانعت آئی ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ اس میں حق مہر ایسی چیز کو بنایا گیا ہے جو حق مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ شرمگاہ کو حق مہر بنانا ہمارے نزدیک بھی باطل ہے لہٰذا ارکان نکاح کی موجودگی کا تقاضا یہ ہے کہ اس نکاح کو درست قرار دیا جائے اور جہاں بطلان موجود ہے اس کی اصلاح کی جائے۔ اس کی مثال یہ ہوگی کہ کوئی شخص خنزیر کو بطور حق مہر مقرر کرتا ہے۔ اس صورت میں نکاح کے ہو جانے پر سب متفق ہیں لیکن خنزیر چونکہ حق مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اس لئے اس کی اصلاح کریں گے۔ وہ یہ کہ ایسی صورت میں حق مہر مثلی خاوند کو دینا پڑے گا تو اسی طرح نکاح شغار ایجاب وقبول کے موجود ہونے کی وجہ سے درست ہوگا۔ ہاں شرمگاہ کو جو حق مہر مقرر کیا گیا تھا اس کی جگہ حق مہر مثلی دینا پڑے گا۔

خلاصہ یہ کہ نکاح شغار کی جن احادیث میں ممانعت آئی ہے اس سے مراد شرمگاہ کو حق مہر مقرر کرنا ہے اور اس اعتبار سے یہ نکاح مکروہ ہوگا باطل نہیں اور اس میں اگرچہ حق مہر ایک ایسی چیز کو بنایا گیا جو بن نہیں سکتی۔ اس لئے حق مہر مثلی ادا کرنا واجب ہوگا۔ مختلف آثار وامثال کی روشنی میں احناف کا مسلک بالکل واضح ہو گیا اور احناف پر بے بنیاد اور تعصب میں پڑ کر اعتراض لگانا عقل مندوں کا شیوہ نہیں۔

۲۳۰- بَابُ نِكَاحِ السِّرِّ

پوشیدہ نکاح کرنے کا بیان

۵۲۳- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ اَبِي الزُّبَيْرِ اَنَّ عُمَرَ اُتِيَ بِرَجُلٍ فِي نِكَاحٍ لَمْ يَشْهَدْ عَلَيْهِ اِلَّا رَجُلٌ وَامْرَاَةٌ فَقَالَ عُمَرُ هٰذَا نِكَاحُ السِّرِّ وَلَا نُجِيْزُهُ وَلَوْ كُنْتُ تَقَدَّمْتُ فِيْهِ لَرَجَمْتُ.

ہمیں امام مالک نے ابوالزبیر سے بتایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک مرد کو پیش کیا گیا جس کے نکاح میں صرف ایک مرد اور ایک عورت گواہ تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: یہ خفیہ نکاح ہے اور ہم اس کی اجازت نہیں دے سکتے اور اگر میں نے اس بارے میں پہلے سے کچھ ہدایات دی ہوتیں تو اس شخص کو میں رجم کر دیتا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ لِاَنَّ النِّكَاحَ لَا يَجُوْزُ فِيْ اَقَلَّ مِنْ شَاهِدَيْنِ وَاِنَّمَا شَهِدَ عَلٰى هٰذَا الَّذِيْ رَدَّهُ عُمَرُ رَجُلٌ وَامْرَاَةٌ فَهٰذَا نِكَاحُ السِّرِّ لِاَنَّ الشَّهَادَةَ لَمْ تُكْمَلْ وَلَوْ كَمُلَتِ الشَّهَادَةُ بِرَجُلَيْنِ اَوْ رَجُلٍ وَّ امْرَاَتَيْنِ كَانَ نِكَاحًا جَائِزًا وَاِنْ كَانَ سِرًّا وَاِنَّمَا يُفْسَدُ نِكَاحُ السِّرِّ اَنْ يَكُوْنَ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ فَاَمَّا اِذَا كَمُلَتْ فِيْهِ الشَّهَادَةُ فَهُوَ نِكَاحُ الْعَلَانِيَةِ وَاِنْ كَانُوْا اَسَرُّوْهُ قَالَ مُحَمَّدٌ اَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ اَبَانَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ اَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ اَجَازَ شَهَادَةَ رَجُلٍ وَّامْرَاَتَيْنِ فِي النِّكَاحِ وَالْفُرْقَةِ قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ.

امام محمد کہتے ہیں ہمارا مسلک یہی ہے کیونکہ دو گواہوں سے کم کی موجودگی میں نکاح جائز نہیں ہوتا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس نکاح کو اس لئے رد فرمایا کہ اس میں ایک مرد اور ایک عورت گواہ تھے۔ یہ خفیہ نکاح ہے کیونکہ نکاح کی گواہی مکمل نہ تھی اور اگر نکاح کی گواہی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں سے مکمل ہو جاتی تو نکاح جائز ہو جاتا اگرچہ وہ خفیہ ہی کیا جاتا۔ نکاح خفیہ کی تعریف اور تفسیریوں کی گئی ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح ہو اور اگر نکاح میں گواہی مکمل ہو تو وہ اعلانیہ کہلائے گا۔ خواہ وہ کہیں پوشیدہ ہی کیا گیا ہو۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن حبان نے حماد سے اور انہوں نے ابراہیم نخعی سے خبر دی کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے نکاح اور جدائی میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے۔ امام محمد کہتے ہیں اسی پر ہمارا عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ

عنہ کا بھی یہی قول ہے۔ (جدائی سے مراد یہاں فسخ نکاح ہے نہ کہ طلاق۔ کیونکہ طلاق کے لئے گواہی ضروری نہیں ہوتی)۔

امام مالک رضی اللہ عنہ کے تمام مراسیل معتبر ہیں اور ائمہ حدیث نے بحث وتمحیص کے بعد یہی فیصلہ کیا۔ یعنی مراسیل امام مالک مرفوع کے حکم میں ہیں لہٰذا آپ کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا شہادت نکاح کے سلسلہ میں جو قول نقل فرمایا وہ بظاہر اثر لیکن درحقیقت حدیث مرفوع ہے۔

''خفیہ نکاح یا پوشیدہ نکاح'' ظاہری الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایسا نکاح ہے جو کہیں چھپ کر چار دیواری کے اندر کیا جائے۔ جہاں عام لوگوں کا آنا جانا نہ ہو لیکن اس کی یہ تعریف نہیں۔ امام محمد نے اس کی تعریف فرمائی کہ ہر وہ نکاح جو کامل گواہی کے بغیر ہو وہ خفیہ نکاح ہے۔ خواہ سرعام یا تنہائی میں انجام پائے اور جس نکاح میں گواہی کا نصاب کامل ہے، وہ اعلانیہ ہے خواہ بند کمرے میں ہی کیا جائے۔ نکاح کی کامل گواہی یا تو دو مردوں سے یا ایک مرد اور دو عورتوں سے ہوتی ہے۔ اگر ایک مرد اور ایک ہی عورت گواہ ہوں تو یہ نامکمل گواہی ہوگی اور نکاح خفیہ کہلائے گا۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس جب نامکمل گواہی کی موجودگی میں نکاح کرنے والے مرد کو لایا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر اس بارے میں پہلے سے میں لوگوں کو ہدایت دے چکا ہوتا کہ یہ نکاح درست نہیں تو پھر اس شخص کو رجم کی سزا دیتا کیونکہ ایسا نکاح، نکاح نہیں بلکہ زنا کے زمرہ میں آتا ہے۔ نکاح اعلانیہ کی جب آپ تعریف پڑھ چکے تو اس سلسلہ میں امام مالک، ابن ابی لیلیٰ اور عثمان بستی کا مؤقف یہ ہے کہ اعلانیہ نکاح کے لئے ''اعلان'' شرط ہے۔ خواہ وہ مجنون یا بچوں کے سامنے ہی کیا جائے۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں۔

كان مالك وابن ابى ليلى وعثمان بستى يقولون الشهود ليست بشرط فى النكاح انما الشرط الاعلان حتى لااعلنوا بحضرة الصبيان والمجانين صح النكاح ولو امر الشاهدين لايصح.

(المبسوط ج۵ ص۳۱ مطبوعہ بیروت)

امام مالک، ابن ابی لیلیٰ و عثمان بستی فرماتے ہیں کہ نکاح میں گواہ شرط نہیں بلکہ اعلان شرط ہے۔ یہاں تک کہ اگر بچوں اور پاگلوں کے سامنے اعلان نکاح کیا تو نکاح صحیح ہوا اور اگر گواہوں کو حکم دیا گیا کہ وہ نکاح کو ظاہر نہ کریں تو نکاح صحیح نہیں ہوگا۔

قارئین کرام! امام مالک ابن ابی لیلیٰ اور عثمان بستی نے نکاح میں جو گواہی کے شرط ہونے کی نفی اور اعلان کو شرط قرار دیا ہے۔ یہ بات ان ہی پر موقوف ہے کیونکہ نکاح میں گواہی کے شرط ہونے پر بکثرت احادیث و آثار موجود ہیں۔ امام مالک کا ایک اثر بھی آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ مزید چند آثار و احادیث درج کئے جاتے ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

عن ابن عباس ان النبى ﷺ قال البغايا اللاتى ينكحن انفسهن بغير بينة قال يوسف بن حماد رفع عبد الاعلى هذا الحديث فى التفسير واوقفه فى كتاب الطلاق ولم يرفعه.....والصحيح ماروى عن ابن عباس قوله لا نكاح الا ببينة وهكذا روى غير واحد عن سعيد بن ابى عروة نحوهذا موقوفا وفى الباب عن عمران بن حصين وعن ابى هريرة والعمل على هذه عند اهل العلم من اصحاب

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: وہ عورتیں زانیہ ہیں جو گواہوں کے بغیر خود بخود نکاح کر لیتی ہیں۔ یوسف بن حماد کہتے ہیں کہ عبدالاعلیٰ نے یہ حدیث ''تفسیر'' میں مرفوع لکھی اور ''کتاب الطلاق'' میں موقوف لکھا اور مرفوع نہ لکھا۔۔۔۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت صحیحہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: گواہی کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ اسی طرح کی روایت حضرت سعید بن ابی عروہ سے بہت سے حضرات نے روایت کی۔ اس قسم کی

النبی ﷺ ومن بعد هم من التابعین وغیرهم قالوا لا نکاح الا بشهود ولم یختلفوا فی ذالک عندنا من مضی منهم الا قوم من المتاخرین من اهل العلم وانما اختلف اهل العلم فی هذا اذا اشهد واحد بعد واحد فقال اکثر اهل العلم من اهل الکوفة وغیرهم لا یجوز النکاح حتی یشهد الشاهدین معا عند عقدة النکاح و قد روی بعض اهل المدینة اذا اشهد واحد بعد واحد انه جائز اذا اعلنوا ذالک وهو قول مالک بن انس وهکذا قال اسحاق بن ابراهیم فیما حکی عن اهل المدینة شهادة رجل وامراتین تجوز فی النکاح وهو قول احمد واسحاق.

(ترمذی شریف ج ۱ ص ۲۱۰ ابواب النکاح ایچ، ایم سعید کمپنی کراچی)

روایت موقوف ہوتی ہے۔اس بارے میں حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ما سے بھی روایات ہیں۔حضور ﷺ کے اصحاب میں سے اہل علم حضرات کا اسی پر عمل ہے اوران کے بعد تابعین وغیرہ کا بھی یہی عمل ہے۔ان سب نے فرمایا کہ گواہی کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک اس بارے میں سلف میں سے کسی نے اختلاف نہیں کیا۔متاخرین کے کچھ علماء اس میں اختلاف کرتے ہیں۔ علماء کا اختلاف اس مسئلہ میں کچھ اس نوعیت کا ہے کہ جب نکاح کی گواہی پہلے ایک نے دی پھر دوسرا آیا اس نے گواہی دی۔اس صورت میں کوفی علماء کی اکثریت کہتی ہے کہ یہ نکاح جائز نہیں۔ جب تک دو گواہ اکٹھے گواہی نہ دیں اور وہ بھی عقد نکاح کے گواہ ہوں بعض اہل مدینہ سے مروی ہے کہ جب ایک کے بعد دوسرے نے گواہی دی تو اس سے نکاح جائز تب ہوگا جب وہ اس کے ساتھ اعلان بھی کریں۔ یہ امام مالک بن انس کا قول ہے اور اسحاق بن ابراہیم نے بھی ایسا ہی قول کیا ہے جو اہل مدینہ سے حکایت کیا گیا اور کچھ دوسرے اہل مدینہ کہتے ہیں کہ نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے اور امام احمد اور اسحاق کا یہی قول ہے۔

ترمذی شریف کی مذکورہ عبارت میں دو مرفوع احادیث ذکر کی گئیں۔ایک میں بغیر گواہ نکاح کرنے والیوں کو زانیہ کہا گیا اور دوسری میں بغیر گواہ نکاح نہ ہونے کا ذکر ہے۔اول الذکر حدیث مرفوع اور موقوف دونوں طریقوں سے ذکر کی گئی۔کسی نے بھی اسے موضوع یا ضعیف نہیں کہا۔امام ترمذی نے بھی اس کی نسبت یہی کہا کہ زیادہ صحیح یہی ہے کہ یہ حدیث مرفوع اور محفوظ نہیں ہے لیکن دوسری حدیث کو امام ترمذی بھی مرفوع کہہ رہے ہیں اور مضمون دونوں کا ایک ہے۔اس لئے پہلی اگر چہ موقوف تھی، لیکن مرفوع کی تائید نے اسے بھی مرفوع بنا دیا پھر امام ترمذی نے لکھا کہ حضرات صحابہ کرام، تابعین وغیرہ سب کا یہی نظریہ ہے کہ نکاح کے لئے گواہی شرط ہے بعض متاخرین کا اختلاف ہے لیکن بعض متاخرین کا اختلاف پہلے دور اور دوسرے دور میں منعقد اجماع کو ضرر نہیں پہنچا سکتا لہٰذا ثابت ہوا کہ نکاح کے لئے گواہی شرط ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ احناف کا مسلک محض قیاس پر مبنی نہیں جیسا کہ بعض بے خبر کہا کرتے ہیں بلکہ وہی مسلک ہے جو حضرات صحابہ کرام اور تابعین کرام کا تھا بلکہ وہی ہے جو احادیث کہہ رہی ہیں۔اکثر اہل علم یہی کہتے ہیں کہ دو گواہوں کا عقد نکاح میں موجود ہونا ضروری ہے۔اگر ایک نے ایجاب کی گواہی دی اور دوسرے نے قبول کی گواہی دی تو یہ امام مالک وغیرہ چند حضرات کے سوا کسی کے نزدیک جائز نہیں اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ نکاح کے لئے دو شرائط ہیں۔ایک یہ کہ ایجاب وقبول ایک مجلس میں ہوں اور دوسری یہ کہ دو گواہ ایجاب وقبول دونوں کی گواہی دیں۔تب نکاح صحیح ہوگا۔حوالہ ملاحظہ ہو:

شرط (حضور) شاهدین (حرین) او حر وحرتین (مکلفین سامعین قولهما معا) (درمختار بمعه

نکاح کے لئے دو آزاد مردوں یا ایک آزاد مرد اور دو آزاد عورتوں کی گواہی شرط قرار دی گئی ہے جو عاقل بالغ ہونے کے

ردالمحتار ج ۳ ص ۲۱ کتاب النکاح مطلب الخصاف الکبیر فی العلم)

ساتھ ساتھ میاں بیوی کے ایجاب و قبول کو اکٹھے سننے والے ہوں۔

قال عمر رضی اللہ عنہ لا اوتی برجل تزوج امراۃ بشھادۃ رجل واحد الا رجمتہ ولان الشرط لما کان ھو الاظھار یعتبر فیہ ماھو طریق الظھور شرعا و ذالک شھادۃ الشاھدین فانہ مع شھادتھما لا یبقی سرا۔

(المبسوط ج ۵ ص ۳۱ باب النکاح بغیر شھود)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کوئی شخص ایسا میرے پاس لایا گیا جس نے صرف ایک مرد کی گواہی کے ساتھ کسی عورت سے شادی کی تو میں اسے سنگسار کر دوں گا۔ یہ اس لئے بھی ضروری ہے کیونکہ نکاح میں اظہار شرط ہے اور اظہار کا وہی طریقہ معتبر ہے جو شریعت نے مقرر فرمایا اور وہ دو گواہوں کی گواہی ہے کیونکہ دو آدمیوں کی گواہی کے ساتھ نکاح خفیہ نہیں رہتا۔

قارئین کرام! موطا امام محمد میں بھی یہی کہا گیا تھا کہ خفیہ نکاح وہ ہے جو گواہوں کے کامل نصاب کے بغیر ہو لیکن امام مالک رضی اللہ عنہ اعلان کو شرط قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اعلان خواہ دیوانوں یا بچوں کے سامنے ہی کیا جائے، یہ ضروری ہے لیکن حضرات صحابہ کرام کا اجماع اس پر ہے کہ نکاح میں شہادت شرط ہے۔ امام مالک رضی اللہ عنہ دلیل یہ پیش فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے "اعلنوا النکاح ولو بالدف نکاح کا اعلان کرو اگر چہ دف کے ساتھ ہی کرو" لیکن اس ارشاد نبوی کا مطلب ہر ذی فہم یہی سمجھے گا کہ نکاح ہو جانے کے بعد اس کا اعلان کرو یعنی نکاح ہونے کے بعد اعلان کا کہا جا رہا ہے نہ یہ کہ نکاح میں اعلان شرط ہے۔ آپ ﷺ کا یہ ارشاد گرامی امر استحبابی ہے، وجوبی نہیں۔ نکاح کے اعلان کا مفہوم یا تو یہ جو ہم نے ذکر کیا یا پھر اس سے مراد "اعلانیہ نکاح" ہوگا اور اعلانیہ نکاح کی وہی تعریف ہے جو ہم تحریر کر چکے ہیں۔ وہ یہ کہ دو گواہوں کی موجودگی میں نکاح ہونا "اعلانیہ" ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایک گواہ کی موجودگی میں ہونے والے نکاح کے خاوند کو سنگسار کرنے کی وعید فرماتے ہیں۔

نکاح کے گواہ کیسے ہونے چاہئیں؟

اس مسئلہ میں بعض ائمہ نے نکاح کے گواہوں کے لئے "عادل" ہونے کی شرط بھی لگائی ہے جیسا کہ بیہقی میں شاھدین بعدل کے الفاظ آتے ہیں لیکن یہ شرط بھی استحبابی ہے یعنی بہتر ہے کہ نکاح کے گواہ عادل ہوں۔ احناف کا مسلک یہی ہے کہ نکاح کے گواہوں کا عادل ہونا مشروط نہیں ہے بلکہ فاسق بھی گواہ ہوں تو نکاح ہو جائے گا۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا مسلک اس کے خلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر گواہ عادل نہ ہوں تو نکاح نہیں ہوگا۔ احناف نے اس سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ ذکر کیا ہے جسے صاحب مبسوط نے یوں نقل فرمایا ہے۔

ثم الاصل عندنا ان کل من یصلح ان یکون قابلا للعقد لنفسہ ینعقد النکاح بشھادتہ وکل من یصلح ان یکون ولیا فی نکاح یصلح ان یکون شاھدا فی ذالک النکاح وعلی ھذہ الاصل قلنا ینعقد النکاح بشھادۃ الفاسقین ولا ینعقد عند الشافعی رحمۃ اللہ تعالی. (المبسوط)

ہم احناف کے نزدیک (شہادۃ کے بارے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے) وہ آدمی جو اپنا عقد کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس کی شہادت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور جو آدمی ولی نکاح بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو وہ اس کے لئے شاہد بھی بن سکتا ہے۔ اسی قاعدہ کی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ فاسقین کی شہادت کے ساتھ نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں کہ اپنا نکاح تو ہر کوئی کر سکتا ہے چاہے فاسق ہی ہو اور اسی طرح ہر آدمی اپنی لڑکی کا ولی بھی ہوتا ہے چاہے وہ فاسق ہی ہو تو جب یہ دونوں چیزیں متفق علیہ ہیں تو پھر اس کا گواہ بننا بھی جائز ہے لہٰذا حاصل کلام یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نکاح کے گواہ کے لئے عادل ہونا شرط نہیں ہے ہاں اگر کسی وقت کوئی اختلاف یا جھگڑا واقع ہو جائے تو پھر ان کی اداء شہادت جائز نہ

ہو گی کیونکہ اداء شہادت کے لئے عادل ہونا ضروری ہے جیسے کہ اصول فقہ کی کتب ''اصول الشاشی'' ''توضیح التلویح'' میں اس کی وضاحت موجود ہے۔

فضولی وکالت اور خط وکتابت سے نکاح کی صورتیں

فقہائے احناف نے غائب آدمی کے نکاح کی دوصورتیں بیان فرمائیں جو غائب کے نکاح صحیح ہونے کی ہیں۔ایک یہ کہ غائب اپنی طرف سے کسی کو وکیل کرے، جو اس کی طرف سے قبول کرے اور دو گواہ اس کے قبول اور عورت کے ایجاب کو سنیں۔اس طرح ایجاب وقبول دونوں ایک ہی مجلس میں دو گواہ سنیں گے تو نکاح ہو جائے گا۔دوسری صورت کہ ایک فضولی نے ایجاب یا قبول دو گواہوں کے سامنے کیا اور عورت نے بھی دو گواہوں کی موجودگی میں اسی مجلس کے اندر ایجاب یا قبول کرلیا تو اب چونکہ فضولی با اختیار نہ تھا اس لئے جس کی طرف سے اس نے اجازت لئے بغیر ایجاب یا قبول کیا، نکاح اس کی اجازت پر موقوف ہوگا لیکن امام شافعی اس کو غائب کی اجازت پر موقوف نہیں سمجھتے۔مختصر یہ کہ نکاح کے ایجاب وقبول کے دو گواہ ایک ہی مجلس میں ہونے شرط ہیں۔خواہ یہ دونوں ارکان اصیل سے یا وکیل سے ہوں۔اگر فضولی نے ہاں نہ کی تو اصیل کی اجازت پر موقوف ہے۔

علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ اسی جگہ مزید تفصیل سے لکھتے ہیں۔

حضور ﷺ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''یا ایھا الرسول بلغ الایۃ'' کے تحت تبلیغ رسالت پر مامور تھے۔یہ ذمہ داری آپ نے کبھی بذریعہ خط وکتابت اور کبھی زبان اقدس سے سرانجام دی۔آپ نے بہت سے سربراہان مملکت کو خطوط کے ذریعہ دعوت دین حنیف دی لہٰذا جس طرح بذریعہ خط وکتابت تبلیغ کامل اور تام ہے اسی طرح نکاح میں بھی خط وکتابت کو ذریعہ بنانا درست ہے۔ہاں وہ صورت کہ جب کسی غائب نے کسی عورت کو خط لکھا جس میں اس نے شادی کی بات کی تھی۔عورت مذکورہ نے اس خط کے ملنے کے بعد گواہوں کی عدم موجودگی میں کاتب سے نکاح کرلیا تو یہ عقد جائز نہ ہوگا کیونکہ یہاں شہادت نہیں اور شہادت کے بغیر نکاح نہیں ہو سکتا اور اگر مذکورہ عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں کہہ دیا کہ میں نے فلاں مرد سے نکاح کرلیا جس نے اسے خط لکھا تھا، تب بھی نکاح نہ ہوگا کیونکہ صورت مذکورہ میں دو گواہوں نے صرف بیوی کی طرف سے قبول کرنا تو سنا لیکن مرد کی طرف سے ایجاب نہ سنا۔ حالانکہ میاں بیوی دونوں کی طرف سے دو گواہوں کا ایک ہی مجلس میں ایجاب وقبول سننا شرط ہے۔ہاں ایک صورت جواز کی بن سکتی ہے کہ عورت نے خط پڑھ کر گواہوں کو سنایا جس میں ایجاب یا قبول تھی اور عورت نے اس کے فوراً بعد گواہوں کی موجودگی میں کہا کہ میں نے اس کاتب کو اپنا خاوند تسلیم کرلیا ہے تو اب نکاح صحیح ہو جائے گا۔کیونکہ عورت نے جب مرد کا نام لے کر اس کی طرف سے ایجاب یا قبول پڑھ کر سنایا تو گواہوں نے یہ سن لیا اور جب عورت نے اپنی ہاں کہی تو بھی گواہوں نے سنی لہٰذا ایک ہی مجلس میں ایجاب وقبول پائے جانے اور سنے جانے کی وجہ سے نکاح جائز ہو گیا۔

ٹیلیفون پر نکاح کی صورت

گزشتہ تحقیق وتفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ دو گواہوں کا ایک ہی مجلس میں ایجاب وقبول کی اصیل یا کفیل سے سننا نکاح کے جائز ہونے کے لئے ضروری ہے تو اب ٹیلیفون پر نکاح کرنے کی بات سمجھ میں آ جائے گی مثلاً امریکہ میں لڑکا رہتا ہے اور لڑکی لاہور میں ہے۔دونوں شادی کرنا چاہتے ہیں۔اب لڑکی کے پاس گواہ بیٹھے ہیں۔وہ اس کی طرف سے ایجاب یا قبول سن رہے ہیں لیکن ٹیلیفون پر کہنے والے لڑکے سے کہا کہ تم نے فلاں عورت کو اپنی زوجہ تسلیم کیا تو وہ جواب دیتا ہے کہ ہاں تسلیم کیا تو نکاح نہ ہوا کیونکہ ایجاب وقبول کا ایک مجلس میں ہونا اور گواہوں کا اسی مجلس میں سننا نکاح کے لئے شرط ہے کیونکہ اس صورت میں شرط پوری ہو گئی۔

الاصل عندنا ان كل من تصلح ان يكون قابلا للعقد بنفسه ينعقد النكاح بشهادته و كل من يصلح ان يكون وليا فى النكاح يصلح ان يكون شاهدا فى ذالك النكاح وعلى هذا الاصل قلنا ينعقد النكاح بشهادة الفاسقين ولا ينعقد عند الشافعى رحمة الله تعالى لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل ولكنا نقول ذكر العدالة فى هذا الحديث والشهادة مطلق فيما روينا فنحن نعمل بالمطلق والمقيد جميعا مع انه نكر ذكر العدالة فى موضع الاثبات فيقتضى عدالة ما وذالك من حيث الاعتقاد وفى الحقيقة تبتنى على ان الفاسق من اهل الشهادة عندنا وانما لا تقبل شهادته لتمكن تهمة الكذب وفى حضور السماع لا تمكن هذه التهمة.

(المبسوط ج۵ ص۳۱ باب النکاح)

ہم احناف کے نزدیک قانون وقاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو اپنا نکاح خود کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، وہ نکاح کا گواہ بھی بن سکتا ہے اور اس کی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور ہر وہ شخص جو نکاح میں ولی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے وہ اس نکاح میں گواہ بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ اسی قانون کے پیش نظر ہم کہتے ہیں کہ دو فاسق گواہوں کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک منعقد نہیں ہوتا۔ ان کی دلیل حضور ﷺ کا یہ قول ہے "ولی کے بغیر نکاح نہیں اور نہ ہی دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح ہے"۔ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس حدیث پاک میں شہادت اور عدالت کا ذکر مطلقاً کیا گیا ہے۔ جسے ہم نے ذکر کیا لہٰذا ہم مطلق اور مقید دونوں پر عمل کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ عدالت کا ذکر اثبات کے مقام میں نکرہ کی صورت میں کیا گیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی قسم کی عدالت ہونی چاہیے اور یہ عدالت اعتقاد کی حیثیت والی موجود ہے اور درحقیقت اس مسئلہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ہم احناف کے نزدیک فاسق گواہ بننے کا اہل ہے۔ رہا یہ کہ اس کی گواہی قبول کیوں نہیں کی جاتی تو اس کی وجہ جھوٹ کی تہمت کا پایا جانا ہے اور جب فاسق گواہ حاضر ہو اور ایجاب وقبول سن رہا ہو تو پھر جھوٹ کا پایا جانا مشکل ہے۔

احناف نے جو قاعدہ پیش کیا ہے۔ اس پر شافعی المسلک حضرات کا بھی اتفاق ہے۔ فاسق کا جب اپنا نکاح ہو سکتا ہے تو وہ نکاح کا گواہ کیوں نہیں ہو سکتا اور اسی طرح جب ولی فاسق ہو تو اس کی ولایت مسلم ہے لیکن اس کا گواہ بننا تسلیم نہیں؟ فاسق کے گواہ بننے کی صلاحیت کے ضمن میں ایک سوال اٹھتا تھا کہ اگر یہ درست ہے تو پھر اس کی گواہی کیوں قبول نہیں کی جاتی؟ اس کا جواب علامہ سرخسی وغیرہ نے دیا ہے کہ گواہ بننا اور گواہی کا قبول نہ کیا جانا دو مختلف باتیں ہیں۔ ہم اس کے گواہ بننے کی بات کر رہے ہیں۔ رہا یہ کہ اس کی گواہی قبول کیوں نہیں ہوتی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ فاسق جب کسی واقعہ یا خبر کی شہادت دیتا ہے تو اس میں جھوٹ کی آمیزش کی تہمت موجود ہے۔ یعنی ہو سکتا ہے کہ اس نے خبر میں کذب بیانی سے کام لیا ہو لیکن نکاح کے وقت وہ کوئی خبر نہیں دے رہا بلکہ وہ دیکھ اور سن رہا ہے۔ اس کے دیکھنے سننے میں اور عادل کے دیکھنے سننے میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کی موجودگی میں مذکورہ تہمت کا امکان نہیں اس لئے یہ گواہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جس حدیث سے استدلال فرمایا۔ اس میں لفظ عدل نکرہ ہے جو عموم عدالت کو چاہتا ہے اور گواہ میں کسی قسم کی عدالت کے پائے جانے کا تقاضا کرتا ہے تو ہم احناف بھی فاسق میں عقیدہ و نظریہ کی عدالت کے پائے جانے کے قائل ہیں اسی لئے کافر گواہ کی گواہی درست نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ ہم نے جو حدیث پیش کی تھی۔ "لا نکاح الا بشھود" یہ مطلق ہے اور امام شافعی کی پیش کردہ حدیث مقید ہے کیونکہ ہماری پیش کردہ حدیث میں شہود کے ساتھ عادل ہونے کی قید نہیں اور ان کی پیش کردہ حدیث میں اس کی قید ہے۔ ہم مطلق پر بھی اور مقید پر بھی عمل کرتے ہیں۔ وہ اس

طرح کہ نکاح میں مطلق گواہ ہونے ضروری ہیں۔ فاسق بھی مطلق گواہ کا ایک فرد ہے اور ''عدالت'' پر بھی عمل ہے کہ ہم اس کے لئے مؤمن ہونا شرط قرار دیتے ہیں۔ جو اعتقادی عدالت ہے۔

خلاصہ یہ کہ فاسق کے گواہ بننے کے لئے ہم نے حدیث کے اطلاق سے استدلال کیا ہے اور اس کو دو قواعد کلیہ سے مضبوط کیا ہے اور پھر امام شافعی والی روایت مقیدہ کا ہم نے انکار بھی نہیں کیا۔ اس پر عمل کیا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ احناف کا مسلک نقل و عقل سے ثابت ہے۔ نقل پر اس طرح کہ حدیث مطلق اور مقید دونوں پر عمل ہے اور عقل سے اس طرح کہ قواعد و ضوابط اس کی تائید کرتے ہیں لہٰذا مسلک احناف کی اصل احادیث ہیں۔ محض اجتہاد یا رائے پر اس کا مدار نہیں ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۳۱- بَابُ الرَّجُلِ يَجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَابْنَتِهَا وَبَيْنَ الْمَرْأَةِ وَأُخْتِهَا فِيْ مِلْكِ الْيَمِيْنِ

کسی مرد کا ماں بیٹی اور دو بہنوں کو غلامی میں لانے اور وطی کرنے کا بیان

۵۲۴- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عُبَيْدِاللّٰهِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ اَبِيْهِ اَنَّ عُمَرَ سُئِلَ عَنِ الْمَرْاَةِ وَابْنَتِهَا مِمَّا مَلَكَتِ الْيَمِيْنُ اَتُوْطَأُ اِحْدٰهُمَا بَعْدَ الْاُخْرٰى قَالَ لَا اُحِبُّ اَنْ اُجِيْزَهُمَا جَمِيْعًا وَنَهَاهُ.

ہمیں امام مالک نے جناب زہری سے خبر دی وہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عقبہ سے اور وہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کیا ماں بیٹی کو لونڈی بنا کر ان میں سے ہر ایک کے ساتھ یکے بعد دیگرے وطی کرنا جائز ہے؟ فرمایا: میں ان دونوں کو ساتھ جائز قرار دینے کو پسند نہیں کرتا اور آپ نے اس سے منع فرمادیا۔

۵۲۵- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ قَبِيْصَةَ بْنِ ذُؤَيْبٍ اَنَّ رَجُلًا سَاَلَ عُثْمَانَ عَنِ الْاُخْتَيْنِ مِمَّا مَلَكَتِ الْيَمِيْنُ هَلْ يُجْمَعُ بَيْنَهُمَا فَقَالَ اَحَلَّتْهُمَا اٰيَةٌ وَحَرَّمَتْهُمَا اٰيَةٌ مَاكُنْتُ لِاَصْنَعَ ذٰلِكَ ثُمَّ خَرَجَ فَلَقِيَ رَجُلًا مِّنْ اَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ فَسَاَلَهُ عَنْ ذٰلِكَ فَقَالَ لَوْ كَانَ لِيْ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ ثُمَّ اُتِيْتُ بِاَحَدٍ فَعَلَ ذٰلِكَ جَعَلْتُهُ نِكَالًا قَالَ ابْنُ شِهَابٍ اُرَاهُ عَلِيًّا رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب زہری نے قبیصہ بن ذویب سے بتایا کہ ایک شخص نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ کیا دو بہنوں کو لونڈی بنا کر وطی کرنا درست ہے؟ آپ نے فرمایا: ایک آیت تو اس کو حلال قرار دیتی ہے (الا ما ملکت ایمانکم) اور دوسری آیت اسے حرام قرار دیتی ہے (ان یجمعوا بین الاختین) میں ایسا کرنا پسند نہیں کرتا پھر وہ شخص وہاں سے چلا گیا اور حضور ﷺ کے کسی صحابی سے ملا۔ ان سے بھی یہی سوال کیا تو انہوں نے فرمایا: کاش کہ میں کچھ اختیار رکھتا (یعنی خلافت وغیرہ میرے پاس ہوتی) اور پھر میرے پاس کسی ایسے شخص کو لایا جاتا جس نے ایسا کیا ہوتا تو میں اسے لوگوں کے لئے عبرت بنا دیتا۔ ابن شہاب کہتے ہیں یہ صحابی میری رائے کے مطابق علی المرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا كُلِّهٖ نَاْخُذُ لَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُّجْمَعَ بَيْنَ الْمَرْاَةِ وَابْنَتِهَا وَلَا بَيْنَ الْمَرْاَةِ وَاُخْتِهَا فِيْ

امام محمد کہتے ہیں ان تمام پر ہمارا عمل ہے۔ کسی کو زیب نہیں دیتا کہ وہ ماں بیٹی اور دو دو بہنوں کو لونڈی بنا کر دونوں سے وطی

بِمِلْكِ الْيَمِيْنِ قَالَ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنَ الْحَرَائِرِ شَيْئًا اِلَّا وَقَدْ حَرَّمَ مِنَ الْاِمَاءِ مِثْلَهٗ اِلَّا اَنْ يَّجْمَعَهُنَّ رَجُلٌ يَعْنِيْ بِذٰلِكَ اَنَّهٗ يَجْمَعُ مَاشَاءَ مِنَ الْاِمَاءِ وَلَا يَحِلُّ لَهٗ فَوْقَ اَرْبَعِ حَرَائِرَ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ.

کرے۔ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو آزاد عورتوں میں سے حرام فرمائی ہیں، وہ لونڈیوں میں سے بھی حرام ہیں مگر یہ کہ انہیں جمع کرسکتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ لونڈیاں چار سے زیادہ ملک میں لانی جائز ہیں اور آزاد عورتیں صرف چار تک عقد میں لانی جائز ہیں۔ یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو رشتوں (ماں بیٹی اور دو بہنوں) کو ملک یمین میں لا کر ان سے وطی کرنے کے موضوع پر ایک حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرا حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کا قول پیش فرمایا۔ دونوں نے اسے جائز قرار نہیں دیا اور آخر میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا فیصلہ ذکر فرمایا کہ وہ ایسا کرنے والے کو سزا دینے کے قائل تھے۔ اس کے بعد اپنا مسلک اور اس کے ساتھ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کا ایک ضابطہ درج فرما دیا اور احناف کے مسلک کو انہی روایات پر قائم ہونے کی نشاندہی فرمائی۔ اس مسئلہ میں احناف کا مسلک واضح ہے کہ وہ ان دو رشتوں کو ملک یمین میں وطی کے اعتبار سے جمع کرنے کو حرام کہتے ہیں لیکن اس میں اور بھی مسالک ہیں جن کو صاحب مغنی نے ذکر فرمایا۔ ملاحظہ ہو:

انه لا يجوز جمع بين الاختين من امائه فی الوطی نص عليه احمد فی رواية الجماعة وكرهه عمر وعثمان وعلی وعمار وابن مسعود وممن قال بتحريمه عبيدالله بن عبد الله بن عتبة وجابر بن زيد وطاؤس ومالک والاوزاعی وابو حنيفة والشافعی وروی عن ابن عباس انه قال احلتهما اية وحرمتهما اية ولم اكن لافعله ويروی ذالک عن علی ايضا يريد بالمحرمة قوله وان تجمعوا بين الاختين وبالمحللة قوله تعالى الا علی ازواجهم اوما ملكت ايمانهم.

(المغنی مع شرح الکبیر ج ۷ ص ۴۹۳ الفصل الثانی مسئلہ ۵۳۷۲، مطبوعہ بیروت)

لونڈیوں میں سے دو بہنوں کو وطی کے اعتبار سے جمع کرنا ناجائز ہے۔ جماعت کی روایت میں امام احمد نے اس پر نص فرمائی اور حضرت عمر، عثمان، علی المرتضیٰ، عمار، ابن مسعود رضی اللہ عنہم نے اسے مکروہ فرمایا اور اسے حرام کہنے والوں میں سے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ، جابر بن عبد اللہ، طاؤس، مالک، اوزاعی، ابوحنیفہ، شافعی رضی اللہ عنہم ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ انہوں نے فرمایا: اس صورت کو ایک آیت حلال اور دوسری حرام قرار دیتی ہے اور میں اس کو کرنے والا نہیں۔ حضرت علی المرتضیٰ سے بھی ایسی روایت ملتی ہے۔ حرمت والی آیت سے مراد "ان تجمعوا بين الاختين" اور حلت والی آیت سے مراد "الا علی ازواجهم او ما ملكت ايمانهم" ہے۔

مذکورہ عبارت میں امام احمد کے متعلق نقل کیا گیا کہ وہ اس صورت کو جائز نہیں سمجھتے یعنی حرام سمجھتے ہیں اور جن حضرات نے مکروہ کہا ان میں سے حضرت علی المرتضیٰ اور عمار بن یاسر کا نام بھی مذکور ہے لیکن یہ صرف ایک روایت کی بنیاد پر ہے۔ ورنہ یہ دونوں حضرات حرمت کے قائل ہیں جیسا کہ موطا کی عبارت میں آپ ان کا فیصلہ پڑھ چکے ہیں۔ حرمت کے قائلین کی فہرست اوپر حوالہ میں آپ نے ملاحظہ فرمائی لہٰذا ثابت ہوا کہ احناف کا مسلک وہی ہے جو متقدمین اور متاخرین کا ہے۔ موطا امام محمد کی تائید دیگر کتب حدیث سے ملاحظہ ہو:

عن الشعبی وابن سيرين قالا يحرم من جمع

شعبی اور ابن سیرین سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ جس

الاماء مايحرم من جمع الحرائر الا العدد.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ حصہ دوم ص ۱۷۰)

طرح دو حرہ (آزاد) بہنیں ایک نکاح میں حرام ہیں اسی طرح دو لونڈیوں کا ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔

ابی عاصم قال قلت لابن عباس الرجل يقع على الجارية وابنتها تكونان عنده مملوكين قال حرمتهما اية احلتهما اية اخرى ولم اكن لافعله.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ حصہ دوم ص ۱۶۷ الرجل یکون تحتہ الامۃ المملوکۃ وابنتھا مطبوعہ دائرۃ القرآن)

ابو عاصم کہتے ہیں میں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا: ایک شخص اپنی دو لونڈیوں سے وطی کرتا ہے جو باہم ماں بیٹی ہیں۔ (کیا یہ جائز ہے؟) فرمایا: اس صورت کو ایک آیت حلال اور دوسری حرام قرار دیتی ہے اور میں ایسا نہیں کر سکتا۔

احناف کی تائید میں احادیث

ان معاذ بن عبد الله بن معمر سال عن عائشة رضی الله عنها ام المومنين فقال ان عندی جارية اصبت منها ولها ابنتها قد ادركت فاصبت منها فنهته فقال لا حتى تقولی هی حرام فقالت لا يفعله احد من اهلی ولا ممن اطاعنی فسالت ابن عمر فنهانی عنه.

(السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۷ ص ۱۶۴ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۱۶۷ حصہ دوم)

حضرت معاذ بن عبد اللہ بن معمر نے سیدہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہا کہ میرے ہاں ایک لونڈی ہے جس سے میں وطی کر چکا ہوں اور اس کی ایک بیٹی ہے، اسے بھی میں نے وطی کے قابل پایا اور اس سے وطی کر لی۔ (اس بارے میں آپ کیا فرماتی ہیں؟) تو مائی صاحبہ نے اس سے منع فرما دیا۔ سائل کہنے لگا یونہی آپ صاف صاف فرمائیں کہ یہ حرام ہے۔ (تب میں رکونگا) اس پر انہوں نے فرمایا: نہ میرے خاندان میں سے کوئی ایسا کرتا ہے اور نہ وہ شخص جو میرا کہا مانتا ہو ایسا کرے گا پھر میں (معاذ بن عبد اللہ) نے یہی مسئلہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا انہوں نے مجھے ایسا کرنے سے منع فرما دیا۔

عن عبد العزيز بن رفيع عن ابن منبه قال فی التوراة التی انزل الله على موسى انه لا يكشف رجل فرج امراة وابنتها الا ملعون ما فصل لنا حرة ولا مملوكة.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۱۶۸ حصہ دوم)

ابن منبہ سے عبد العزیز بن رفیع بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ پر جو توراۃ نازل فرمائی اس میں فرمایا ہے "ماں اور بیٹی کے ساتھ ہم بستری کرنے والا ملعون ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے آزاد عورت اور لونڈی کے فرق کی تفصیل نہ رکھی۔

عن شعبة عن الحكم والحماد قال اذا كانت عند الرجل اختان فلا يقربن واحدة منهما. السباط بن محمد عن الاشعث عن الشعبی وابن سيرين قال يحرم من جمع الاماء مايحرم من جمع الحرائر الا العدد.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۱۷۰ حصہ دوم)

جناب شعبہ، حکم اور حماد سے بیان کرتے ہیں کہ فرمایا: جب کسی آدمی کے پاس (ملک یمین کے طور پر) دو بہنیں ہوں تو ان میں سے کسی ایک سے بھی ہم بستری ہرگز نہ کرے۔ سباط بن محمد اشعث سے وہ شعبی اور ابن سیرین سے بیان کرتے ہیں فرمایا: جن آزاد عورتوں کو بیک وقت نکاح میں رکھنا حرام ہے۔ ان سے بیک وقت ملک یمین ہوتے ہوئے وطی کرنا بھی حرام ہے۔ مگر تعداد میں

لونڈیاں بڑھ سکتی ہیں۔ (یعنی آزاد عورتوں سے شادی کرنے میں صرف چار تک کی اجازت ہے لیکن لونڈیاں چار سے زائد رکھنے میں کوئی ممانعت نہیں ہے)۔

ان نیار الاسلمی سال رجلا من اصحاب النبی ﷺ عن الاختین فیما ملکت الیمین فقال له احلتهما اية وحرمتهما اية ولم اكن لافعله ذالک قال فخرج نيار من عند ذالک الرجل فلقی رجلا اخر من اصحاب رسول الله ﷺ فقال ما افتاک به صاحبک الذی استفتيته فاخبره فقال انی انهاک عنهما ولو جمعت بينهما ولی علیک سلطان عاقبتک عقوبة منقلة۔

(السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۷ ص ۱۶۴ کتاب الطلاق مطبوعہ دکن)

نیار اسلمی نے حضور ﷺ کے ایک صحابی سے دریافت کیا کہ دو بہنیں ملک یمین میں لا کر وطی کی جا سکتی ہے؟ انہوں نے فرمایا: ایک آیت اس کو حلال اور دوسری آیت اس کو حرام کہتی ہے اور میں ایسا نہیں کرتا۔ راوی بیان کرتا ہے کہ اس کے بعد نیار اسلمی ایک اور صحابی رسول اللہ ﷺ سے ملے۔ انہوں نے پوچھا کہ تمہارے ساتھی نے تمہاری بات کا کیا جواب دیا ہے؟ انہوں نے بتایا: اس پر وہ بولے میں ان دونوں کے جمع کرنے سے تجھے روکتا ہوں اور اگر تو نے انہیں جمع کئے رکھا اور مجھے حکومت مل گئی تو تجھے سخت سزا دوں گا۔

اعتراض

جن حضرات نے یہ کہا ہے کہ ایک آیت کی رو سے ماں بیٹی اور دو بہنوں کو جمع کرنا جائز ہے۔ ان کی مراد یہ آیت ہے "الا ماملکت ایمانکم" جس کا مفہوم یہ ہے کہ اس سے قبل جن عورتوں کی حرمت کا ذکر کیا گیا ان سے یہ مستثنیٰ ہیں اور ان کا حکم پہلی ذکر شدہ عورتوں کا نہیں۔ اب جن عورتوں کی حرمت کا ذکر ہوا، ان میں " ان تجمعوا بین الاختین" دو بہنوں کو جمع کرنا بھی ہے۔ جب دو آزاد عورتوں کو جو آپس میں بہنیں ہوں، ان کو جمع کرنا حرام ہوا تو "الا ما ملکت ایمانکم " میں لونڈیوں کے لئے وہ حکم اٹھالیا گیا لہٰذا دو بہنوں کو جو لونڈیاں ہوں وطی میں جمع کرنا مستثنیٰ ہونے کی وجہ سے جائز ہوا۔ مختصر یہ کہ ماں بیٹی اور دو سگی بہنیں آزاد ہوں تو جمع حرام اور لونڈیاں ہوں تو اس حکم سے مستثنیٰ ہونے کی وجہ سے جائز ہوئیں۔

جواب: اس اعتراض کا جواب علامہ ابن ہمام صاحب نے "فتح القدیر" میں ذکر فرمایا ہے۔ جس کا ترجمہ درج ذیل ہے:

یہ حدیث صحیح مسلم، صحیح ابن حبان، سنن ابی داؤد اور جامع ترمذی میں ہے اور عصر اول میں حضرات صحابہ کرام اور تابعین میں مقبول ہوئی اور صحابہ کرام کی کثیر تعداد مثلاً حضرت ابو ہریرہ، حضرت جابر، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم سے یہ مروی ہے اور اس کا عموم قطعی نہیں کیونکہ محرمات مذکورہ میں مشرکات اور مجوسیات کا ذکر نہیں ہے۔ اس لئے اس آیت کو اگر عموم پر رکھا جائے تو یہ بھی حلال ہو جائیں گی اور "لا تنکحوا المشرکات مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو" (سورۃ البقرہ آیت: ۲۲۱) نے ان سے نکاح کو ناجائز قرار دیا اور اس آیت کا عموم منسوخ ہو گیا۔ اس لئے اس آیت کے عموم کی تخصیص ہر چند کہ خبر واحد سے ہے لیکن یہ عموم قطعی نہیں ظنی ہے کیونکہ لا تنکحوا المشرکات سے اس کا عموم پہلے ہی منسوخ ہو چکا ہے۔ اس لئے یہ اصول احناف کے خلاف نہیں ہے۔ (فتح القدیر مع عنایہ ج ۲ ص ۳۶۳)

علامہ ابن ہمام نے صحیح مسلم کی وہ حدیث کہ جس میں پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی کو جمع کرنے سے منع کیا گیا۔ اس کے متعلق فرمایا کہ یہ حدیث اگر چہ خبر واحد ہے لیکن صحابہ کرام کے دور اور تابعین کرام کے دور میں مقبول ہوئی۔ اگر اس حدیث سے آیت کی عمومیت کو ختم کریں تو قانوناً درست ہے لیکن اس حدیث کے علاوہ قرآن کریم کی آیت " الا ما ملکت ایمانکم" کی عمومیت خود قرآن

کریم کی آیت "لَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ" سے ختم ہو چکی ہے کیونکہ اگر الا ما ملکت میں عموم باقی رکھا جائے تو پچھلی آیات میں محرمات کے اندر مشرک عورت مذکور نہیں جس سے معلوم ہوا کہ مشرکہ عورت اگر لونڈی ہو تو اس سے وطی کرنا یا مشرک دو عورتیں ماں بیٹی ہوں تو ان کو ملک یمین میں لا کر وطی کرنا جائز ہو۔ حالانکہ "لا تنکحوا المشرکات" اس کی اجازت نہیں دیتی تو معلوم ہوا کہ لَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ نے اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ کی عمومیت کو ختم کر دیا یا قطعی نہ رہنے دیا تو جب اس کی عمومیت ظنی ہو گئی تو عموم ظنی کی تخصیص خبر واحد سے ہو سکتی ہے۔ اس لئے مسئلہ بالآخر یہی صحیح ہو گا کہ آزاد عورتوں میں سے ماں بیٹی، دو بہنیں، پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی وغیرہ بیک وقت نکاح میں لانا جائز نہیں۔ اسی طرح ایسی عورتوں کے ساتھ ملک یمین کے ذریعہ بھی وطی کرنا جائز نہیں۔ یہ حرام ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۳۲- بَابُ الرَّجُلِ يَنْكِحُ الْمَرْأَةَ وَلَا يَصِلُ اِلَيْهَا لِعِلَّةٍ بِالْمَرْأَةِ اَوْ بِالرَّجُلِ

نکاح ہو جانے کے بعد میاں بیوی میں سے کسی ایک کو عارضہ ہونے کی بنا پر مرد کا عورت سے ہم بستری نہ کر سکنے کا بیان

۵۲۶- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ اَنَّهُ كَانَ يَقُوْلُ مَنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَلَمْ يَسْتَطِعْ اَنْ يَمَسَّهَا فَاِنَّهُ يُضْرَبُ لَهُ اَجَلُ سَنَةٍ فَاِنْ مَسَّهَا وَاِلَّا فُرِّقَ بَيْنَهُمَا.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے سعید بن مسیب سے بتایا وہ کہا کرتے تھے کہ جس نے کسی عورت سے شادی کی پھر اس سے ہم بستری کرنے سے معذور رہا تو اس کے لئے ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اس دوران اگر اس نے بیوی سے جماع کر لیا تو بہتر ورنہ ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِىْ حَنِيْفَةَ اِنْ مَضَتْ سَنَةٌ وَلَمْ يَمَسَّهَا خُيِّرَتْ فَاِنِ اخْتَارَتْهُ فَهِىَ زَوْجَتُهٗ وَلَا خِيَارَ لَهَا بَعْدَ ذٰلِكَ اَبَدًا وَّاِنِ اخْتَارَتْ نَفْسَهَا فَهِىَ تَطْلِيْقَةٌ بَائِنَةٌ وَاِنْ قَالَ اِنِّىْ قَدْ مَسِسْتُهَا فِى السَّنَةِ اِنْ كَانَتْ ثَيِّبًا فَالْقَوْلُ قَوْلُهٗ مَعَ يَمِيْنِهٖ وَاِنْ كَانَتْ بِكْرًا نَظَرَ اِلَيْهَا النِّسَاءُ فَاِنْ قُلْنَ هِىَ بِكْرٌ خُيِّرَتْ بَعْدَ مَا تُحَلَّفُ بِاللّٰهِ مَا مَسَّهَا وَاِنْ قُلْنَ هِىَ ثَيِّبٌ فَالْقَوْلُ قَوْلُهٗ مَعَ يَمِيْنِهٖ لَقَدْ مَسِسْتُهَا وَهُوَ قَوْلُ اَبِىْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا.

امام محمد کہتے ہیں ہمارا اس پر عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے کہ اگر سال گزر جائے اور مرد نے اپنی بیوی سے ہم بستری نہ کی تو عورت کو اختیار دیا جائے گا۔ اگر اس نے خاوند کو ہی پسند کر لیا تو وہ اس کی بدستور بیوی ہے اور اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کا یہ اختیار ختم ہو گیا اور اگر اس نے علیحدگی پسند کی تو یہ طلاق بائنہ ہو جائے گی اور اگر مرد کہتا ہے کہ میں نے سال کے دوران اس سے ہم بستری کر لی ہے۔ اب اگر اس کی بیوی ثیبہ ہے تو مرد کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہو گی اور اگر کنواری ہی ہے تو عورتیں اس کی جانچ پڑتال کریں پھر وہ عورتیں اگر کہتی ہیں کہ یہ کنواری ہی ہے تو اب اس عورت کو اختیار دیا جائے گا لیکن یہ اختیار اس قسم کے بعد ملے گا۔ بخدا! اس خاوند نے مجھ سے ہم بستری نہیں کی اور اگر اسی صورت میں عورتوں نے دیکھنے کے بعد کہا کہ یہ ثیبہ ہے تو مرد کی قسم کے ساتھ معتبر مانی جائے گی کہ خدا کی قسم! میں نے اس بیوی

سے ہم بستری کی ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

۵۲۷ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا مُجَبَّرٌ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ اَنَّهُ قَالَ اَيُّمَا رَجُلٍ تَزَوَّجَ اِمْرَاَةً وَبِهٖ جُنُوْنٌ اَوْ ضُرٌّ فَاِنَّهَا تُخَيَّرُ اِنْ شَاءَتْ قَرَّتْ وَاِنْ شَاءَتْ فَارَقَتْ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں مجبر نے سعید بن مسیب سے بتایا۔ انہوں نے فرمایا: جو مرد کسی عورت سے شادی کرتا ہے اور وہ دیوانہ ہو یا اسے کوئی اور تکلیف ہو، تو اس کی بیوی کو اختیار دیا گیا ہے اگر چاہے تو اسی کے پاس ٹھہری رہے اور اگر چاہے تو الگ ہو جائے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا كَانَ اَمْرًا لَا يُحْتَمَلُ خُيِّرَتْ فَاِنْ شَاءَ قَرَّتْ وَاِنْ شَاءَ فَارَقَتْ وَاِلَّا لَا خِيَارَ لَهَا اِلَّا فِي الْعِنِّيْنِ وَالْمَجْبُوْبِ.

امام محمد کہتے ہیں کہ اگر تکلیف ایسی ہے کہ اس کے ساتھ عورت کا رہنا ناممکن ہے، تو عورت کو اختیار ہوگا کہ خواہ نکاح قائم رکھے اور اس کے پاس ٹھہری رہے، خواہ جدا ہو جائے اور اگر ایسی تکلیف نہیں تو اسے صرف عنین اور آلہ تناسل کٹے ہوئے مرد کے بارے میں اختیار ہوگا جسے خصی بھی کہا جا سکتا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب میں حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے عنین کے بارے میں دو اثر ذکر فرمائے ہیں۔ ایک میں یہ فرمایا کہ جماع پر قدرت نہ رکھنے والے کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اگر علاج وغیرہ سے وہ جماع پر قادر ہو گیا تو اس کی بیوی کو علیحدگی کا کوئی اختیار نہیں اور اگر وہ بدستور نا اہل رہا تو اس کی بیوی بذریعہ قاضی تفریق کرالے گی اور یہ طلاق بائنہ ہوگی۔ اس پر امام محمد فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔ دوسری صورت میاں بیوی کے درمیان وطی کرنے یا نہ کرنے کے اختلاف کے متعلق ہے۔ اس کی ایک صورت یہ کہ سال کی مہلت ختم ہونے پر مرد کہتا ہے کہ میں نے وطی کی اور عورت اس کا انکار کرتی ہے۔ اب عورت کی حالت دیکھی جائے گی کہ وہ ثیبہ ہے یا باکرہ اور تحقیق کرنے والی عورتیں گواہی دیتی ہیں کہ یہ ثیبہ ہے۔ اس صورت میں مرد سے قسم دلائی جائے گی کہ وہ حلفاً کہے کہ میں نے وطی کی ہے۔ اس پر مرد کی بات تسلیم کر لی جائے گی۔ یہاں سوال اٹھتا ہے کہ مرد کو قسم دلانے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ ثیبہ اور اس کے ثیبہ ہونے کی عورتوں نے گواہی بھی دی ہے لہٰذا مرد سچا ہے۔ اسے قسم نہیں دلانی چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں عورت مدعیہ ہے اور مرد منکر۔ وہ اس طرح کہ عورت نے دعویٰ کیا کہ میرا خاوند جماع کرنے کے قابل نہیں اور نہ ہی اس نے سال بھر میں جماع کیا۔ مرد اس کا انکار کرتا ہے لہٰذا "البينة على المدعي واليمين على من انكر" کے تحت منکر پر ہی قسم آتی ہے اور اسی مسئلہ میں سال گزرنے پر جماع واقع ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف کیا گیا۔ اگرچہ عورتوں نے بیوی کے ثیبہ ہونے کی گواہی دی اور اسی پر اکتفا اس لئے نہ کیا گیا کہ ثیبہ ہونا صرف جماع کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اچھلنے کودنے یا کسی بیماری وغیرہ سے پردہ بکارت ختم ہو سکتا ہے۔ ان احتمالات کے ہوتے ہوئے زوج کے منکر ہونے کے ساتھ ساتھ زوج پر قسم لازم آتی ہے۔ دوسری صورت یہ کہ اس اختلاف کے بعد عورت باکرہ نکلی اور عورتوں نے بھی باکرہ ہونے کی ہی گواہی دی تو اب عورت کو اختیار ملے گا لیکن عورت کو اس صورت میں قسم بھی اٹھانا پڑے گی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مرد نے وطی کی ہو لیکن پردہ بکارت اس سے نہ پھٹا ہو لہٰذا اس صورت میں مرد مدعی ہوگا کہ میں نے اس سے جماع کیا اور عورت اس کی منکر ہونے کی وجہ سے قسم اٹھائے گی۔ ان دونوں صورتوں میں بھی تمام احناف متفق ہیں۔

مذکورہ باب کے اثر اول کی کتب احادیث سے تائید

عن الحسن عن عمر بن الخطاب رضی الله عنه ان امراة اتته فاخبرته ان زوجها لا يصل اليها فاجل له حولا فلما انقضى الحول ولم يصل اليها خيرها فاختارت نفسها ففرق بينهما عمر رضی الله عنه وجعلها تطليقة بائنة قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابی حنيفة رضی الله عنه.

(کتاب الآثار ص ۱۰۷ باب العنین)

حضرت حسن جناب عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ ان کے پاس ایک عورت نے آ کر بتایا کہ اس کا خاوند اس سے جماع کرنے کے قابل نہیں ہے۔ آپ نے اس کے خاوند کو ایک سال تک کی مہلت دی پھر جب سال گزر گیا اور وہ پھر بھی ہم بستری نہ کر سکا تو آپ نے اس عورت کو اختیار دے دیا۔ اس نے علیحدگی پسند کی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان دونوں کے درمیان تفریق فرما دی اور اس تفریق کو طلاق قرار دیا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ یہی ہمارا مذہب ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔

عن یونس عن الحسن وعن مغيرة عن ابراهيم قال يوجل العنين من يوم يرفع الى السلطان. عن مسعر عن شعبی قال يوجل العنين سنة وفية اذا خيرت فان شاء ت اقامت وان شاء ت فارقته.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۲۰۷۔۲۰۸ حصہ دوم)

یونس، حسن سے وہ مغیرہ سے اور وہ جناب ابراہیم سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا کہ عنین کو اس دن سے مہلت دی جائے گی جس دن اس کے خلاف دعویٰ قاضی کے پاس دائر کیا گیا۔ جناب مسعر شعبی سے روایت کرتے ہیں کہ عنین کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی اور اس میں یہ الفاظ بھی مذکور ہیں۔ جب عورت کو اختیار مل گیا پھر اگر اس نے وہیں رہنا چاہا تو بہتر اور اگر چاہے تو مرد سے علیحدگی اختیار کر لے۔

عن ابن المسيب قال قضى عمر بن الخطاب فی الذی لا يستطيع النساء ان يوجل سنة قال معمر بلغنی انه يوجل سنة من يوم ترفع امرها. عن ابن المسيب ان عمر جعل للعنين اجل سنة واعطا هاصدا قهاوافيا. ان عمر و ابن مسعود قضيابانها تنتظربه سنة ثم تعتد بعد السنة عدة المطلقة وهو احق بامرها فی عدتها. عن ابن جريج قال سالت عطاء عن الذی لا ياتی النساء قال لها الصداق حين اغلق عليها الباب وتنتظرهی به من يوم تخاصمه سنة. قال كان قتادة يروی عن بعض اهل العلم تدعی نساء فيكن حتی يجامعها زوجها قريبا منهن فان ذالک لايخفی عليهن. عبد الرزاق سمعت ابن جريج يقول يعلم ذالک اذا جامعها فليبرزلهم فی

ابن مسیب بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے عنین کے بارے میں ایک سال مہلت دینے کا فیصلہ فرما دیا اس دن سے لے کر کہ جس دن عدالت میں مسئلہ لایا گیا اور اس کی بیوی کو مکمل حق مہر دلوایا۔ حضرت عمر اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم دونوں نے فیصلہ فرمایا کہ عنین کی بیوی ایک سال تک انتظار کرے۔ اس کے بعد (اگر وطی نہ ہو سکی تو پھر) مطلقہ کی عدت گزارے اور عدت کے دوران اس کا خاوند اس عورت کے معاملہ کا زیادہ حقدار ہے۔ ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے جناب عطاء سے ایسے شخص کے متعلق پوچھا جو عورتوں کے قابل نہ ہو۔ فرمایا ایسے کی بیوی کو حق مہر ملے گا۔ جب اس نے اس پر دروازہ بند کر دیا تھا اور وہ عورت جھگڑے کے دن سے ایک سال تک اس کا انتظار کرے۔ حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ بعض علماء سے روایت کرتے ہیں کہ تم میں عورتوں کو بلایا جائے گا حتیٰ کہ اس کا خاوند اس سے جماع کرے۔

ثوب قال عبد الرزاق يعني المني. عن الثوری فی العنين قال ان كانت المراة ثيبا فالقول قوله ويستحلف وان كان بكرا نظر اليها النساء.

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۲۵۳ '۲۵۵ باب اجل العنين)

ان کے قریب' کیونکہ یہ معاملہ ان عورتوں پر مخفی نہیں۔ عبدالرزاق کہتے ہیں کہ میں نے ابن جریج کو یہ کہتے ہوئے سنا۔ مرد اس کو تب ہی جانا جائے گا جب وہ اس سے جماع کرے گا۔ پس اسے اس کو کپڑے میں ظاہر کرنا چاہیے۔ عبدالرزاق کہتے ہیں کہ اس سے مراد منی ہے۔ عنین کے بارے میں جناب ثوری فرماتے ہیں کہ اگر عورت ثیبہ ہے، تو بات مرد کی معتبر ہوگی اور مرد کو قسم دلائی جائے گی اور اگر عورت باکرہ ہے تو عورتیں اس معاملہ کی چھان بین کریں۔

کتاب الآثار، مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبد الرزاق کے علاوہ نصب الرایہ ج ۳ ص ۲۵۴ پر ان احادیث کی تفصیل مذکور ہے۔

مذکورہ گفتگو سے چند مسائل معلوم ہوئے:

(۱) قاضی عنین کو ایک سال کی مہلت دے گا' اگر کامیاب ہو گیا تو بہتر ورنہ قاضی ان میں تفریق کر دے گا۔ اس کی تائید ایک صحیح اثر سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلہ سے ہم نے پیش کی ہے۔

(۲) قاضی کی اس صورت میں تفریق، طلاق بائنہ ہوگی۔ اس کی تائید بھی کتاب الآثار کے حوالہ سے حضرت عمر کے فیصلہ سے ہوتی ہے۔

(۳) ایک سال کی مہلت کی ابتدا اس وقت سے شمار کی جائے گی جب مقدمہ قاضی کے پاس گیا۔ اس مسئلہ کی تائید مصنف ابن ابی شیبہ کے دو اثر اور مصنف عبدالرزاق سے ہم نے پیش کی ہے۔

(٤) عنین کو مکمل مہر دینا پڑے گا۔ اس کی تائید مصنف عبدالرزاق میں صراحۃً موجود ہے۔ جس میں حضرت عطاء کا قول مذکور ہے۔

(٥) سال کے دوران وطی ہونے کی صورت میں مرد کا قول اور اس کے ساتھ اس سے قسم لینا اس کا ثبوت مصنف عبدالرزاق میں امام ثوری کے قول سے ملتا ہے جبکہ عورت ثیبہ ہو۔

(٦) عورتوں کا معائنہ کرنا۔ اس کے دو طریقے مصنف عبدالرزاق نے ذکر کئے۔ ایک یہ کہ مرد اور عورت کو کسی علیحدہ جگہ جمع کیا جائے اور عورتیں حجاب میں کھڑی اسے یوں دیکھ سکیں کہ وہ بوقت ضرورت جماع کرنے کو بیان کر سکیں۔ دوسرا طریقہ یہ کہ مرد ہم بستری کے وقت کپڑے پر منی لگی رہنے دے۔ جس سے ثابت ہو جائے کہ یہ جماع کے قابل ہے اور ہم بستری ہوئی ہے۔

حاصل کلام یہ کہ موطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ میں جو اس باب کے تحت ذکر کیا گیا۔ اس کی تائید و توثیق کتب احادیث میں واضح الفاظ میں موجود ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے آخر میں حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کا ایک اثر نقل فرمایا کہ اگر کسی مرد کو جنون ہو یا اس کو ایسا مرض ہو کہ جس کی بنا پر وہ اپنی بیوی سے ہم بستری نہ کر سکتا ہو تو اس صورت میں عورت کو اختیار ہے خواہ وہ اس مرد کے پاس رہنا قبول کرے یا علیحدگی اپنا لے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں ایک فیصلہ ذکر فرمایا کہ عنین یا مجبوب کے علاوہ دوسری بیماریوں مثلاً جنون، جذام اور برص وغیرہ کہ جن کی وجہ سے میاں بیوی کے درمیان تعلق قائم نہیں ہو سکتا۔ برص وہ مرض ہے کہ جس میں جلد سفید ہو جاتی ہے اور زبردست خارش ہوتی ہے۔ جس سے نفرت آنے لگتی ہے۔ جذام کوڑھ کا نام ہے۔ ان بیماریوں میں قاضی عورت کو بغیر مہلت کے اختیار دے گا۔ جیسا کہ درج ذیل حوالہ سے ثابت ہوتا ہے:

عن الزهري قال اذا تزوج الرجل المراة

جناب زہری نے فرمایا: جب کوئی شخص شادی کرتا ہے اور

وبالرجل عیب لم تعلم به جنون او جذام اوبرص خیرت. (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۱۷۷)

آدمی کو ایسا عیب (مرض) تھا جس کا عورت کو علم نہ تھا۔ جیسا کہ جنون، جذام یا برص تو عورت کو اختیار دیا جائے گا۔

یعنی اب وہ مرد کے پاس ہی رہنا پسند کرتی ہے یا علیحدگی چاہتی ہے۔ اگر علیحدگی چاہتی ہے تو ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔

اعتراض

حدیث پاک میں ایک صحابی جناب رفاعہ کی بیوی کا واقعہ آتا ہے کہ جب اسے رفاعہ نے تین طلاقیں دے دیں اور اس نے اپنی عدت مکمل کرنے کے بعد عبدالرحمٰن بن زبیر سے نکاح کیا لیکن انہیں مردانہ کمزوری میں مبتلا پایا اور ان کی شکایت حضور ﷺ سے کی تو رسول کریم ﷺ نے عبدالرحمٰن بن زبیر کو ایک سال کی مہلت نہ دی۔ مطلب یہ کہ بیوی نے اپنے خاوند کے عنین ہونے کی شکایت کی لیکن حضور ﷺ نے عنین کو ایک سال کی مہلت نہ دی لہٰذا حدیث پاک سے ثابت ہوا کہ عنین کے لئے ایک سال مہلت درست نہیں اور احناف پھر یہ کیوں مہلت دیتے ہیں؟ (ملخص نور الانوار ص ۴۴ حکم الخاص)

جواب:

وامراۃ رفاعۃ بما ذکرت حکت صغر متاعہ لاالعنت وفی مثل ھذا عندنا لا تخیر.

(المبسوط ج ۵ ص ۱۰۱ باب العنین، مطبوعہ بیروت)

حضرت رفاعہ کی بیوی نے جو کچھ ان کی کمزوری کی شکایت یا حکایت کی۔ وہ یہ تھی کہ ان کا آلہ تناسل بہت چھوٹا ہے۔ یہ نہیں کہ وہ عنین ہیں اور ہم احناف کے نزدیک چھوٹا آلہ تناسل ہونے کی صورت میں عورت کو اختیار نہیں دیا جاتا۔

جناب رفاعہ کی بیوی نے جن الفاظ سے تشبیہاً شکایت کی تھی وہ ہیں "ھدبۃ ثوبی" اس کا معنی کپڑے کا بنا ہوا کوڑا ہے۔ اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ دخول تو کر سکتا ہے لیکن کمزوری کی وجہ سے عورت کی حاجت پوری نہیں کر سکتا۔ یہ مفہوم بھی عنین کی طرف اشارہ نہیں کرتا ہے اور دوسرا احتمال یہ کہ ان کی بیوی نے کپڑا کا بنا ہوا ایک کوڑا اٹھا کر دکھایا کہ ان کے عضو مخصوص کی لمبائی معمولی ہے۔ اسی احتمال کو صاحب مبسوط نے بیان کیا۔ ان دو احتمالات میں ہم بستری پائی جاتی ہے لیکن عورت کی حاجت سے تھوڑی ہوتی ہے اور عنین وہ جو سرے سے ہم بستری پر قادر ہی نہیں یعنی اس کے آلہ تناسل میں سکت ہی نہیں۔ اس لئے حضرت رفاعہ کی بیوی والی حدیث کو احناف کے خلاف حجت کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا کیونکہ احناف عنین کے مسئلہ میں اختیار دیتے ہیں نہ کہ اس کو جو "ھدبۃ ثوبی ھذا" کے قبیلہ سے ہو۔

اعتراض

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت آئی۔ اس نے اپنے خاوند کے جماع نہ کر سکنے کی شکایت کی۔ آپ نے پوچھا کیا وہ سحر کے وقت بھی جماع نہیں کر سکتا؟ کہنے لگی، نہیں۔ آپ نے فرمایا تو بھی ہلاک ہوئی اور اس کو بھی ہلاک کر دیا لیکن اس کے باوجود تمہارے درمیان تفریق نہیں کروں گا۔ اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ حضرت علی المرتضیٰ نے عنین کی بیوی کو اختیار نہیں دیا تھا اور احناف اختیار دے کر اس واقعہ کی روشنی میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی مخالفت کرتے ہیں۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۲۵۶ باب الذی یصیب امرأتہ ثم ینقطع مطبوعہ بیروت)

جواب: علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے یہی سوال نقل کر کے اس کا جواب ارشاد فرمایا۔ ہم اسے ذیل میں درج کرتے ہیں۔

لکن نستدل بحدیث عمر رضی اللہ عنہ وقد ہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے

روى مثله عن عبد الله بن مسعود وعن على رضى الله عنهم انه فرق بين العنين وبين امراته واوجب عليه المهر كاملا والصحيح من الحديث الذى رووا عن على رضى الله عنه ان تلك المراة قالت لم يكن ذالك منه الامرة وفى هذا لايفرق بينهما عندنا.

(المبسوط السرخسی ج۵ ص۱۰۱ باب العنین)

ہیں اور ایسی ہی روایت حضرت عبداللہ بن مسعود سے بھی آئی ہیں اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ عنین اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کردی جائے گی اور انہوں نے اس پر کامل مہر واجب کیا اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے صحیح حدیث جو محدثین کرام نے روایت کی وہ یہ ہے کہ اس عورت نے یہ کہا تھا کہ میرے خاوند نے صرف ایک ہی مرتبہ مجھ سے صحبت کی ہے۔ اس صورت میں ہم احناف کے نزدیک ان دونوں میاں بیوی میں جدائی نہیں ڈالی جائے گی۔

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے پاس عورت نے جو شکایت کی اس سے مرد کا عنین ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ایک دفعہ ہم بستری کا عورت خود اقرار کررہی ہے لہٰذا اس روایت سے احناف پر اعتراض درست نہیں۔ دوسرا یہ کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا عنین کے بارے میں صاف قول منقول ہے۔ اس کے ہوتے ہوئے احناف پر اعتراض کیسا؟ قول علی المرتضیٰ ملاحظہ ہو:

(باب العنین باب النکاح حدیث ۴۵۹۱۰ مطبوعہ حلب)

عن على رضى الله عنه قال يوجل العنين سنة فان وصل والا ففرق بينهما.

(کنز العمال ج۱۶ ص۵۷۰)

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فرمایا: عنین کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اگر عورت سے ہم بستری کر لی تو بہتر ورنہ ان دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۳۳- بَابُ الْبِكْرِ تُسْتَامَرُ فِيْ نَفْسِهَا
کنواری سے نکاح کی اجازت لینے کا بیان

۵۲۸- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ الْفَضْلِ عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ الْاَيِّمُ اَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَّلِيِّهَا وَ الْبِكْرُ تُسْتَاْمَرُ فِيْ نَفْسِهَا وَاِذْنُهَا صُمَاتُهَا.

ہمیں امام مالک نے عبیداللہ بن فضل سے وہ نافع بن جبیر سے خبر دیتے ہیں اور وہ حضرت عبداللہ بن عباس سے بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: شادی شدہ عورت اپنی ذات کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے اور کنواری سے اس کی ذات کے بارے میں اجازت مانگی جائے اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَذَاتُ الْاَبِ وَغَيْرِ الْاَبِ فِيْ ذٰلِكَ سَوَاءٌ.

امام محمد کہتے ہیں کہ یہی ہمارا عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے اور باپ کی شخصیت یا غیر باپ کی شخصیت اس میں برابر ہے۔

۵۲۹- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا قَيْسُ بْنُ الرَّبِيْعِ الْاَسَدِيُّ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيْمِ الْجَزَرِيِّ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ تُسْتَاْذَنُ الْاَبْكَارُ فِيْ اَنْفُسِهِنَّ ذَوَاتُ الْاَبِ وَغَيْرِ الْاَبِ قَالَ

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں قیس بن ربیع الاسدی نے عبدالکریم جزری سے اور انہوں نے حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے بیان کیا۔ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کنواری دوشیزاؤں سے ان کی ذات کے بارے میں

مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ.

اجازت طلب کی جائے۔ باپ والی اور غیر باپ والی برابر ہیں۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے۔

نوٹ: اس موضوع پر بالتفصیل گفتگو ہم باب ۲۲۶ میں کر چکے ہیں۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

۲۳۴- بَابُ النِّكَاحِ بِغَيْرِ وَلِيٍّ

ولی کی عدم موجودگی میں نکاح کرنے کا بیان

۵۳۰- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا رَجُلٌ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لَا يَصْلُحُ لِاِمْرَأَةٍ اَنْ تَنْكِحَ اِلَّا بِاِذْنِ وَلِيِّهَا اَوْ ذِي الرَّأْيِ مِنْ اَهْلِهَا اَوِ السُّلْطَانِ.

ہمیں امام مالک نے ایک شخص سے خبر دی جو حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے بیان کرتا ہے۔ انہوں نے کہا کہ جناب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کسی عورت کو زیب نہیں دیتا کہ وہ اپنے ولی کے اذن کے بغیر نکاح کرے یا کسی اور شخص کی رائے کے بغیر جو اس کے خاندان میں صاحب رائے ہو یا بادشاہ کی اجازت کے بغیر۔

قَالَ مُحَمَّدٌ لَا نِكَاحَ اِلَّا بِوَلِيٍّ فَاِنْ تَشَاجَرَتْ هِيَ وَالْوَلِيُّ فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَّا وَلِيَّ لَهٗ فَاَمَّا اَبُوْ حَنِيْفَةَ قَالَ اِذَا وَضَعَتْ نَفْسَهَا فِيْ كَفَاءَةٍ وَلَمْ تُقَصِّرْ فِيْ نَفْسِهَا فِيْ صَدَاقٍ فَالنِّكَاحُ جَائِزٌ وَمِنْ حُجَّتِهٖ قَوْلُ عُمَرَ فِيْ هٰذَا الْحَدِيْثِ اَوْ ذِي الرَّأْيِ مِنْ اَهْلِهَا اَنَّهٗ لَيْسَ بِوَلِيٍّ وَقَدْ اَجَازَ نِكَاحَهٗ لِاَنَّهٗ اِنَّمَا اَرَادَ اَنْ لَّا تُقَصِّرَ بِنَفْسِهَا فَاِذَا فَعَلَتْ هِيَ ذٰلِكَ جَازَ.

امام محمد کہتے ہیں ولی کے بغیر نکاح ہی نہیں ہوتا۔ اگر عورت اور اس کے ولی کے درمیان جھگڑا ہو جائے تو بادشاہ ہر اس شخص کا ولی ہے جس کا اور کوئی ولی نہ ہو لیکن امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب کسی عورت نے اپنا نکاح اپنے ہی کفو میں کیا اور حق مہر میں بھی کمی نہ کی تو یہ نکاح جائز ہے۔ اس کے جواز کی دلیل ان کے نزدیک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ قول ہے جو اس حدیث میں موجود ہے: **اوذی الرای من اھلھا** (اپنے خاندان کے صاحب رائے کی اجازت سے) حالانکہ یہ شخص ولی نہیں اور پھر بھی اس کی موجودگی میں نکاح کو جائز قرار دیا گیا حالانکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ عورت اپنے حق مہر میں کمی نہ کرے۔ جب وہ ایسا ہی کرے تو نکاح جائز ہے۔

نوٹ: اس باب کے مسئلہ کی تفصیل بھی باب ۲۲۶ میں گزر چکی ہے اس لئے دوبارہ لکھنا فضول ہوگا۔ وہاں دیکھ لی جائے۔

۲۳۵- بَابُ الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ وَلَا يَفْرِضُ لَهَا صَدَاقًا

عورت سے شادی کرتے وقت حق مہر مقرر نہ کرنے کا بیان

۵۳۱- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ اَنَّ بِنْتًا لِعُبَيْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ وَاُمُّهَا اِبْنَةُ زَيْدِ بْنِ الْخَطَّابِ كَانَتْ تَحْتَ ابْنٍ لِعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ فَمَاتَ وَلَمْ يُسَمِّ لَهَا صَدَاقًا. فَقَامَتْ اُمُّهَا تَطْلُبُ صَدَاقَهَا فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ لَيْسَ لَهَا صَدَاقٌ وَلَوْ كَانَ لَهَا صَدَاقٌ لَمْ نُمْسِكْهُ وَلَمْ نَظْلِمْهَا

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ عبید اللہ بن عمر کی ایک بیٹی جس کی والدہ زید بن خطاب کی صاحبزادی تھی۔ وہ (عبید اللہ کی بیٹی) عبداللہ بن عمر کی زوجیت میں تھی پھر عبداللہ بن عمر کا انتقال ہو گیا اور اس عورت کا حق مہر مقرر نہ کیا گیا تھا۔ اس لڑکی کی والدہ حق مہر طلب کرنے لگی تو ابن عمر نے

فَاَبَتْ اَنْ تَقْبَلَ ذٰلِکَ فَجَعَلُوْا بَیْنَهُمْ زَیْدَ بْنَ ثَابِتٍ فَقَضٰی اَنْ لَّا صَدَاقَ لَهَا وَلَهَا الْمِیْرَاثُ.

کہا اس کے لئے کوئی حق مہر نہیں ہے اور اگر حق مہر ہوتا تو ہم اسے نہ روکتے اور نہ ہم نے اس عورت پر زیادتی کی ہے۔ حضرت ابن عمر کی اس بات کو اس کی والدہ نے تسلیم نہ کیا اور لوگوں نے حضرت زید بن ثابت کو ان کے درمیان ثالث مقرر کیا۔ انہوں نے فیصلہ فرمایا کہ اس عورت کو حق مہر نہیں ملے گا۔ ہاں وراثت کی حقدار ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَلَسْنَا نَاْخُذُ بِهٰذَا.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہم اس پر عمل نہیں کرتے۔

۵۳۲ - اَخْبَرَنَا اَبُوْ حَنِیْفَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ اِبْرَاهِیْمَ النَّخْعِیِّ اَنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ امْرَاَةً وَلَمْ یَفْرِضْ لَهَا صَدَاقًا فَمَاتَ قَبْلَ اَنْ یَدْخُلَ بِهَا فَقَالَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ مَسْعُوْدٍ لَهَا صَدَاقُ مِثْلِهَا مِنْ نِسَاءِ هَا لَا وَکْسَ وَلَا شَطَطَ فَلَمَّا قَضٰی قَالَ فَاِنْ یَکُنْ صَوَابًا فَمِنَ اللّٰهِ وَاِنْ یَکُنْ خَطَأً فَمِنِّیْ وَمِنَ الشَّیْطَانِ وَاللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ بَرِیْئَانِ. فَقَالَ رَجُلٌ مِّنْ جُلَسَائِهٖ بَلَغَنَا اَنَّ مَعْقِلَ بْنَ سِنَانٍ الْاَشْجَعِیَّ وَکَانَ مِنْ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ قَضٰی وَالَّذِیْ یُحْلَفُ بِهٖ بِقَضَاءِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فِیْ بِرْوَعَ ابْنَةِ وَاشِقٍ الْاَشْجَعِیَّةِ قَالَ فَفَرِحَ عَبْدُ اللّٰهِ فَرْحَةً مَا فَرِحَ قَبْلَهَا مِثْلَهَا لِمُوَافَقَةِ قَوْلِهٖ قَوْلَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَقَالَ مَسْرُوْقُ بْنُ الْاَجْدَعِ لَا یَکُوْنُ مِیْرَاثٌ حَتّٰی یَکُوْنَ قَبْلَهٗ صَدَاقٌ.

امام ابوحنیفہ نے ہمیں جناب حماد سے اور وہ ابراہیم نخعی سے بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے کسی عورت سے شادی کی اور اس کے لئے حق مہر مقرر نہ کیا پھر وہ وطی سے پہلے انتقال کر گیا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس کا فیصلہ فرمایا کہ اس عورت کو اس کی مثل عورتوں کا سا حق مہر ملے گا نہ اس سے کم اور نہ زیادہ۔ جب فیصلہ سنا چکے تو فرمایا اگر یہ فیصلہ درست ہوا تو اللہ کی توفیق سے اور اگر خطا ہوا تو میری اور شیطان کی طرف سے ہوگا۔ اللہ اور اس کے رسول اس سے بری ہیں۔ آپ کے پاس بیٹھنے والوں میں سے ایک شخص جناب معقل بن سنان اشجعی کھڑے ہوئے۔ وہ رسول اللہ ﷺ کے صحابی تھے۔ کہنے لگے تم نے وہی فیصلہ کیا جو رسول اللہ ﷺ نے اس مسئلہ کا فیصلہ بروع بنت واشق اشجعی کے حق میں فرمایا تھا۔ معقل کہتے ہیں عبداللہ ابن مسعود کو اتنی خوشی ہوئی کہ جتنی خوشی اس سے پہلے کبھی نہ ہوئی کیونکہ ان کا فیصلہ نبی علیہ السلام کے فیصلہ کے مطابق نکلا۔ مسروق بن اجدع نے کہا میراث نہیں ہوتی کہ جب تک اس سے پہلے مہر نہ ہو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ هُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا.

امام محمد نے کہ کہ ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور عام فقہائے کرام کا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو عدد روایات ذکر فرمائیں۔ پہلی روایت کے بعد فرمایا کہ اس پر ہمارا عمل نہیں اور دوسری کے متعلق فرمایا کہ ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ پہلی روایت میں جو واقعہ ذکر کیا گیا۔ اس میں بھی وہی مسئلہ تھا جو دوسری روایت میں مذکور ہوا۔ وہاں بھی نکاح کے بعد وطی نہ ہوئی تھی کہ خاوند کا انتقال ہو گیا۔ اس پر لڑکی کی والدہ نے اپنی بیٹی کے حق مہر کا مطالبہ کر دیا چونکہ حق مہر بوقت نکاح مقرر نہیں کیا تھا اس لئے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما نے یہ فیصلہ دیا کہ اس صورت میں حق مہر نہیں ملے گا۔ ان حضرات کی رائے یہ تھی کہ جب حقوق زوجیت ادا نہیں ہوئے جس کی وجہ سے حق مہر لازم ہوتا ہے تو حق مہر کی ادائیگی نہ ہوگی۔ ہاں میراث ملے گی لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اسی جیسے ایک واقعہ میں عورت کے لئے حق مہر مثلی کا فیصلہ

فرمایا جس کی توثیق ایک صحابی حضرت معقل بن سنان نے اسی مجلس میں کر دی کہ بالکل ایسا ہی فیصلہ حضور ﷺ نے بروع بنت واشق اشجعی کے متعلق فرمایا تھا۔ یہ سن کر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اتنے خوش ہوئے کہ ایسی خوشی کبھی ان سے دیکھنے میں نہ آئی تھی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس دوسرے واقعہ کے فیصلہ کو اپنا مسلک قرار دیا اور اسی کو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول بھی فرمایا۔ ایسے مواقع پر بعض متعصب لوگ امام اعظم رضی اللہ عنہ اور احناف پر یہ الزام دھرتے ہیں کہ ان کے مسائل اپنی رائے اور اجتہاد کی پیداوار ہیں۔ جن کو قرآن و حدیث سے کوئی تعلق نہیں۔ اس قسم کی باتوں کے جواب میں ہم حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے فیصلہ کی توثیق و تائید چند کتب احادیث سے پیش کرتے ہیں۔ وباللہ التوفیق

حضرت عبداللہ بن مسعود کے فیصلہ کی کتب حدیث سے تائید

عن شعبی عن قتادة ایضا ان رجلا اتی ابن مسعود فسالہ عن امراة توفی عنها زوجها ولم یدخل بها ولم یفرض لها فقال له ابن مسعود اسئل الناس فان الناس کثیر اوکما قال فقال الرجل واللہ لومکثت حولا ماسئلت غیرک قال فردده ابن مسعود شهرا ثم قام فتوضا ثم رکع رکعتین ثم قال اللهم ماکان من صواب فمنک وما کان من خطا فمنی ثم قال اری لها صداق احدی نساء هاولها المیراث مع ذالک وعلیها العدة فقام رجل من اشجع فقال اشهد لقضیت فیها کقضاء رسول اللہ ﷺ فی بروع بنت واشق کانت تحت هلال بن امیة قال ابن مسعود هل سمع هذا معک احد قال نعم فاتی بنفر من قومه فشهدوا بذالک قال فماراوا ابن مسعود فرح بشیء مافرح بذالک حین وافق قضاء رسول اللہ ﷺ۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۴۷۹ باب الرجل یتزوج فلا یفرض صداقا الخ مطبوعہ بیروت)

حضرت قتادہ سے جناب شعبی بھی روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس آیا۔ اس نے پوچھا کہ ایک عورت کا خاوند ہم بستری کرنے سے قبل ہی فوت ہو جائے اور بوقت نکاح حق مہر بھی مقرر نہ کیا گیا ہو (تو اس کا کیا حکم ہے؟) اسے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جاؤ جا کر دیگر صحابہ کرام سے دریافت کرو۔ اس وقت بہت سے صحابہ کرام موجود ہیں یا جو بھی آپ نے فرمایا اس شخص نے اس کے جواب میں کہا: خدا کی قسم! اگر مجھے سال بھر انتظار کرنا پڑے تب بھی آپ کے بغیر کسی اور سے نہیں پوچھوں گا۔ راوی بیان کرتا ہے کہ حضرت ابن مسعود نے اسے ایک ماہ بعد آنے کو کہا۔ ایک ماہ گزرنے پر آپ نے اٹھ کر وضو فرمایا اور دو رکعت نفل ادا کرنے کے بعد یوں عرض کیا۔ اے اللہ! جو کچھ درست باتیں ہوں گی وہ تیری طرف سے اور جو خطا ہو گی وہ میری طرف سے ہے۔ پھر فرمایا میں اس عورت کے لئے اس کی قوم کی عورتوں کا سا حق مہر ملنے کا فیصلہ دیتا ہوں اور اس کے ساتھ ساتھ اسے وراثت بھی ملے گی اور عدت بھی گزارنا پڑے گی۔ اتنے میں ایک اشجعی مرد کھڑا ہوا کہنے لگا میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے اس مسئلہ میں بعینہ وہی فیصلہ کیا جو رسول اللہ ﷺ نے بروع بنت واشق کے متعلق فرمایا تھا جو ہلال بن امیہ کی زوجیت میں تھی۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے اس مرد کو پوچھا: کیا تیرے ساتھ حضور ﷺ کے مذکورہ فیصلہ کو سننے والا کوئی اور بھی ہے؟ عرض کی ہاں۔ پھر وہ اپنی قوم میں سے چند آدمیوں کو لے کر آیا۔ ان سب نے اس کی گواہی دی۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کو لوگوں نے اس

بات سے اتنا خوش پایا کہ اسقدر آپ کو کبھی خوش نہ دیکھا جبکہ آپ کا فیصلہ رسول اللہ ﷺ کے فیصلہ کے موافق ہو گیا۔

حضرت علقمہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ کچھ لوگ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے پاس آئے اور کہنے لگے۔ ہم آپ سے ایک سوال پوچھنے آئے ہیں۔ وہ یہ کہ ہم میں سے ایک شخص نے نکاح کیا۔ نہ حق مہر مقرر کیا گیا اور نہ ہی بیوی سے ہم بستری کی کہ وہ مر گیا؟ عبداللہ بن مسعود نے فرمایا: حضور ﷺ کے وصال شریف سے آج تک ایسا سخت مسئلہ مجھ سے نہ پوچھا گیا۔ کسی اور سے جا کر دریافت کر لو۔ یہ لوگ ایک ماہ تک آپ کے پاس آتے جاتے رہے پھر انہوں نے کہا کہ ہم آپ کو چھوڑ کر اور کس سے پوچھیں حالانکہ رسول کریم ﷺ کے صحابہ کرام میں سے صرف آپ ہی اس شہر میں موجود ہیں؟ اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا کہ میں بہت جلد اس بارے میں تمہیں اپنی رائے سے آگاہ کروں گا۔ اگر وہ صواب ہوا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اور اگر خطا ہوا تو میری طرف سے ہوگا۔ اللہ اور اس کا رسول اس سے بری ہیں۔ میں یہ فیصلہ دیتا ہوں کہ اس عورت کو مہر مثلی دیا جائے گا نہ اس سے کم اور نہ زیادہ۔ اس کو وراثت بھی ملے گی اور چار ماہ دس دن عدت بھی گزارنا پڑے گی۔ یہ فیصلہ آپ نے قوم اشجع کے بہت سے افراد کی موجودگی میں سنایا۔ اس محفل میں سے ایک اشجعی معقل بن یسار کھڑا ہوا۔ اس نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ کا فیصلہ بالکل اس فیصلہ کی طرح ہے جو حضور ﷺ نے ہماری ہی قوم کی ایک عورت کے بارے میں فرمایا تھا جسے بروع بنت واشق کہا جاتا تھا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما یہ سن کر اس قدر خوش ہوئے کہ اسلام لانے کے بعد اس قدر خوش آپ کو نہیں دیکھا گیا تھا۔

(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۱۶۰ حدیث ۴۰۸۹ باب الصداق مطبوعہ بیروت)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ میرے پاس ایک آدمی آیا اور ایسے شخص کے متعلق سوال کیا جس نے شادی کی لیکن حق مہر مقرر نہ کیا اور ہم بستری سے قبل ہی فوت ہو گیا۔ فرمایا کہ مجھے اس بارے میں حضور ﷺ کی کوئی حدیث نہیں ملی۔ سائل نے عرض کیا اپنی رائے سے فیصلہ دیجئے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے فیصلہ دیا کہ مذکورہ عورت کو پورا حق مہر ملے گا اور میراث بھی ملے گی اور عدت بھی گزارنا پڑے گی۔ اس مجلس سے ایک آدمی نے کھڑے ہو کر کہا: خدا کی قسم! آپ کا فیصلہ حضور ﷺ کے اس فیصلہ کے مطابق ہے جو آپ نے بروع بنت واشق کے بارے میں فرمایا تھا۔ راوی بیان کرتا ہے کہ حضرت ابن مسعود اپنے فتویٰ کو حضور ﷺ کے فتویٰ کے مطابق پا کر اتنے خوش ہوئے کہ اتنے خوش آپ کبھی نہ دیکھے گئے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے کیونکہ میراث اور عدت اس وقت تک واجب نہیں ہوتے جب تک اس سے قبل حق مہر واجب نہ ہو۔ یہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے حضرت ابن مسعود کو گواہی دی تھی۔ اس کا نام معقل بن یسار اشجعی رضی اللہ عنہ ہے جو مشہور صحابی ہیں۔ (کتاب الآثار ص ۸۶ من تزوج ولم یفرض لھا حدیث ۴۴۰۶)

نوٹ: یاد رہے کہ ''بیہقی شریف'' ج ۷ ص ۲۴۵ پر مذکور شخص کے اسم کے متعلق تحریر ہے: ''معقل بن یسار وھذا وھم والصواب معقل بن سنان یعنی اس کا نام معقل بن یسار لکھنا وہم ہے صحیح یہ ہے کہ اس کا نام معقل بن سنان تھا'' رضی اللہ عنہ۔

بروایت مسروق مذکورہ روایت ذکر کرنے کے بعد امام بیہقی فرماتے ہیں:

هذا اسناد صحيح وقد سمى فيه معقل بن سنان وهو صحابى مشهور ورواه يزيد بن هارون وهو احد حافظ الحديث مع عبد الرحمن بن مهدى وغيره باسناد اخر صحيح كذالك.

یہ اسناد صحیح ہیں اور ان میں اس شخص کا نام معقل بن سنان ذکر کیا گیا ہے۔ یہ مشہور صحابی ہیں اور اسے یزید بن ہارون نے بھی جو ایک بہت بڑے حافظ الحدیث تھے، عبدالرحمٰن بن مہدی وغیرہ کے ساتھ دوسری سند سے ذکر کیا اور وہ بھی پہلی کی طرح صحیح ہیں۔

(بیہقی شریف ج ۷ ص ۲۴۵)

نیز یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ بروع بنت واشق کا واقعہ بیان کرنے والے شخص کے نام کا اختلاف حدیث مذکور کو کمزور نہیں کرتا کیونکہ ایسی تمام روایات کی اسانید صحیح ہیں۔

خلاصۂ کلام: احناف کا مذکورہ مسئلہ میں مسلک بہت سی کتب احادیث سے مؤید ہے۔ اس مسلک کا تعلق بواسطہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما خود سرکار دو عالم ﷺ کے فیصلہ کے ساتھ ہے۔ مذکورہ کثیر حوالہ جات سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ احناف کا مسلک قرآن و حدیث کے مطابق ہے۔ اس لئے متعصب لوگ جو ہم پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ احناف ''اصحاب الرائے'' ہیں اور ان کے مسائل اپنی رائے اور اجتہاد پر موقوف ہوتے ہیں۔ یہ الزام سراسر غلط ہے بلکہ یہ ثابت ہوا کہ احناف کے ہر مسئلہ کی پشت پر کوئی آیت یا حدیث موجود ہے۔ دوسری بات یہ بھی ثابت ہوئی کہ کچھ لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ احکام کا ماخذ صرف کتاب و سنت ہیں اور مجتہد کا قول اس بارے میں حجت نہیں اور نہ ہی تقلید جائز ہے۔ یہ بھی غلط نظریہ ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے جب صاف فرما دیا کہ اس مسئلہ کے متعلق میرے پاس حضور ﷺ کی کوئی حدیث نہیں تو سائل نے کہا۔ اپنی رائے سے فیصلہ دیجئے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اگر مجتہد کو کسی پیش آمدہ مسئلہ میں حدیث نہ ملے تو وہ اپنے اجتہاد سے فیصلہ کر سکتا ہے۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ کا امام اعظم کے مؤقف کی طرف رجوع

مذکورہ باب میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو روایات ذکر فرمائیں جن کی شرح ہم نے بیان کر دی ہے۔ مذکورہ مسئلہ میں سلف میں اختلاف ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر، زید بن ثابت اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہم کا نظریہ یہ ہے کہ جس عورت کا خاوند وطی سے قبل فوت ہو جائے اور حق مہر بھی مقرر نہ کیا گیا ہو تو حق مہر ادا کرنا لازم نہیں ہوگا لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما وغیرہ کا فیصلہ یہ ہے کہ بیوی حق مہر مکمل، وراثت کی حقدار اور عدت گزارنے کی پابند ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے اس میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے فیصلہ کو لیا جس کے پیچھے حضور ﷺ کا فیصلہ تھا۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے حضرت زید بن ثابت اور حضرت علی المرتضیٰ کا قول اپنایا۔ جس کی وجہ سے دونوں اماموں میں اس مسئلہ پر اختلاف پیدا ہوا لیکن جب امام شافعی رضی اللہ عنہ کو ثقہ راویوں سے حضرت عبداللہ بن مسعود والا فیصلہ پہنچا تو انہوں نے اپنے مسلک قدیم سے رجوع کر کے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ والا نظریہ اپنا لیا۔ حوالہ پیش خدمت ہے:

وفی الباب عن الجراح حدثنا حسن بن علی الخلال اخبرنا یزید بن هارون کلاهما من سفیان عن منصور نحوه حدیث ابن مسعود حدیث حسن صحیح وقد روی عنه من غیر وجه والعمل علی هذا عند بعض اهل العلم من اصحاب النبی ﷺ وغیرهم وبه یقول الثوری واحمد واسحاق وقال بعض اهل العلم من اصحاب النبی ﷺ منهم علی ابن ابی طالب وزید بن ثابت وابن عباس وابن عمر اذا تزوج الرجل امراة ولم یدخل بها ولم یفرض لها صداقا حتی مات قال لها

اس باب میں جراح سے بھی روایت ہے کہ ہمیں حسن بن علی خلال نے بتایا۔ ہمیں یزید بن ہارون نے دونوں سفیان سے وہ منصور سے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی حدیث جیسی روایت کرتے ہیں۔ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ ان سے اور بھی طریقوں سے اس کی روایت کی گئی ہے اور حضور ﷺ کے صحابہ کرام میں سے بعض اہل علم کا اس پر عمل ہے اور جناب ثوری، احمد، اسحاق نے بھی یہی قول کیا ہے اور حضور ﷺ کے صحابہ کرام میں سے بعض اہل علم جن میں علی المرتضیٰ، زید بن ثابت، ابن عباس اور ابن عمر بھی ہیں۔ کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص کسی عورت سے شادی کرتا ہے اور ہم بستری تک نوبت نہیں پہنچتی اور نہ ہی حق مہر مقرر ہوا

الميراث ولا صداق لها وعليه العدة وهو قول الشافعي وقال لو ثبت حديث بروع بنت واشق لكانت الحجة فيما روى عن النبي ﷺ وروى عن الشافعي انه رجع بمصر عن هذا القول وقال بحديث بروع بنت واشق.

(ترمذی شریف ج اص ۲۱۷ باب ماجاء فی الرجل یتزوج فیموت عنہا قبل ان یفرض لہا مطبوعہ سعید کمپنی کراچی)

تھا۔ یہاں تک کہ خاوند فوت ہو گیا تو اس کی عورت کو میراث ملے گی۔ حق مہر نہیں ملے گا اور اسے عدت بھی گزارنا پڑے گی اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے اور امام موصوف نے فرمایا اگر بروع بنت واشق کی حدیث ثابت ہو جائے تو وہ ہم پر حجت ہو گی کیونکہ وہ تو نبی کریم سے مروی ہے۔ امام شافعی سے مروی ہے کہ انہوں نے مصر میں رہنے کے دوران اپنے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور بروع بنت واشق کی حدیث پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔

قارئین کرام! امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو شروع میں چونکہ بروع بنت واشق کی حدیث کی صحت نہیں ملی تھی اس لئے وہ اپنے پہلے قول کے مطابق ہی فتویٰ دیتے رہے لیکن جونہی انہیں اس کی صحت پہنچی تو انہوں نے رجوع فرما کر امام ابوحنیفہ والا مسلک اختیار فرما لیا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرام کو جب مذکورہ حدیث نہ ملی تھی تو وہ اس کے خلاف فتویٰ دیتے تھے لیکن ملنے پر اپنا فیصلہ تبدیل کر لیا۔ جس کا ثبوت ملاحظہ ہو:

اخبرنا ابن طاؤس عن ابيه انه كان يقول لا صداق لها اذا مات ولم يفرض لها ولم يدخل بها حتى سمع بحديث ابن مسعود فقفى عنها فلم يقل فيها شيئا.

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۴۷۸)

ہمیں ابن طاؤس نے اپنے والد سے خبر دی کہ وہ کہا کرتے تھے کہ ایسی عورت کے لئے کوئی حق مہر نہیں جب اس کا خاوند فوت ہو جائے اور نہ ہی اس کا حق مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ ہی اس سے وطی کی گئی ہو، یہاں تک کہ انہوں نے حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما والی حدیث سنی تو اپنے پہلے قول سے رک گئے پھر اس کے بارے میں کبھی کچھ نہ کہا۔

اعتراض

جب مرد نے عورت سے وطی ہی نہیں کی تو پھر حق مہر کس چیز کا واجب ہو گیا؟ کیونکہ حق مہر اصل میں عورت کی شرمگاہ کو استعمال کرنے کا شرعی عوض ہے اسی لئے جب دخول سے قبل طلاق ہو جائے اور حق مہر مقرر نہ کیا گیا ہو تو حق مہر کے وجوب کا کوئی بھی قول نہیں کرتا صرف دو تین کپڑے دینے پڑتے ہیں جسے متعہ کہا جاتا ہے۔ یہی بعینہ صورت مرد کے فوت ہونے میں ہے لیکن اس میں حق مہر واجب ہونے کا قول کیا جا رہا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات غیر معقول ہے اس لئے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی غیر معقول بات کی اتباع میں احناف کا فتویٰ بھی غیر معقول ہو گا ورنہ ان دونوں صورتوں میں فرق واضح کیا جائے۔

جواب: پہلی بات تو یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا قول محض ان کا ہی قول نہیں کہ اسے غیر معقول کہا جائے بلکہ ان کے قول کے پیچھے حضور ﷺ کی حدیث پاک ہے جو بروع بنت واشق کے بارے میں آپ نے ارشاد فرمائی اور جس کی تحقیق ہونے پر امام شافعی رضی اللہ عنہ ایسے مجتہد نے اپنے سابق قول سے رجوع فرما لیا لہٰذا اسے غیر معقول کہنا نہایت نامعقول بات ہے۔ رہا یہ کہ ان دونوں صورتوں میں فرق کیا ہے کہ جس کی بنا پر مطلقہ کو تو متعہ ملتا ہے اور خاوند کی فوتیدگی پر حق مہر کامل ملتا ہے؟ آیئے اس فرق کو ابن قدامہ نے ان الفاظ سے بیان کیا ہے:

ولان الموت معنى يكمل به المسمى فكمل به مهر المثل لمفوضة كالدخول وقياس الموت على

کیونکہ موت از روئے معنی مقرر شدہ حق مہر کو مکمل کر دیتی ہے اور مفوضہ کا مہر مثلی بھی موت سے مکمل ہو جاتا ہے جیسا کہ وطی

الطلاق غير صحيح فان الموت يتم بها النكاح فيكمل بها الصداق والطلاق يقطعه ويزيله قبل اتمامه ولذالك وجبت العدة بالموت قبل الدخول ولم تجب بالطلاق وكمل المسمى بالموت ولم يكمل بالطلاق.

(المغنی ج ۸ص ۵۹ حدیث ۵۶۱۲ مع شرح کبیر مطبوعہ بیروت)

سے مکمل ہو جاتا ہے اور موت کو طلاق پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ موت کے ساتھ نکاح مکمل ہو جاتا ہے لہٰذا اس کے ساتھ حق مہر بھی مکمل ہو جائے گا اور طلاق نکاح کو ختم کر دیتی ہے اور زائل کر دیتی ہے۔ حق مہر کے مکمل ہونے سے پہلے۔ اسی لئے موت کے ساتھ قبل دخول عدت واجب ہو جاتی ہے اور قبل دخول طلاق سے عدت واجب نہیں ہوتی اور مقرر شدہ حق مہر موت کے ساتھ مکمل ہو جائے گا' طلاق کے ساتھ مکمل نہ ہوگا۔

ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ کی تحریر کا مطلب یہ ہے کہ موت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے اور طلاق دینا خاوند کا فعل ہوتا ہے لہٰذا موت کو طلاق پر قیاس نہیں کریں گے کیونکہ موت وہ شے ہے جس سے نکاح مکمل ہو جاتا ہے اس لئے اس کی عدت بھی ہے اور میراث بھی واجب ہے اور حق مہر بھی کامل دینا پڑتا ہے لیکن طلاق قبل دخول کی صورت میں نہ عدت ہوتی ہے اور نہ ہی حق مہر دینا واجب ہوتا ہے، جب دخول نہ ہوا ہو۔ صرف متعہ دینا خاوند پر لازم ہوتا ہے۔ اس لئے اگر کسی عورت کا خاوند فوت ہو گیا اور حق مہر مقرر نہ ہوا تھا اور نہ ہی وطی ہوئی تھی تو اس صورت میں حق مہر کامل ادا کرنا پڑے گا' عدت وفات گزارنا پڑے گی' میراث کی حقدار ہوگی۔ اگر اسی صورت میں طلاق واقع ہو تو نہ عدت، نہ حق مہر اور نہ ہی میراث۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۳۶- بَابُ الْمَرْأَةِ تَزَوَّجَ فِيْ عِدَّتِهَا

دورانِ عدت عورت کے نکاح کرنے کے بیان میں

۵۳۳- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَسُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ اَنَّهُمَا حَدَّثَا اَنَّ ابْنَةَ طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللّٰهِ كَانَتْ تَحْتَ رَشِيْدٍ الثَّقَفِيِّ فَطَلَّقَهَا فَنَكَحَتْ فِيْ عِدَّتِهَا اَبَا سَعِيْدِ بْنَ مُنَبِّهٍ اَوْ اَبَا الْجُلَاسِ بْنَ مُنَبِّهٍ فَضَرَبَهَا عُمَرُ وَضَرَبَ زَوْجَهَا بِالْمِخْفَقَةِ ضَرَبَاتٍ وَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَقَالَ عُمَرُ اَيُّمَا امْرَاَةٍ نَكَحَتْ فِيْ عِدَّتِهَا فَاِنْ كَانَ زَوْجُهَا الَّذِيْ تَزَوَّجَ بِهَا لَمْ يَدْخُلْ بِهَا فُرِّقَ بَيْنَهُمَا وَاعْتَدَّتْ بَقِيَّةَ عِدَّتِهَا مِنَ الْاَوَّلِ ثُمَّ كَانَ خَاطِبًا مِنَ الْخُطَّابِ وَاِنْ كَانَ قَدْ دَخَلَ بِهَا فُرِّقَ بَيْنَهُمَا ثُمَّ اعْتَدَّتْ بَقِيَّةَ عِدَّتِهَا مِنَ الْاَوَّلِ ثُمَّ اعْتَدَّتْ عِدَّتَهَا مِنَ الْاٰخَرِ ثُمَّ لَمْ يَنْكِحْهَا اَبَدًا قَالَ سَعِيْدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ وَلَهَا مَهْرُهَا بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا.

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے خبر دی وہ حضرت سعید بن مسیب اور سلیمان بن یسار سے روایت کرتے ہیں۔ دونوں نے فرمایا کہ طلحہ بن عبیداللہ کی بیٹی رشید ثقفی کی زوجیت میں تھی پھر رشید ثقفی نے اسے طلاق دے دی پھر اس نے دورانِ عدت ہی سعید بن منبہ یا ابوالجلاس بن منبہ سے شادی کر لی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو اور اس کے خاوند کو ہلکے کوڑے سے مارا اور ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی اور حضرت عمر نے فرمایا: جس عورت نے اپنی عدت کے اندر ہی نکاح کر لیا۔ اگر اس شوہر نے اس سے مباشرت نہ کی ہو تو ان دونوں کو جدا کر دیا جائے اور عورت اپنے پہلے شوہر کی عدت پوری کرے پھر وہ دوسرا خاوند اس کو پیغام نکاح دینے والوں میں سے ایک تھا اور صورت مذکورہ میں دوسرے خاوند نے نکاح کے بعد ہم بستری کر لی تو بھی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے پھر وہ عورت اپنے پہلے خاوند کی باقی ماندہ عدت گزارے پھر دوسرے کی عدت پوری کرے۔ پھر اس سے وہ آئندہ کے لئے کبھی بھی نکاح نہ کرے۔ حضرت سعید بن مسیب

رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس نئے خاوند کو اس صورت میں حق مہر بھی دینا پڑے گا کیونکہ اس نے وطی کر کے عورت کی شرمگاہ کو اپنے لئے حلال سمجھا تھا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ بَلَغَنَا اَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَجَعَ عَنْ هٰذَا الْقَوْلِ اِلٰى قَوْلِ عَلِيِّ ابْنِ اَبِيْ طَالِبٍ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ نے اپنے اس قول سے حضرت علی المرتضیٰ کے قول کی طرف رجوع کیا تھا۔

٥٣٤ - اَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ عُمَارَةَ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عُيَيْنَةَ عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ رَجَعَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فِي الَّتِيْ تَتَزَوَّجُ فِيْ عِدَّتِهَا اِلٰى قَوْلِ عَلِيِّ بْنِ اَبِيْ طَالِبٍ وَذٰلِكَ اَنَّ عُمَرَ قَالَ اِذَا دَخَلَ بِهَا فُرِّقَ بَيْنَهُمَا وَلَمْ يَجْتَمِعَا اَبَدًا وَاَخَذَ صَدَاقَهَا فَجَعَلَ فِيْ بَيْتِ الْمَالِ فَقَالَ عَلِيٌّ كَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهُ لَهَا صَدَاقُهَا بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا فَاِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا مِنَ الْاَوَّلِ تَزَوَّجَهَا الْاٰخَرُ اِنْ شَاءَ فَرَجَعَ عُمَرُ اِلٰى قَوْلِ عَلِيِّ ابْنِ اَبِيْ طَالِبٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا.

ہمیں حسن بن عمارہ نے حکم بن عینیہ سے اور انہوں نے مجاہد سے خبر دی کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس عورت کے بارے میں جس نے دوران عدت نکاح کر لیا ہو، حضرت علی بن ابی طالب کے قول کی طرف رجوع فرمالیا تھا۔ یہ یوں ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب دوران عدت نکاح کرنے والی عورت سے اس کے نئے شوہر نے وطی کر لی تو ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے اور پھر وہ کبھی بھی اکٹھے نہیں ہو سکتے (یعنی ان کے درمیان نکاح ہمیشہ کے لئے ممنوع ہو گیا) اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس عورت کا حق مہر لے کر بیت المال میں جمع کرا دیا۔ پس حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اس عورت کو حق مہر ملے گا۔ وجہ یہ ہے کہ مرد نے اس سے وطی کی ہے اور اس کی شرمگاہ سے فائدہ اٹھایا ہے پھر جب اس عورت کی پہلے خاوند سے عدت پوری ہو جائے۔ اس سے یہ دوسرا اگر چاہے تو شادی کر سکتا ہے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا.

امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا قول ہے۔

٥٣٥ - اَخْبَرَنَا يَزِيْدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ الْهَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ اِبْرَاهِيْمَ عَنْ سُلَيْمٰنَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ اَبِيْ اُمَيَّةَ اَنَّ امْرَاَةً هَلَكَ عَنْهَا زَوْجُهَا فَاعْتَدَّتْ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا ثُمَّ تَزَوَّجَتْ حِيْنَ حَلَّتْ فَمَكَثَتْ عِنْدَ زَوْجِهَا اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّنِصْفًا ثُمَّ وَلَدَتْ وَلَدًا تَامًّا فَجَاءَ زَوْجُهَا اِلٰى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَدَعَا عُمَرُ نِسَاءً مِّنْ نِّسَاءِ اَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ قُدَمَاءَ فَسَاَلَهُنَّ عَنْ ذٰلِكَ

ہمیں یزید بن عبد اللہ بن ہاد نے محمد بن ابراہیم سے اور وہ سلیمان بن یسار سے خبر دیتے ہیں وہ عبد اللہ بن امیہ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک عورت کا خاوند فوت ہو گیا۔ اس نے چار ماہ اور دس دن عدت پوری کی پھر عدت پوری ہونے کے بعد اس نے کہیں شادی کر لی۔ اس نئے خاوند کے پاس اسے ساڑھے چار ماہ ہی گزرے تھے کہ ایک مکمل بچہ کو اس نے جنم دیا۔ اس کا خاوند حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا (اور واقعہ بیان کرنے کے

فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ اَنَا اُخْبِرُكَ اَمَّا هٰذِهِ الْمَرْاَةُ هَلَكَ زَوْجُهَا حِيْنَ حَمَلَتْ فَاُهْرِيْقَتِ الدِّمَاءُ فَحَشَفَ وَلَدُهَا فِيْ بَطْنِهَا فَلَمَّا اَصَابَهَا زَوْجُهَا الَّذِىْ نَكَحَتْهُ وَاَصَابَ الْوَلَدَ الْمَاءُ تَحَرَّكَ الْوَلَدُ فِيْ بَطْنِهَا وَكَبُرَ فَصَدَّقَهَا عُمَرُ بِذٰلِكَ وَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَقَالَ عُمَرُ اَمَا اَنَّهُ لَمْ يَبْلُغْنِىْ عَنْكُمَا اِلَّا خَيْرًا وَّاَلْحَقَ الْوَلَدَ بِالْاَوَّلِ.

بعد اس کے بارے میں دریافت کیا) ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دور جاہلیت کی پرانی عورتوں کو بلوایا۔ انہیں اس بارے میں پوچھا تو ان میں سے ایک عورت نے کہا: میں آپ کو کچھ بتاتی ہوں ۔ اس عورت کا جس وقت خاوند فوت ہوا اس وقت یہ حاملہ تھی پھر اس کے خون بہنے لگا جس سے بچہ پیٹ میں سوکھ گیا پھر جب اس کے اس خاوند نے وطی کی، جس سے اس نے بعد میں نکاح کر لیا تھا تو بچے کو تازگی مل گئی بچہ اس کے پیٹ میں حرکت کرنے لگا اور بڑا ہو گیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی بات کی تصدیق کی اور سائل اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دی اور فرمایا: تم دونوں کی طرف سے مجھے بھلائی ہی پہنچی ہے۔ (یعنی تم دونوں بے قصور ہو) آپ نے نومولود بچہ پہلے خاوند کے ساتھ ملا دیا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ الْوَلَدُ وَلَدُ الْاَوَّلِ لِاَنَّهَا جَاءَتْ بِهِ عِنْدَ الْاٰخَرِ لِاَقَلَّ مِنْ سِتَّةِ اَشْهُرٍ وَمَا تَلِدُ الْمَرْاَةُ وَلَدًا تَامًّا لِاَقَلَّ مِنْ سِتَّةِ اَشْهُرٍ فَهُوَ ابْنُ الْاَوَّلِ وَيُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ الْاٰخَرِ وَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا الْاَقَلُّ مِمَّا سُمِّيَ لَهَا وَمِنْ مَهْرِ مِثْلِهَا وَهُوَ قَوْلُ اَبِىْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا.

ہمیں امام محمد نے خبر دی کہ ہمارا اس پر عمل ہے کہ بچہ پہلے خاوند کا ہے کیونکہ دوسرے خاوند کے ہاں اس نے چھ ماہ سے کم عرصہ میں اسے جنم دیا ہے اور کوئی عورت چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ جنے تو وہ پہلے خاوند کا ہوتا ہے اور اس عورت اور اس کے نئے خاوند کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور عورت کو حق مہر ملے گا کیونکہ اس نئے خاوند نے اس کی شرمگاہ سے نفع اٹھایا ہے لیکن یہ حق مہر اس کے مہر مثلی اور مقرر شدہ حق مہر سے کم ہوگا اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

اس باب کے تحت تین روایات امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمائیں۔ تیسری روایت دراصل ایک واقعہ کی تحقیق کے ضمن میں تھی اور اس کے آخر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو اپنا اور ائمہ احناف کا مسلک ذکر فرمایا، اس میں کسی کو اختلاف نہیں۔ پہلی دو روایتوں میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا نظریہ اور حضرت علی المرتضیٰ کا نظریہ ذکر کیا گیا اور پھر حضرت عمر کا رجوع حضرت علی کے قول کی طرف مذکور ہوا۔ اس اختلاف (جو پہلے تھا) کے پیش نظر امام محمد نے اپنا مسلک بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے قول پر عمل کرتے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول یا نظریہ سے جو امور سامنے آتے ہیں وہ چار ہیں۔

(۱) دوران عدت نکاح کرنے والے زوجین کو سزا دی جائے گی۔

(۲) عورت دونوں خاوندوں کی الگ الگ عدت پوری کرے گی۔

(۳) اگر دوسرا خاوند وطی کر چکا ہے تو پھر یہ عورت اس کے لئے آئندہ کبھی بھی جائز نہ ہوگی۔

(۴) اس عورت کا حق مہر عورت کی بجائے بیت المال میں جمع کرایا جائے گا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان چاروں امور میں الگ نظریہ اپنایا اور جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس کا علم ہوا تو انہوں نے اپنے پہلے نظریہ سے حضرت علی المرتضیٰ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مذکورہ امور اپنے اجتہاد اور قیاس کی بنا پر ارشاد فرمائے تھے جس کی تفصیل کچھ یوں ہے۔ عدت کے دوران نکاح کرنا چونکہ غیر شرعی کام ہے اس لئے اس کی سزا ایسی ہے کہ عورت کو حق مہر سے محروم رکھا جائے اور اس حق مہر کو صدقہ بنالیا جائے۔ اس کی ایک مثال صاحب احکام القرآن نے ج ا ص ۴۲۵ پر پیش کی ہے۔ وہ یہ کہ ایک مرتبہ رسول کریم ﷺ بکری کا گوشت تناول فرمانے لگے تو آپ نے صحابہ کرام سے فرمایا: اسے مت کھاؤ کیونکہ گوشت مجھ سے کہہ رہا ہے کہ میں ایسی بکری کا گوشت ہوں جسے اس کے مالک کی اجازت کے بغیر ذبح کیا گیا ہے۔ آپ نے یہاں گوشت کو صدقہ کرنے کا حکم دیا۔ ان دونوں باتوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ پہلی بات میں مہر غیر شرعی ہے اور یہاں گوشت غیر شرعی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہمیشہ کے لئے دوسرے خاوند سے نکاح کرنے کو ممنوع اس لئے قرار دیا کہ ان دونوں میاں بیوی نے ایک غیر شرعی کام کیا اور پھر باہم محبت کو قائم رکھا۔ اس لئے اس کی سزا ایسی ہونی چاہیے کہ یہ دونوں آئندہ کبھی جمع نہ ہو سکیں۔ بہر حال جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی مخالفت کا سنا تو اپنے قول سے ان کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے دلائل کہ جن سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر حجت قائم ہوئی

(حرمت ابدی کا جواب) اس مسئلہ میں ہمارے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ جب کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کئے بغیر وطی کرے تو اس کے بعد وہ مرد اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے۔ (جائز ہے) تو جب نکاح نہ ہونے کی صورت میں وطی کر لی جائے تو حرمت ابدی پیدا نہیں ہوتی تو عدت میں نکاح کی وجہ سے حرمت ابدی کیسے پیدا ہو گئی؟ اور اسی طرح حرہ کے ہوتے ہوئے کسی نے لونڈی سے نکاح کیا یا دو بہنوں کو جمع کیا اور دونوں سے دخول کیا تو یہ سب صورتیں حرمت کی ہیں لیکن اس کے باوجود حرمت ابدی یہاں پیدا نہیں ہوتی یعنی حرہ پر لونڈی سے نکاح کیا تو نکاح حرام ہے مگر حرمت ابدی نہیں ہوئی کیونکہ اگر وہ حرہ کو طلاق دیتا ہے تو اب اس لونڈی سے نکاح جائز ہے۔ اسی طرح دو بہنوں کے درمیان نکاح میں جمع کرنا اور دونوں سے وطی کرنا حرام ہے مگر حرمت ابدی پیدا نہیں ہوتی اگر وہ ان میں سے ایک کو چھوڑ دے، دوسری سے وطی جائز ہے اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے حق مہر کو بیت المال میں جمع کرنے کی مخالفت کرتے ہوئے فرمایا: جب دوسرے خاوند نے عورت کا بضع استعمال کیا اور حق مہر اسی کا معاوضہ ہے لہٰذا یہ عورت کا حق ہے جو اسے ملنا چاہیے۔ جب عورت نے عدت میں دوسرے مرد سے شادی کی اور اس دوسرے خاوند نے اس سے وطی کی تو یہ وطی فی الشبہ کے حق میں ہے کہ ممکن ہے کہ اس خاوند کو شبہ ہو کہ وطی کرنا جائز ہے لہٰذا وطی فی الشبہ سے حد لازم نہیں آتی اس لئے عدت میں نکاح کرنے کے بعد وطی کرنے والے میاں بیوی پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ باقی رہی یہ بات کہ ان دونوں کی عدت الگ الگ پوری کی جائے۔ اس کا جواب حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی طرف سے جصاص نے جو دیا وہ تین دلائل پر مبنی ہے۔ ان دلائل کو ذکر کرنے سے قبل ایک بات ذکر کرنا ضروری ہے وہ یہ کہ جب دونوں عدتیں مستقل اور علیحدہ علیحدہ پوری کرنا ضروری نہ رہی تو پھر اس عدت کے گزرنے کا طریقہ کیا ہوگا؟ اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ فرض کیجئے کہ پہلے خاوند کی عدت تین ماہ تھی اور دو ماہ کے اختتام پر عورت نے کسی دوسرے سے شادی کر لی اور وطی بھی ہو گئی۔ اب پچھلے خاوند کی عدت کا ایک ماہ باقی تھا اور نئی وطی سے پھر تین ماہ عدت آن پڑی۔ اگر الگ الگ عدتیں پوری کی جاتیں، تو چار ماہ بنیں گے لیکن طریقہ یہ نہیں بلکہ اب صرف تین ماہ عدت گزارنا پڑے گی۔ پہلا مہینہ مشترک ہوگا اور بقیہ دو ماہ دوسرے خاوند کی عدت کے طور پر ہوں گے۔ اس طرح کل عدت پانچ ماہ ہوگی۔ پانچ ماہ گزرنے پر یہ عورت جہاں چاہے نکاح کر سکتی ہے۔ اس طریقہ سے پہلے اور دوسرے خاوند کی عدت کے کچھ ایام مشترک ہو جائیں گے۔ اسے تداخل عدت کہا جاتا ہے۔ تداخل عدت پر حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی طرف سے جو دلائل پیش کئے گئے ہیں۔ انہیں ملاحظہ فرمائیں۔

تداخل عدت پر چند دلائل

(۱) ارشاد باری تعالیٰ ہے: "والمطلقت یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء طلاق والی عورتیں اپنے آپ کو بطور عدت تین حیض روکے رکھیں"۔ آیت کریمہ سے صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ عدت تین ماہ (حیض) سے زائد نہیں ہو سکتی۔ صورت مذکورہ میں اگر پہلے خاوند کی عدت دو حیض (ماہ) گزر چکی ہے، تو ایک باقی ہے۔ اس کے دوران اس نے اور شادی کر لی جو نا جائز ہونے کی وجہ سے خود بخود یا قاضی کی تفریق سے باطل ہو گئی لیکن وطی ہو چکی تھی۔ اب اس کی عدت بھی تین حیض (ماہ) ہی ہونی چاہیے۔ سو اگر پہلے خاوند کا ایک ماہ الگ شمار کر کے پھر اس دوسرے خاوند کی عدت شروع کریں گے تو لازماً ایک ماہ کے بعد وہ شروع ہو گی اور تین ماہ تک جائے گی اور اس طرح اس دوسرے خاوند کی عدت تین ماہ سے بڑھ کر چار ماہ ہو گی۔ جو قرآن کریم کی نص قطعی کے خلاف ہے۔ حیض یا مہینوں کی شکل میں عدت گزارنے پر چار حیض یا چار ماہ گزارنے ہوں گے۔ بہر حال دونوں میں سے کوئی بھی عدت ہو وہ نص قطعی کے خلاف ہو گی۔

(۲) قانون یہ ہے کہ عدت وفات، موت کے وقت سے شروع ہو جاتی ہے۔ اب فرض کیجئے کہ پہلے خاوند نے طلاق دی تھی جس کی عدت تین حیض یا تین ماہ تھی۔ دو ماہ بعد اس عورت نے کسی اور مرد سے شادی کر کے وطی کرا لی پھر وہ دوسرا خاوند انتقال کر گیا۔ اب اگر پہلے خاوند کی عدت ایک حیض یا ایک ماہ پورا کر کے دوسرے کی عدت وفات شروع کرتے ہیں تو قانون کے خلاف ہو گا کیونکہ عدت وفات میں موت کے بعد فوراً عدت شروع ہو جاتی ہے لیکن یہاں ایک ماہ تک عدت وفات شروع نہ ہو گی۔ اس لئے تسلیم کرنا پڑے گا کہ دوسرے خاوند کے انتقال کے فوراً بعد عدت وفات اور پہلے خاوند کی بقیہ عدت دونوں مشترکہ شروع ہوں گی۔

(۳) حیض آنے سے مقصد عورت کے رحم کو استقرار حمل سے خالی معلوم کرنا ہوتا ہے۔ فرض کیجئے کہ پہلے خاوند نے اپنی بیوی کو طہر کی حالت میں طلاق دی تھی۔ اب اس کی عدت حیض آنے سے شروع ہو گی لیکن اس طہر میں اس عورت نے دوسری شادی کر لی اور وطی بھی ہو گئی۔ ابھی اس عورت کی عدت شروع بھی نہ ہوئی تھی۔ اب تین حیض گزرنے کے بعد ہم پوچھتے ہیں کہ استبراء رحم من الحمل (یعنی رحم کا حمل سے خالی ہونا) ثابت ہوا یا نہیں۔ اگر کہا جائے کہ نہیں تو یہ جمہور کے نظریہ کے خلاف ہے کیونکہ تین حیض آ کر ختم ہو جانے پر کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ "استبراء رحم" نہیں ہوا اور اگر یہ کہا جائے کہ تین حیض آنے پر استبراء مکمل نہیں ہوا تو اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ اس لئے بہر صورت تسلیم کرنا پڑے گا کہ تداخل عدت کے سوا اور کوئی راستہ نہیں ہے ورنہ استبراء شرعی کو غیر استبراء کہنا پڑے گا جو کہ نص قطعی "ثلثة قروء" کے خلاف ہے۔ یہ تین دلائل ایسے ہیں کہ ان کا انکار دراصل نصوص قطعیہ کا انکار ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ تداخل عدت درست ہے اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ اور ان کی پیروی میں احناف کا یہ مسلک بالکل صحیح اور نصوص قطعیہ کے عین مطابق ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۳۷- بَابُ الْعَزْلِ
عزل کا بیان

۵۳۶- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا سَالِمٌ اَبُو النَّضْرِ عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ اَبِيْ وَقَّاصٍ عَنْ اَبِيْهِ اَنَّهٗ كَانَ يَعْزِلُ.

ہمیں امام مالک نے ابو النضر سالم سے خبر دی وہ عامر بن سعد بن ابی وقاص سے اور وہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ ان کے والد عزل کیا کرتے تھے۔

۵۳۷- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا سَالِمٌ اَبُو النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ اَفْلَحَ مَوْلٰى اَبِيْ اَيُّوْبَ الْاَنْصَارِيِّ عَنْ

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابو النضر سالم نے عبدالرحمٰن بن افلح سے جو ابو ایوب کے مولیٰ تھے، بیان کیا وہ حضرت

اُمّ وَلَدٍ اَبِیْ اَیُّوْبَ اَنَّ اَبَا اَیُّوْبَ کَانَ یَعْزِلُ.

ابوایوب انصاری کی ام ولد سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ عزل کیا کرتے تھے۔

۵۳۸ - اَخْبَرَنَا مَالِکٌ اَخْبَرَنَا ضَمْرَةُ بْنُ سَعِیْدٍ الْمَازِنِیُّ عَنِ الْحَجَّاجِ بْنِ عَمْرِو بْنِ غَزِیَّةَ اَنَّهٗ کَانَ جَالِسًا عِنْدَ زَیْدِ بْنِ ثَابِتٍ فَجَاءَهٗ ابْنُ فَهْدٍ رَجُلٌ مِّنْ اَهْلِ الْیَمَنِ فَقَالَ یَا اَبَا سَعِیْدٍ اِنَّ عِنْدِیْ جَوَارِیْ لَیْسَ نِسَائِی اللَّاتِیْ کُنَّ بِاَعْجَبَ اِلَیَّ مِنْهُنَّ وَلَیْسَ کُلُّهُنَّ یُعْجِبُنِیْ اَنْ تَحْمَلَ مِنِّیْ اَفَاَعْزِلُ قَالَ قَالَ اَفْتِهٖ یَا حَجَّاجُ قَالَ قُلْتُ غَفَرَ اللّٰهُ لَکَ اِنَّمَا نَجْلِسُ اِلَیْکَ لِنَتَعَلَّمَ مِنْکَ قَالَ قُلْتُ هُوَ حَرْثُکَ اِنْ شِئْتَ عَطِشْتَهٗ وَاِنْ شِئْتَ سَقَیْتَهٗ قَالَ وَقَدْ کُنْتُ اَسْمَعُ ذَالِکَ مِنْ زَیْدٍ فَقَالَ زَیْدٌ صَدَقَ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ضمرہ بن سعید مازنی نے حجاج بن عمرو بن غزیہ سے خبر دی کہ وہ ایک مرتبہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے تو ایک یمنی شخص ابن فہد نامی آیا اور عرض کرنے لگا اے ابوسعید! میری بہت سی لونڈیاں ہیں۔ میری بیویوں سے مجھے زیادہ خوبصورت اور عجیب لگتی ہیں اور میں نہیں چاہتا کہ وہ مجھ سے باامید ہو جائیں۔ (یعنی حاملہ ہو جائیں) کیا میں عزل کر سکتا ہوں؟ راوی بیان کرتا ہے کہ حضرت زید بن ثابت نے حجاج سے کہا: تم اس کے مسئلہ کا جواب دو۔ انہوں نے کہا: اللہ تعالیٰ آپ کی مغفرت فرمائے، ہم تو آپ کے پاس اس لئے بیٹھے ہیں تاکہ کچھ مسائل سیکھیں۔ زید بن ثابت نے فرمایا: وہ تمہاری کھیتی ہیں۔ تمہاری مرضی ہے انہیں سیراب کرو یا خشک رہنے دو۔ اس نے کہا: میں یہی بات زید سے بھی سنا کرتا تھا۔ زید نے کہا: تم نے سچ کہا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَأْخُذُ لَا نَرٰی بِالْعَزْلِ بَأْسًا مِنَ الْاَمَةِ فَاَمَّا الْحُرَّةُ فَلَا یَنْبَغِیْ اَنْ یُعْزَلَ عَنْهَا اِلَّا بِاِذْنِهَا وَاِذَا کَانَتِ الْاَمَةُ زَوْجَةُ الرَّجُلِ فَلَا یَنْبَغِیْ اَنْ یُعْزَلَ عَنْهَا اِلَّا بِاِذْنِ مَوْلَاهَا وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَیْهِ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا مسلک یہ ہے کہ لونڈی سے عزل کرنے میں کوئی حرج نہیں لیکن آزاد عورت سے عزل اس کی اجازت کے بغیر نہیں کرنا چاہیے اور اگر لونڈی بھی کسی آدمی کی زوجہ ہو تو پھر اس کے مولیٰ کی اجازت سے عزل کرنا چاہیے۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

۵۳۹ - اَخْبَرَنَا مَالِکٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ اَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ مَا بَالُ رِجَالٍ یَعْزِلُوْنَ عَنْ وَلَائِدِهِمْ لَا تَاْتِیْنِیْ وَلِیْدَةٌ فَیَعْتَرِفُ سَیِّدُهَا اَنَّهٗ قَدْ اَلَمَّ بِهَا اِلَّا اَلْحَقْتُ بِهٖ وَلَدَهَا فَاعْتَزِلُوْا بَعْدُ اَوِ اتْرُکُوْا.

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب وہ سالم بن عبداللہ سے اور وہ عبداللہ بن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: لوگوں کو کیا ہو گیا کہ وہ اپنی لونڈیوں سے اس لئے عزل کرتے ہیں کہ کہیں ان کے ہاں بچہ نہ پیدا ہو جائے؟ اگر کسی لونڈی کے ہاں بچہ پیدا ہوا اور اس کے مولیٰ نے اس کا اعتراف بھی کر لیا کہ اس نے اس لونڈی سے وطی کی تھی تو میں اس کے بچہ کو اس کے ساتھ ملا دوں گا وہ عزل کریں یا پھر چھوڑ دیں۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اِنَّمَا صَنَعَ هٰذَا عُمَرُ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ عَلَی التَّهْدِیْدِ لِلنَّاسِ اَنْ یُّضَیِّعُوْا وَلَائِدَهُمْ وَهُمْ یَطَئُوْنَهُنَّ وَقَدْ بَلَغَنَا اَنَّ زَیْدَ بْنَ ثَابِتٍ وَطِئَ جَارِیَةً لَهٗ

امام محمد کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسا لوگوں کو ڈرانے دھمکانے کے لئے کیا تھا تاکہ لوگ اپنی ہونے والی اولاد کو ضائع نہ کریں حالانکہ وہ اپنی لونڈیوں سے ہم بستری بھی کرتے

فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ فَنَفَاهُ وَاَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ وَطِئَ جَارِيَةً لَهُ فَحَمَلَتْ وَقَالَ اَللّٰهُمَّ لَا تُلْحِقْ بِاٰلِ عُمَرَ مَنْ لَيْسَ مِنْهُمْ فَجَاءَتْ بِغُلَامٍ اَسْوَدَ فَاَقَرَّتْ اَنَّهُ مِنَ الرَّاعِيْ فَانْتَفٰى مِنْهُ عُمَرُ وَكَانَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ يَقُوْلُ اِذَا حَصَّنَهَا وَلَا يَدَعُهَا تَخْرُجُ فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ لَمْ يَسَعْهُ فِيْمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ رَبِّهٖ عَزَّوَجَلَّ اَنْ يَنْتَفِيَ مِنْهُ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ۔

تھے۔ ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے اپنی لونڈی سے جماع کیا پھر اس نے بچہ جنا تو انہوں نے اسے اپنا بیٹا ماننے سے انکار کر دیا اور یہ بھی روایت پہنچی ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اپنی لونڈی سے وطی کی جس سے وہ حاملہ ہوگئی اور آپ نے دعا مانگی۔ اے اللہ! جو عمر کی اولاد میں سے نہیں اسے اس کی اولاد میں نہ ملا۔ آپ کی اس لونڈی نے سیاہ فام بچہ کو جنم دیا اور اقرار کیا کہ یہ ایک چرواہے کا نطفہ ہے۔ پس حضرت عمر نے اس کا انکار کر دیا اور حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ جب مولیٰ اپنی لونڈی کو اندر پردے میں پابند رکھتا ہے اور اسے باہر جانے نہیں دیتا پھر ایسی حالت میں اس کے ہاں کوئی بچہ جنم لیتا ہے تو پھر اس کے اور اس کے رب کے درمیان اس کی گنجائش نہیں کہ وہ مولیٰ اس بچے کا انکار کرے ہمارا بھی اسی پر عمل ہے۔

٥٤٠ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ اَبِيْ عُبَيْدٍ قَالَتْ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ مَا بَالُ رِجَالٍ يَطَؤُوْنَ وَلَائِدَهُمْ ثُمَّ يَدَعُوْنَهُنَّ فَيَخْرُجْنَ وَاللّٰهِ لَا تَاْتِيْنِيْ وَلِيْدَةٌ فَيَعْتَرِفُ سَيِّدُهَا اَنَّهُ قَدْ وَطِئَهَا اِلَّا اَلْحَقْتُ بِهٖ وَلَدَهَا فَاَرْسِلُوْهُنَّ بَعْدُ اَوْ اَمْسِكُوْهُنَّ۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے صفیہ بنت ابوعبید سے بتایا۔ کہتی ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ان مردوں کا کیا حال ہے جو اپنی لونڈیوں سے صحبت کرتے ہیں پھر انہیں اندر باہر جانے کی اجازت دے دیتے ہیں۔ وہ باہر نکل کھڑے ہوتی ہیں؟ خدا کی قسم! وہ جب بھی کسی بچہ کو جنم دیں گی پھر ان کا آقا اعتراف کرے کہ اس نے ان سے وطی کی تھی تو میں اس بچہ کو اس آقا کے ساتھ ملا دوں گا۔ اس کے بعد وہ مرد ان لونڈیوں کو اندر باہر پھرنے دیں یا گھر میں پابند رکھیں۔

"عزل" کی تعریف یہ ہے کہ انزال کے وقت مرد اپنے مادۂ منویہ کو عورت کی شرمگاہ سے باہر بہا دے یعنی عورت کے فرج میں منی نہ جانے دے۔ باب میں جو پانچ احادیث ذکر کی گئی ہیں۔ ان میں سے پہلی دو میں دو مشہور صحابی حضرات کا عزل کرنا ثابت ہے۔ تیسری میں اس کی اجازت نظر آتی ہے لہٰذا تینوں سے ثابت ہوا کہ عزل کرنا حرام نہیں' جائز ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ عزل کرنا مکروہ بھی نہ ہو۔ بعض محدثین کرام نے اسے مکروہ لکھا ہے۔ اس کا جواز صرف لونڈیوں کی حد تک ہے۔ آزاد عورت (بیوی) سے عزل کرنے کے لیے اس کی اجازت درکار ہوتی ہے۔ یونہی اگر لونڈی کسی کی بیوی ہے تو اس کا خاوند عزل کرنے سے قبل اس لونڈی کے مولیٰ سے اس کی اجازت لے لے۔ ہاں اگر مولیٰ اپنی لونڈی سے عزل کرنا چاہتا ہے تو اس کی اجازت کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ اس کا مالک ہے اس میں جیسے چاہے تصرف کر سکتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد بھی آپ نے اس بارے میں ملاحظہ فرمایا۔ آپ اس بات کو پسند نہ کرتے کہ مولیٰ اپنی لونڈی سے ہم بستری کرے اور پھر اسے باہر جانے کی ممانعت بھی نہ کرے کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ ایسی لونڈی کو گھر میں چار دیواری کے اندر رکھا

جائے اور اگر لونڈی باہر پھرنے والی ہے تو مولیٰ باوجود وطی کے ہونے والی اولاد کا انکار کرسکتا ہے اسی لئے آپ نے فرمایا کہ اگر مولیٰ اقرار کرتا ہے کہ میں نے لونڈی سے وطی کی تھی تو پھر ہونے والا بچہ اسی کا ہوگا اور وہ لونڈی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ وہ تسلیم کرے یا نہ کرے۔ اپنی لونڈیوں سے عزل کرنے کے دو ہی سبب ہو سکتے ہیں یا یہ کہ اس کا حسن و جمال کم ہو جائے گا اگر بچہ پیدا ہو گیا یا پھر وہ ام ولد بن جانے کی وجہ سے بک نہ سکے گی۔ اس لئے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اس حیلہ کو بند کرنے کے لئے تہدیداً فرمایا کہ اگر وطی کے اقرار کے بعد بچہ پیدا ہوا تو میں اس کو آقا کے ساتھ ملا دوں گا۔ مختصر یہ کہ باب کی تمام احادیث میں عزل کا نفس جواز ثابت ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ پسند نہ تھا۔

عزل کرنا مکروہ ہے

والعزل مكروه. ومعناه ان ينزع اذا قرب الانزال فينزل خارجا من الفرج رويت كراهيته عن عمر وعلي وابن عمر وابن مسعود وروى عن ابي بكر صديق ايضا لان فيه تقليل النسل وقطع اللذة عن الموطوءة وقد حث النبي ﷺ على تعاطي اسباب الولد فقال تناكحوا تناسلوا تكثروا وقال سوداء ولود خير من حسناء عقيم الا ان يكون لحاجة مثل ان يكون في دار الحرب فتدعو حاجته الى الوطي فيطأ ويعزل.

(مغنی مع شرح الکبیر ج ۸ ص ۱۳۴ فصل العزل مکروہ، مطبوعہ بیروت طبع جدید)

اور عزل مکروہ ہے۔ عزل کی تعریف یہ ہے کہ مرد انزال کے قریب اپنے آلہ تناسل سے عورت کی شرمگاہ سے باہر منی گرائے۔ اس کی کراہت حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن عمر، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کیونکہ ایسا کرنے میں نسل کی قلت اور موطوءۃ کو لذت وطی سے دور رکھنا ہے اور حضور ﷺ نے اولاد جننے کے اسباب کو بروئے کار لانے کی بہت ترغیب دی ہے۔ ارشاد فرمایا: نکاح کرو، نسل بڑھاؤ اور تعداد زیادہ کرو۔ نیز فرمایا: کہ کالے رنگ کی بیوی جس سے اولاد ہوتی ہو وہ اس خوبصورت بیوی سے بہتر ہے جو بانجھ ہو۔ ہاں اگر حاجت وضرورت پیش آ جائے تو عزل جائز ہوگا مثلاً کوئی شخص دار حرب میں ہے اور اسے شہوت نے وطی پر مجبور کر دیا تو اب وطی کرے اور عزل کرے (تو جائز ہے)۔

المغنی کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ جلیل القدر صحابہ کرام عزل کو اچھا نہیں سمجھتے تھے جس کی علت یہ بیان فرمائی کہ ایسا کرنے سے نسل کشی کے علاوہ عورت کی خواہش کو ادھورا چھوڑنا ہے جس کی تکمیل کی وہ حقدار ہوتی ہے نیز ایسا کرنے میں حضور ﷺ کے ترغیبانہ ارشادات کی مخالفت بھی لازم آتی ہے اس لئے بلا ضرورت عزل نہیں کرنا چاہیے۔ صاحب مغنی نے ضرورت کی ایک صورت ذکر فرمائی کہ دار الحرب میں اگر مرد اپنی بیوی کے ساتھ ہم بستری کرنے پر شہوت کے ہاتھوں مجبور ہو گیا تو ہم بستری کر لے اور عزل بھی کرسکتا ہے کیونکہ اگر اس حال میں وطی سے حمل ہو گیا تو پیدا ہونے والے بچہ کو حربی لوگ غلام بنا لیں گے۔ عزل سے اجتناب برتنے پر چند احادیث ملاحظہ فرمایئے۔

عن انس بن مالك قال جاء رجل الى رسول الله ﷺ يسئل عن العزل فقال رسول الله ﷺ لوان الماء الذي يكون منه الولد اهرقته على صخرة لاخرج الله منها ولدا اوليخرج منها وليخلقن الله تبارك وتعالى نفسا هو خالقها رواه

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کے پاس ایک شخص عزل کے بارے میں پوچھنے آیا۔ پوچھنے پر آپ نے اسے فرمایا: اگر منی کا وہ قطرہ جس سے کوئی بچہ پیدا ہونا مقدر ہو چکا ہو تو اسے کسی پتھر پر گرا دے پھر بھی اللہ تعالیٰ اس سے بچہ پیدا کر دے گا یا اس سے بچہ نکال دے گا اور اللہ تعالیٰ

احمد وبزاز واسنادھا حسن۔ یقیناً ہر اس شخص کو پیدا کر کے رہتا ہے جسے وہ پیدا کرنا چاہتا ہے۔

(مجمع الزوائد ج۴ ص۲۹۶ باب ماجاء فی العزل) اسے احمد اور بزاز نے روایت کیا اور ان دونوں کی اسناد حسن ہیں۔

حذیفہ ابن یمان سے روایت ہے کہ صحابہ کرام عزل کے بارے میں گفتگو کر رہے تھے۔ حضور ﷺ ان کی باتیں سن کر ان کے پاس تشریف لائے۔ آپ نے فرمایا کیا تم عزل کرتے ہو؟ عرض کی ہاں یارسول اللہ! آپ نے فرمایا: تم اس بات کو نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ جس روح کو پیدا کرنا چاہتا ہے وہ ہر صورت میں پیدا ہو کر رہے گی۔ اس کو طبرانی نے روایت کیا ہے۔ اس کی سند میں مثنیٰ بن صباح ہے۔ یہ جمہور کے نزدیک متروک الحدیث ہے لیکن ابن معین نے اس کی توثیق کی۔ اس روایت کے باقی راوی ثقہ ہیں۔

(مجمع الزوائد ج۴ ص۲۹۶ باب ماجاء فی العزل)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ان کے صاحبزادے دونوں عزل کو مکروہ سمجھتے تھے۔ (مجمع الزوائد ج۴ ص۲۹۷)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے سامنے عزل کا تذکرہ کیا گیا آپ نے پوچھا کیا تم عزل کرتے ہو؟ صحابہ نے عرض کیا ہاں کیونکہ کسی وقت آدمی کے پاس ایک ہی بیوی ہوتی ہے جو بچہ کو دودھ پلاتی ہے اور وہ اس سے مقاربت کرتا ہے اور اس کے حاملہ ہونے کو ناپسند کرتا ہے۔ کسی شخص کے پاس ایک ہی لونڈی ہوتی ہے وہ اس سے مقاربت کرتا ہے اور اس کے حاملہ ہونے کو پسند نہیں کرتا۔ آپ نے فرمایا اگر تم یہ نہ کرو تو کیا حرج ہے (یعنی عزل نہ کرو تو کیا حرج ہے) کیونکہ حمل ہونا تو تقدیر کی بات ہے؟ حسن نے یہ حدیث سن کر کہا: ''واللہ لکان ھذا زجر خدا کی قسم! اس میں عزل کرنے پر ڈانٹ تھی''۔

(صحیح مسلم ج۱ ص۴۶۵ باب حکم العزل مکتبۃ التراث)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کرنے لگا: میری ایک ہی باندی ہے جو گھر کا کام کاج کرتی ہے اور پانی بھی لاتی ہے اور میں اس سے وطی بھی کرتا ہوں اور اس کے حاملہ ہونے کو پسند بھی نہیں کرتا۔ (کیا کروں؟) آپ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اس سے عزل کر لو لیکن جو تقدیر میں ہے وہ ہو کر رہے گا۔ کچھ دنوں بعد وہ شخص آیا اور عرض کرنے لگا میری باندی حاملہ ہو گئی ہے' آپ نے فرمایا میں نے تم سے کہا نہیں تھا کہ جو تقدیر میں ہونے والا ہے وہ ہو کر رہتا ہے۔ (صحیح مسلم ج۱ ص۴۶۵)

دعوا الحسناء العاقر وتزوجوا السواد الولود فانی مکاثر بکم الامم یوم القیامۃ۔

(کنز العمال ج۱۶ ص۲۹۳ رقم الحدیث ۴۴۵۹۵)

خوبصورت لیکن بانجھ عورتوں سے شادی نہ کرو اور کالے رنگ کی بچہ جننے والیوں سے شادی کرو۔ بے شک میں تمہاری کثرت کے سبب قیامت کے دن دوسری امتوں پر فخر کروں گا۔

من تزوج امراۃ لعزھا لم یزدہ اللہ الا ذلا ومن تزوجھا لمالھا لم یزدہ اللہ تعالی الا فقرا ومن تزوجھا لحسنھا لم یزدہ اللہ الا دناءۃ۔

(کنز العمال ج۱۶ ص۳۰۱ حدیث ۴۴۵۸۹)

جس نے کسی عورت کی دنیوی عزت و منصب کو دیکھ کر شادی کی۔ اللہ تعالیٰ اسے صرف ذلت ہی دے گا اور جس نے کسی عورت کے مال کے سبب اس سے شادی کی تو اللہ تعالیٰ اسے صرف فقر و رغبت ہی دے گا اور جس نے کسی عورت سے حسن کی وجہ سے شادی کی وہ کمینگی اور حقارت ہی دیکھے گا۔

حضور ﷺ نے عزل کرنے والوں کو از روئے تنبیہ ارشاد فرمایا: کہ تم خواہ کچھ بھی کرو جس نے دنیا میں آنا ہے وہ آ کر رہے گا۔ خواہ نطفہ کسی پتھر پر ہی ڈال دو۔ دوسری احادیث میں ''عزل نہ کرنے'' کی ترغیب بھی دلائی اور ایک ارشاد میں کثرت امت

سے اس کی ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا۔ پھر جب ہم ان احادیث کو دیکھتے ہیں جن میں بچے جننے والی عورتوں سے شادی کرنے پر آپ ﷺ نے ابھارا تو معلوم ہوتا ہے کہ عزل کو خود حضور ﷺ اچھا نہ سمجھتے تھے۔ مذکورہ احادیث کی طرح اسی موضوع پر اور احادیث ''کتاب الآثار'' ص ۹۶ ''صحیح ابن حبان'' ج ۶ ص ۱۴۴ ''بیہقی شریف'' ج ۷ ص ۸۱ پر درج ہیں۔ ان احادیث کے ہوتے ہوئے اگر کوئی یوں کہتا ہے کہ عزل کرنا بہتر ہے تو وہ مقصد و مطلب احادیث نہیں سمجھا۔ ضرورت اور حاجت کے وقت اس کا جائز ہونا موجود ہے لیکن بلا ضرورت اسے حضور ﷺ اور حضرات صحابہ کرام نے اچھا نہیں سمجھا۔

مولانا غلام رسول سعیدی کا منصوبہ بندی پر جواز کا فتویٰ

اس دور کے ایک فاضل مولانا غلام رسول سعیدی صاحب نے مسئلہ عزل کے ضمن میں ''خاندانی منصوبہ بندی'' پر بے دریغ قلم اٹھایا اور اس کے جواز پر زور دیا ہے۔ اسے عزل کی قسم ہی شمار کر کے اس کے جواز کو اپنی تحقیق بتایا ہے۔ اس سلسلہ میں دو باتیں بطور خاص قارئین کرام سے ہم کہنے میں حق بجانب ہیں تاکہ مسئلہ میں ابہام نہ رہے۔

کسی بات کا نفس جواز اور اس کا مکروہ و حرام ہونا دو الگ باتیں ہیں کیونکہ ہر ذی علم جانتا ہے کہ امور شرعیہ میں اگرچہ کسی امر کو کراہت تحریمہ مستلزم ہو اس امر کا اصل میں جواز ضروری ہے ورنہ نہی نہیں بلکہ نفی بن جائے گی، جو باطل اور منع ہے۔ دوسری بات یہ کہ جس کام کو ائمہ کرام نے بعض ضرورتوں اور حاجتوں کے پیش نظر اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہوا سے اس انداز سے ذکر کرنا کہ لوگ اسے ہر طرح جائز سمجھ بیٹھیں اور اس کی مکروہیت کو سرے سے ذکر ہی نہ کر کے جواز ہی جواز بیان کیا جائے۔ یہ طریقہ غلط ہے اور یہ دھوکہ دہی دراصل سنت کو مٹانے کے مترادف ہے۔ عند اللہ و عند الرسول یہ نہایت معیوب اور قابل گرفت طریقہ ہے بلکہ اگر ایسا انداز از روئے تحقیر سنت اختیار کیا جائے تو حرام اور مزیل ایمان ہو جائے گا۔ عزل کے تحت خاندانی منصوبہ بندی کی تحقیق کرتے کرتے دیگر مسائل کی طرح سعیدی صاحب نے یہ طرز تحریر اپنایا ہے کہ پہلے متقدمین و متاخرین فقہاء کرام کی تحقیق لکھی پھر ہم عصر محققین کی تحریرات پیش کیں۔ آخر میں ''مصنف کی تحقیق'' کے عنوان سے سب کی تحقیق پر اپنی تحقیق کو ترجیح دیتے ہیں۔ اپنے مسلک حنفی کے فقہائے کرام کی تردید کرنے سے بھی نہیں چوکے۔ مختصر یہ کہ ان کی ''اپنی تحقیق'' یہ ہے کہ عزل کرنے میں کوئی خرابی نہیں بلکہ مطلقاً جائز ہے۔ کچھ ان کی زبانی سنئے:

منصوبہ بندی کے جواز کی چند صورتیں

(مولانا غلام رسول سعیدی کی نظر میں) (سعیدی صاحب نے اپنی تصنیف شرح صحیح مسلم ج ۳ ص ۸۸۴ پر ایک عنوان دیا ہے)

ضبط تولید کی شرعی بنیاد عزل ہے: اس کے تحت لکھتے ہیں:

عہد رسالت میں صحابہ کرام عزل کرتے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں منع نہیں فرمایا۔ بنابریں خاندانی منصوبہ بندی کی شرعی بنیاد عزل ہے اور یہ کتاب و سنت کی صراحت کے خلاف نہیں ہے۔ ''ایک اور عنوان''

منع حمل کے لئے جدید آلات اور دوائیوں کا استعمال جائز ہے: اس کے بعد ص ۸۸۵ پر یہ عنوان باندھا۔

ضبط تولید کے بارے میں پاکستانی علماء کی آراء: اس کے تحت لکھتے ہیں:

(۱) پیر محمد کرم شاہ الازہری لکھتے ہیں: قرآن کریم نے نسل کشی کو خطائے کبیر بہت بڑی غلطی کہا ہے۔ اگر اس کا مشاہدہ کرنا ہو تو فرانس وغیرہ کے ممالک پر نظر ڈالئے۔ جنہوں نے مصنوعی ذرائع سے ضبط تولید کر کے اپنی تعداد کو گھٹایا اور جب جرمن فوجیں ان پر حملہ آور ہوئیں تو ان کے پاس ایسے جوانوں کی شدید قلت تھی جو مادر وطن کی حفاظت کے لئے میدان جنگ میں سینہ سپر ہو

سکیں۔ ایسا اقدام جس سے قوم اور وطن کی آزادی خطرہ میں پڑ جائے۔ اس کو اگر بڑی غلطی نہ کہا جائے تو کیا اسے ''دانش مندی'' کہا جائے؟ (ضیاء القرآن ج ۲ ص ۶۵۶)

(۲) مفتی محمد شفیع دیوبندی لکھتے ہیں قرآن مجید کے اس ارشاد'' **لا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق** اپنی اولاد کو تنگی رزق کے خطرہ سے قتل نہ کرو''۔ سے اس معاملہ پر روشنی پڑتی ہے جس میں آج کی دنیا گرفتار ہے۔ کثرت آبادی کے خوف سے ضبط تولید اور منصوبہ بندی کو رواج دے رہی ہے۔ اس کی بنیاد بھی اسی جاہلانہ فلسفہ پر ہے کہ رزق کا ذمہ دار اپنے آپ کو سمجھ لیا گیا ہے۔ یہ معاملہ قتل اولاد کے برابر گناہ نہ سہی مگر اس کے مذموم ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

(معارف القرآن از مفتی محمد شفیع دیوبندی ج ۵ ص ۴۶۳)

(۳) سید ابوالاعلیٰ مودودی۔ عزل کے متعلق جو کچھ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا اور جو کچھ جواب میں حضور ﷺ نے فرمایا اس کا تعلق صرف انفرادی ضروریات اور استثنائی حالات سے تھا۔ ضبط ولادت کوئی عام دعوت و تحریک ہرگز نہ تھی نہ ایسی کسی تحریک کا مخصوص فلسفہ تھا جو عوام میں پھیلایا جا رہا ہو نہ ایسی تدابیر وسیع پیمانے پر مرد و عورت کو بتلائی جا رہی تھیں کہ وہ باہم مباشرت کرنے کے باوجود استقرار حمل کو روک سکیں اور نہ حمل روکنے والی دوائیاں اور آلات ہر کس و ناکس دسترس تک پہنچائے جا رہے تھے عزل کی اجازت میں چند روایات مروی ہیں۔ ان کی حقیقت بس یہ ہے کہ کسی اللہ کے بندے نے اپنے ذاتی حالات اور مجبوریاں بیان کیں اور آنحضور نے انہیں سامنے رکھ کر کوئی جواب دے دیا۔ اس طرح کہ جو جوابات نبی علیہ السلام سے حدیث میں منقول ہیں، ان سے اگر عزل کا جواز نکلتا بھی ہے تو وہ ہرگز ضبط ولادت کی اس عام تحریک کے حق میں استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ جس کی پشت پر ایک باقاعدہ خالص مادہ پرستانہ اور اباحیت پسندانہ فلسفہ کارفرما ہے۔ ایسی کوئی تحریک اگر حضور ﷺ کے سامنے اٹھتی تو مجھے یقین ہے کہ آپ اس پر لعنت بھیجتے اور اس کے خلاف ویسے جہاد کرتے جیسا بت پرستی کے خلاف کیا۔ (رسائل و مسائل ج ۳ ص ۲۹۰ مطبوعہ اسلامک پبلیکیشنز لاہور)

مودودی صاحب کی مزید عبارت لکھی۔ میں ہر اس شخص کو جو عزل کے متعلق آنحضور ﷺ کے ارشادات کا غلط استعمال کر کے اس موجود تحریک کے حق میں دلیل کے طور پر پیش کرتا ہے، خدا سے ڈراتا ہوں اور مشورہ دیتا ہوں کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے مقابلہ میں اس جسارت سے باز آئے۔ مغرب کی بے خدا تہذیب و فکر کی پیروی اگر کسی کو کرنی ہو تو سیدھی طرح اسے دین مغرب ہی سمجھ کر اختیار کرے۔ آخر وہ اسے عین خدا و رسول کی تعلیم قرار دے کر خدا کا مزید غضب مول لینے کی کوشش کیوں کرتا ہے؟ اسلام جس طرح ضبط ولادت کی عمومی تحریک کو روا نہیں رکھتا، اسی طرح وہ قصداً بانجھ بننے کی اجازت بھی نہیں دیتا۔ یہ کہنا کہ جان بوجھ کر اپنے آپ کو بانجھ کر لینا کوئی گناہ نہیں اتنا ہی غلط ہے کہ جتنا یہ کہنا غلط ہے کہ آدمی کو خودکشی کر لینا جائز ہے۔ دراصل اس طرح کی باتیں وہ لوگ کرتے ہیں جن کے نزدیک آدمی اپنے جسم اور اس کی قوتوں کا خود مالک ہے اور اپنے جسم اور اس کی قوتوں کے ساتھ جو بھی کرنا چاہے کر لینے کا حق رکھتا ہے۔ اس غلط خیال کی وجہ سے جاپانی خودکشی کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس غلط خیال کی وجہ سے بعض جوگی اپنے ہاتھ پاؤں یا زبان بیکار کر لیتے ہیں لیکن جو شخص اپنے آپ کو خدا کا مملوک سمجھتا ہے اور یہ سمجھتا ہو کہ یہ جسم اور اس کی قوتیں خدا کا عطیہ اور اس کی امانت ہیں اس کے نزدیک اپنے آپ کو بانجھ کر لینا ویسے ہی گناہ ہے جیسا کسی انسان غیر کو زبردستی بانجھ کر دینا یا کسی کی بینائی ضائع کر دینا گناہ ہے۔

سعیدی صاحب نے ضبط تولید اور منصوبہ بندی کے بارے میں مختلف مکتبہ فکر (مثلاً دیوبندی، بریلوی، مودودی وغیرہ) کے علماء کی عبارات لکھیں۔ وہی عبارت ہم لکھ چکے ہیں۔ ان عبارات سے بالاتفاق یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ:

(۱) ضبط تولید بہت بڑی غلطی اور غیر دانش مندانہ اقدام ہے۔

(۲) ضبط تولید کی بنیاد اس جاہل فلسفہ پر ہے کہ رزق کا ذمہ دار خود انسان ہے۔

(۳) یہ مادہ پرست لوگوں کی تحریک ہے۔

(٤) یہ تحریک اگر حضور ﷺ کے دور میں ہوتی تو آپ اس پر لعنت بھیجنے کے ساتھ ساتھ اس کے خلاف جہاد فرماتے۔

(۵) اس کی حمایت کرنا حضور ﷺ سے مقابلہ کرنے کی جسارت کے ضمن میں آتا ہے اور غضب خدا کا سبب ہے۔

(٦) اس کی حمایت کرنے والے کو دین اسلام کی بجائے دین مغرب قبول کر کے ایسا کرنا چاہیے۔

اب سعیدی صاحب کے مذکورہ عنوان کو سامنے رکھیے کہ ''ضبط تولید کی شرعی بنیاد عزل ہے'' اور عزل کے بارے میں ہم گزشتہ اوراق میں حضور ﷺ کے ارشادات تحریر کر چکے۔ ان کا باہم موازنہ کریں۔ مذکورہ روایات میں ایک بھی روایت ایسی نہیں گزری جس میں حضور ﷺ نے اس عمل کو پسند فرما کر لوگوں کو اس پر عمل کرنے کا مشورہ دیا ہو بلکہ ناراضگی کے آثار موجود ہیں۔ سعیدی صاحب نے لازماً ان احادیث کا مطالعہ کیا ہوگا۔ ہم عصر علماء کی آراء بھی لکھیں، جو روایات مذکورہ کے عین مطابق ہیں۔ یہ سب کچھ تحریر کر چکنے کے بعد اب اپنا اجتہاد شروع کیا جاتا ہے اور اس اجتہادی تحقیق میں نہ احادیث نبویہ کا پاس، نہ اطاعت واتباع رسول کا جذبہ اور نہ ہی متقدمین اور متاخرین کی تحقیق کا خیال رکھا۔

''شرح صحیح مسلم'' ج ۳ ص ۸۸۷ پر اپنی دکان اس عنوان سے سجائی۔

ضبط تولید کے بارے میں مصنف کی تحقیق

اس مصنفی تحقیق میں جو کچھ حقائق بیان کئے گئے، بطور اختصار ان میں سے ہم چند کا ذکر کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

(۱) حمل اور وضع حمل کے وقفوں کے دوران بعض صورتوں میں انسان اپنی خواہش پوری نہیں کر سکتا اس لئے زیادہ عرصہ تک بیوی سے جنسی خواہش پوری کرنے کی نیت سے ضبط تولید کرنا جائز ہے۔

(۲) اگر کوئی شخص عورت سے محبت کی وجہ سے اس کو ایام حمل، دردزہ اور زچگی کی تکالیف سے بچانا چاہتا ہے تو بھی جائز ہے۔

(۳) عام طور پر بچوں کی پیدائش سے عورت کا حسن و جمال ختم ہو جاتا ہے تو وہ اگر عورت کے حسن و جمال کو قائم رکھنے کے لئے یہ عمل کرے تو صحیح ہے۔ جیسا کہ امام غزالی نے ''احیاء العلوم'' ج ۲ ص ۵۲ پر تحریر فرمایا ہے۔

(٤) زیادہ بچوں کی پرورش اور تعلیم و تربیت کی خاطر انسان کو آمدنی کے لئے زیادہ محنت و مشقت کرنا پڑتی ہے۔ انسان دوہری تہری نوکریاں اور اوور ٹائم اور بسا اوقات ناجائز وسائل اختیار کرتا ہے۔ اس مشقت سے بچنے اور بار معیشت کو کم کرنے کے لئے یہ عمل جائز ہے کیونکہ جس قدر آمدنی کے لئے مشقت کم ہوگی اتنا ہی عبادت کے لئے فارغ ہوگا۔ امام غزالی نے ''احیاء العلوم'' ج ۲ ص ۵۲ پر یہ وجہ بھی اختیار فرمائی ہے۔

(۵) اور صحیح مسلم میں حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں اپنے بچے پر شفقت کی وجہ سے اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر یہ بات ہے تو کوئی حرج نہیں۔ اہل فارس اور اہل روم کو اس (عزل کرنے) سے ضرر نہیں پہنچا ہے۔ نیز عزل کرنے سے عورت کو ضرر پہنچتا ہے کیونکہ اس سے اس کی لذت میں کمی آتی ہے۔ (شرح صحیح مسلم ج ۳ ص ۸۸۰۔۸۸۷)

جواز ضبط تولید کے مذکورہ اسباب کی تردید

(۱) ''حمل اور وضع حمل کے دوران بعض صورتوں میں انسان کا خواہش پوری نہ کر سکنا''۔ اس سبب یا علت کا نہ قرآن کریم میں کہیں

تذکرہ ہے اور نہ احادیث مبارکہ میں ان کا وجود اور نہ ہی سلف صالحین کے ہاں اس کی تصریح ملتی ہے۔ یہ قاعدہ یا سبب خود سعیدی صاحب کی تحقیق کا نتیجہ ہونے کی وجہ سے ان کا گھڑا ہوا ہے۔ اگر سعیدی صاحب کی یہ بات تسلیم کر لی جائے تو ان سے پوچھا جا سکتا ہے کہ یہ خطرہ وقتی ہے یا ہمیشہ ہمیشہ کے لئے موجود رہتا ہے۔ اگر اس خطرہ کے پیش نظر عزل یا ضبط تولید کا جواز ہے تو پھر ضبط تولید کی بجائے عورت کو بانجھ کر دینا زیادہ مفید رہے گا۔ حمل اور وضع حمل کے وقفوں کا بانجھ عورت کے سوا دوسری عورتوں میں پایا جانا ضروری ہے لہٰذا کسی کی ایک عورت ہی ہو اور وہ بانجھ نہ ہو تو اسے حمل اور پھر وضع حمل کی حالت سے گزرنا پڑے گا اور سعیدی صاحب کے بقول اس دوران نطفہ باہر گرانے کی اجازت ہے۔ یہ خطرہ تو حمل ہونے سے پہلے موجود تھا اس لیے بہتر یہ تھا کہ آدمی حمل ہونے ہی نہ دیتا کیونکہ حمل ہو جانے کی صورت میں اس کو خواہش پوری کرنے میں دشواری پیش آئے گی۔ دوسرا اس تحقیق سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آدمی شادی صرف خواہش نفس پوری کرنے کے لئے کرتا ہے حالانکہ کتاب وسنت میں موجود ہے کہ شادی کرتے وقت دو باتوں کو مدنظر رکھا جائے۔ ایک یہ کہ اس طریقہ مسنونہ سے اللہ تعالیٰ اولاد عطا کرے گا اور دوسری بات یہ کہ حرام کاری سے بچ جائے گا، لیکن سعیدی صاحب کو حمل اور بعد وضع حمل کی حالت اچھی نہیں لگی بلکہ ان کے ہاں اصل مقصد خواہش نفس ہے۔ درحقیقت یہ نظریہ ان مادہ پرستوں کا ہے جن پر ہوائے نفس مسلط ہوتی ہے۔ ورنہ کوئی دیندار مرد و عورت یہ عمل کرنے کے لئے تیار نہیں کیونکہ ہر عورت کو اولاد کی انتہائی خواہش ہوتی ہے جس کی خاطر وہ ہر تکلیف برداشت کرنے کو تیار ہو جاتی ہے لہٰذا نامعلوم کہ سعیدی صاحب نے کثیر احادیث کے ہوتے ہوئے ان کے خلاف یہ جسارت کیوں کی؟

(۲) ''عورت کو حمل کی مشقت سے از روئے محبت بچانا''۔ اس سبب میں بھی اگر غور کیا جائے تو یہ بھی مادہ پرستانہ ذہنیت کا پرتو ہے کیونکہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے محبت کرتا ہو اور اسے اپنی محبوبہ گردانتا ہو تو کسی حبیب کو یہ زیب نہیں دیتا کہ وہ اپنی محبوبہ کو تکلیف میں ڈالنے والا کام کرے اس لئے جب خاوند (حبیب) اپنی محبوبہ (بیوی) کو حمل اور وضع حمل کی تکلیف دیکھنا برداشت نہیں کر سکتا تو از روئے محبت اسے حمل نہ ہونے دے بلکہ ضبط تولید سے کام لے۔ خواہ وہ آلات کے ذریعہ ہو یا ادویات کے استعمال سے ہو۔ سعیدی صاحب سے ہم پوچھ سکتے ہیں کہ وہ کونسی عورت ہے جسے اللہ تعالیٰ اولاد دے لیکن وہ حمل اور وضع حمل وغیرہ کی تکالیف نہ اٹھاتی ہو؟ وہ کونسا خاوند ہے جسے اپنی بیوی سے محبت نہیں ہوتی؟ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' وجعل بینکم مودۃ ورحمۃ (اللہ تعالیٰ نے) تم میاں بیوی کے درمیان پیار و محبت اور رحمت رکھ دی ہے''۔ کیا حضور ﷺ کو سیدہ خدیجہ رضی اللہ عنہا سے محبت نہ تھی' کیا حضرات صحابہ کرام کو اپنی اپنی بیویوں سے محبت نہ تھی؟ لیکن ان میں سے کسی نے بھی اس محبت کی وجہ سے عورت سے عزل نہیں کیا۔ اگر کیا ہے تو کوئی ایک صحیح حدیث پیش کر دے۔ اگر ایک روایت بھی نہ مل سکی اور نہ مل سکے گی تو پھر اپنی ڈیڑھ اینٹ کی الگ مسجد بنانے کی بجائے سلف صالحین کی اتباع کی جانی ضروری ہے اور سعیدی صاحب کی پیش کردہ ضبط تولید کی وجوہات کوئی دیندار اور قرآن وحدیث کو سمجھنے والا کیسے تسلیم کرے گا؟ ہاں یہ ضرور ہے کہ مغرب نواز، بے دین اور عیش وعشرت کے دلدادہ اس پر پھولے نہ سمائیں گے اور اپنی باطل خواہشات کے جواز پر سعیدی صاحب ایسے ''علامہ'' کی تحریرات بطور سند لائیں گے۔ اس طرح پہلے تو دل میں اس عمل کو شاید ناپسند سمجھتے ہوں لیکن ان تحریرات کے بعد ان کے وارے نیارے ہو جائیں گے اور اسے جائز سمجھ کر کرتے پھریں گے۔ لیکن یاد رہے کہ اس غرض سے ایسا کرنا غضب الٰہی کو دعوت دینا ہے۔

(۳) ''عورت کا حسن و جمال کم یا ختم ہو جانا''۔ اس ضبط تولید کی وجہ کو بیان کرنے کے ساتھ اس کو امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف

منسوب کر دیا۔ امام صاحب کی تصنیف "احیاء العلوم" میں اس مسئلہ پر آپ نے جو گفتگو فرمائی، وہ "صورت ثانیہ" کے ضمن میں بیان فرمائی اور سعیدی صاحب نے اسے "پانچویں صورت" کے عنوان سے بیان کیا۔ بہر حال ہم "احیاء العلوم" کی پانچویں صورت کو من وعن نقل کرتے ہیں۔

الخامسة ان یمتنع المراة لتعززها و مبالغتها فی النظافة والتحرز من الطلق والنفاس والرضاع وکان ذالک عادة نساء الخوارج لمبالغتهن فی استعمال المیاه حتی کن یقضین صلوات ایام الحیض ولم یدخلن الخلاء الا عورات فهذه بدعة تخالف السنة فهی نیة فاسدة واستاذنت واحدة منهن علی عائشة رضی الله عنها لما قدمت البصرة فلم تاذن لها فیکون القصد هو الفاسد دون منع الولادة.

(احیاء العلوم ج ۲ ص ۴۸، الباب الثالث العاشر فی آداب الجماع مطبوعہ دمشق درویشیہ طبع جدید)

پانچویں وجہ ضبط تولید کی یہ ہے کہ مرد عورت کے عزت و احترام و وقار کی خاطر اور صاف ستھرا رہنے میں اس کے مبالغہ کی خاطر حمل نہ ہونے دے اور زچگی، نفاس اور دودھ پلانے کی تکالیف سے بچانے کی خاطر کرتا ہے۔ یہ عادت خارجی عورتوں کی ہے کیونکہ پانی کے استعمال کرنے میں وہ اس مبالغہ سے کام لیتی تھیں حتیٰ کہ حیض کے دنوں کی چھوٹی ہوئی نمازیں بھی وہ قضا کرتی تھیں اور قضائے حاجت کے لئے برہنہ جایا کرتی تھیں۔ یہ ایسی بدعت ہے جو سنت کی مخالف ہے۔ پس یہ نیت فاسدہ ہے۔ ان خارجی عورتوں میں سے ایک نے سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے گھر آنے کی اجازت مانگی، جب آپ بصرہ تشریف لائیں لیکن آپ نے اسے اجازت نہ دی۔ اس طرح ضبط تولید سے مقصد جو تھا وہ فاسد تھا۔ بچہ بچی ہونے کو روکنا نہ تھا۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے "صورت ثانیہ" اور "صورت خامسہ" میں جن دو صورتوں کا ذکر فرمایا ان میں معمولی سا فرق ہے۔ صورت ثانیہ میں "استبقاء جمال المراة" کے لفظ ہیں۔ جن کا معنی "عورت کے حسن و جمال کو باقی رکھنا" ہے یعنی ضبط تولید کی ایک وجہ حسن و جمال عورت کی بقا ہے اور صورت خامسہ کے الفاظ یہ ہیں "یمنع المراة لتعززها" عورت کی عزت و وقار کی خاطر ضبط تولید کرنا۔ پانچویں صورت تحریر کرنے کے بعد امام صاحب نے اسے خارجی عورتوں کی عادت بتایا اور بدعت لکھا اور اس کی نیت کو فاسدہ بتایا۔ اس ضمن میں ایک واقعہ نقل کیا۔ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا خارجی عورتوں سے واقف تھیں کہ وہ عزل کرتی ہیں تاکہ وہ اپنے خاوندوں کی نظر میں حسین و جمیل رہیں اور ان کی صفائی و طہارت میں خرابی نہ آئے دردزہ اور ولادت کی تکالیف سے بچ جائیں۔ ایسی بدعات کی حامل عورتوں کو آپ نے اپنے ہاں آنے کی اجازت نہ دی۔

قارئین کرام! غور فرمائیں کہ سعیدی صاحب نے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت سے جو اپنا مقصد ثابت کرنے کی کوشش کی، اس کی کیا حقیقت ہے؟ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کچھ اور بیان فرما رہے ہیں اور سعیدی صاحب اسے زبردستی اپنے حق میں لانا چاہتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ امام غزالی نے جو صورت ثانیہ میں بیان فرمایا وہ اور صورت خامسہ والا سب ایک ہی ہے۔ بظاہر ان میں کچھ اختلاف نظر آتا ہے کیونکہ صورت ثانیہ کے آخر میں ایک لفظ "ومن خطر الطلق" اس حقیقت واحدہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ مخصوص اجازت اس وقت ہے جب عورت کی جان کا خطرہ ہو مثلاً دو تین بچے پیدا ہو چکے۔ اب چوتھے بچہ کی پیدائش بذریعہ آپریشن ہو تو عورت کے مرنے کا شدید خطرہ ہے لہٰذا اس مخصوص صورت میں عزل کی اجازت ہے۔ امام غزالی کی عبارت سے سعیدی صاحب نے جو مطلب نکالا پانچویں صورت اس کی تردید کر رہی ہے اور اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ امام غزالی کا مقصد و مطلب وہی ہے جو سعیدی صاحب نے بیان کیا تو پھر ان صریح احادیث کا کیا جواب ہوگا، جن میں حضور ﷺ نے خوبصورت، حسین و جمیل بانجھ

عورت سے کالی بھدی بچے جننے والی عورت کو سراہا اور بانجھ سے نکاح کرنے کی ممانعت فرمائی۔ اس مضمون کی ایک حدیث (کنز العمال) میں یوں مذکور ہے:

عن ابن عمر رضي الله عنهما ان عمر تزوج امراة فاصابها سمطاء وقال حصير في بيت خير من امراة لا تلدو الله مااقربكن لشهوة ولكن سمعت رسول الله ﷺ يقول تزوجوا الودود الولود فاني مكاثر بكم الامم يوم القيامة.

(رواہ الخطیب وسندہ جید کنز الاعمال ج۱۶ص۲۹۶)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت سے شادی کی۔ بوقت جماع اسے اولاد کے قابل نہ پایا تو فرمایا: ایسی عورت سے گھر میں پڑی چٹائی بہتر ہے جس کے اولاد ہونے کی امید نہ ہو۔ خدا کی قسم! میں تم عورتوں سے شہوت کی بنا پر ہم بستری نہیں کرتا بلکہ میں نے رسول کریم ﷺ سے سن رکھا ہے کہ آپ نے فرمایا: ایسی عورتوں سے شادی کرو جو چاہت والی اور اولاد کے قابل ہوں۔ میں دوسری امتوں پر تمہاری کثرت کے سبب قیامت کے دن فخر کروں گا۔

سیدنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ وہ شخصیت ہیں کہ جن کی گفتگو پر قرآن اترا، جن کا کلام موافق وحی ہوتا تھا۔ گویا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسئلہ شرعیہ میں گفتگو فرمانا اور کوئی فیصلہ دینا اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا پسندیدہ تھا۔ آپ شادی کا سبب بیان فرما رہے ہیں کہ شہوت رانی کے لئے نہیں بلکہ اولاد کے حصول کی خاطر میں شادی کرتا ہوں اور ایسا کیوں نہ کروں جب کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی بچہ جننے والی عورت سے شادی کرنے کو خوب فرمایا۔ بچے نہ جننے والی سے تو گھر کی چٹائی بہتر ہے۔ اب ہمارے لئے یہ فیصلہ کرنا اور بھی آسان ہو گیا کہ حضور ﷺ کے کلام کا مقصد حضرت عمر رضی اللہ عنہ بہتر سمجھتے تھے یا سعیدی صاحب؟ لہٰذا معلوم ہوا کہ حسن و جمال زن کی بقا کی خاطر منصوبہ بندی کو جائز قرار دینا حدیث کے خلاف ہے اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی آڑ لے کر اس کو جائز کہنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

(۴) ''بچوں کی فراوانی سے محنت میں زیادتی و مشقت کا بہانہ''۔ اس سبب سے سعیدی صاحب کہنا یہ چاہتے ہیں کہ جب بچے زیادہ ہوں گے تو ان کی خوراک، لباس و رہائش و تعلیم کی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے باپ کو بہت زیادہ مشقت جھیلنا پڑے گی لہٰذا وہ اس کی خاطر منصوبہ بندی کر کے بچوں کی کثرت سے بچے۔ اس سبب کا خلاصہ یہ ہوا کہ بچے زیادہ ہونگے تو ان کی ضروریات اولاً تو پوری ہی نہ ہوں گی اور اگر پوری ہو بھی جائیں تو ان کے لئے رات دن مشقت برداشت کرنا پڑے گی۔ گویا باپ نے ضروریات پوری کرنے کا ذمہ لیا ہے' یہ بات نص قرآن کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ہر ذی روح کا رزق اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ کرم میں لے لیا ہے'' اور یہ بات تجربہ سے ثابت ہے کہ کم آمدنی کوئی مستقل عمل نہیں کہ آدمی کی آمدنی کم وبیش نہ ہو سکے۔ ایک شخص کھاتا پیتا ہوتا ہے لیکن کچھ ہی عرصہ بعد تنگدست ہو جاتا ہے اور تنگدست مالدار ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''تلك الايام نداولها بين الناس دن رات لوگوں میں پھر پھرا کر آتے رہتے ہیں''۔ قرآن و حدیث سے ہمیں یہ بات سمجھ آتی ہے کہ جوں جوں کسی باپ کے ہاں بچوں کی تعداد بڑھتی ہے، اس کے ساتھ ساتھ ذرائع اسباب آمدنی میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے لہٰذا جو شخص منصوبہ بندی اس ڈر سے کرتا ہے کہ میں زیادہ بچوں کو کہاں سے ضروریات پوری کر کے دوں گا وہ شخص اللہ تعالیٰ پر یقین نہیں رکھتا۔ یہ نظریہ تو ''دہریہ'' کا ہے جن کو اللہ تعالیٰ پر بھروسہ نہیں بلکہ سرے سے وہ تسلیم ہی نہیں کرتے۔ اگر کم آمدنی منصوبہ بندی کی وجہ بن سکتی تو حضور ﷺ زیادہ بچے جننے والی کے ساتھ شادی کرنے کی پابندی بھی لگاتے، کہ مالدار آدمی اس سے شادی کرے، غریب نہ کرے۔ اولاد اللہ تعالیٰ کی

عظیم نعمت ہے اس لئے امیر و غریب سب اس کے حصول سے خوش ہوتے ہیں بلکہ مالداروں کو ہم نے دیکھا کہ اگر ان کے ہاں اولاد نہ ہو تو ہر وقت بجھے بجھے سے رہتے ہیں۔ اس لئے قلت آمدنی کو منصوبہ بندی کے جواز کی علت قرار دینا انتہائی جسارت ہے جو اللہ اور اس کے رسول کے بالکل خلاف ہے۔

(۵) ''بچے کی شفقت کی خاطر منصوبہ بندی''۔ سعیدی صاحب نے منصوبہ بندی کے جواز کی پانچویں وجہ یہ بیان کی کہ پیدا شدہ بچہ کے بعد اس کی دیکھ بھال اور نشو و نما ضروری ہوتی ہے اور اگر دو یا تین سال تک ایک اور بچہ ہو گیا تو اب پہلے بچہ کی تربیت، شفقت وغیرہ میں فرق پڑے گا لہٰذا اس فرق کو ختم کرنے کے لئے منصوبہ بندی جائز ہے۔ یہ بات بھی اس طرح احادیث کے خلاف ہے جس طرح اس سے پہلی وجوہات کے بارے میں آپ پڑھ چکے ہیں۔ ''کنز العمال'' میں اس صورت کے متعلق ایک حدیث ملاحظہ فرمائیں:

عن اسامة ابن زید رضی الله عنهما ان رجلا جاء الی النبی ﷺ فقال انی اعزل عن امراتی فقال له رسول الله ﷺ لم تفعل ذالک فقال الرجل اشفق علی ولدها فقال رسول الله ﷺ لو کان ضارا ضر فارس وروم وفی لفظ ان کان لذالک فلا ما ضار ذالک فارس ولا الروم. (کنز العمال ج ۱۶ ص ۵۵۴ ذیل النکاح حدیث ۴۵۸۵۷، صحیح مسلم ج ۱ ص ۴۶۶)

حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص حضور ﷺ کے پاس حاضر ہوا اور کہنے لگا میں اپنی بیوی سے ''عزل'' کرتا ہوں۔ اسے حضور ﷺ نے پوچھا تم ایسا کیوں کرتے ہو؟ بولا کہ عورت کے گود والے بچے کے ضرر کی وجہ سے۔ اس پر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر اس سے کوئی نقصان اور ضرر ہوتا تو فارس و روم والوں کو ضرور ضرر ہوتا۔ ایک روایت میں ہے کہ اہل فارس اور روم یہ نقصان نہ اٹھاتے۔

''صحیح مسلم'' کی اس حدیث نے سعیدی صاحب کی من گھڑت علت کو ہوا میں اڑا دیا لیکن ''مصنف کی تحقیق'' نہ رکی اور ''صحیح مسلم'' ہی کی شرح میں انہوں نے لکھا ''عزل کی جو وجوہات ذکر کی گئی ہیں ان میں راجح وجہ یہ ہے کہ حمل کی وجہ سے دودھ پینے والے کو ضرر ہوتا ہے کیونکہ تجربہ سے ثابت ہے کہ ایسی صورت میں بچہ کو ضرر ہوتا ہے۔ لیکن مسلم کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں بھی عزل مفید نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ غیر اختیاری طور پر حمل ہو جائے اور صحیح مسلم میں حضرت اسامہ بن زید سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں اپنے بچے پر شفقت کی وجہ سے اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں۔ رسول کریم نے فرمایا: اگر یہ بات ہے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اہل فارس اور اہل روم کو اس عزل نہ کرنے سے ضرر نہیں پہنچا۔

قارئین کرام! صحیح مسلم کی مذکورہ روایت اس امر کی شاہد ہے کہ بچے کی وجہ سے عزل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور نہ ہی اس سے نقصان ہوتا ہے اور اگر بچہ والی عورت سے وطی کرنے میں ضرر ہوتا تو رومی اور فارسی لوگوں کو بہت ضرر پہنچتا۔ کیونکہ وہ بچہ ہونے کی صورت میں اپنی بیویوں سے ہم بستری کیا کرتے تھے۔ ایک طرف حضور ﷺ ضرر کی نفی فرما رہے ہیں اور اس کی شہادت خارجی بھی پیش فرما رہے ہیں اور دوسری طرف علامہ سعیدی یہ بات فخر سے لکھتے ہیں کہ '' تجربہ سے ثابت ہے کہ ایسی صورت میں بچہ کو ضرر ہوتا ہے''۔ خدا بہتر جانتا ہے کہ علامہ سعیدی صاحب کس لیبارٹری میں تجربے کرتے رہے؟ مختصر یہ کہ سعیدی صاحب نے جتنی وجوہات منصوبہ بندی کے جواز میں پیش کیں۔ اول تا آخر بھی نامقبول بلکہ مردود ہیں۔ اللہ تعالیٰ سے ہم دعا کرتے ہیں کہ انہیں حضور ﷺ کی سنت مبارکہ سے قلبی تعلق و عقیدت و تسلیم و رضا عطا فرمائے۔ اپنے تجربات کی بجائے سلف صالحین کی تحقیق قبول کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

٧ - كِتَابُ الطَّلَاقِ

طلاق کا بیان

٢٣٨ - بَابُ طَلَاقِ السُّنَّةِ

طلاق دینے کا سنت سے ثابت طریقہ کا بیان

٥٤١ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ دِيْنَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقْرَأُ يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِقَبْلِ عِدَّتِهِنَّ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبداللہ بن دینار نے بتایا کہ میں نے حضرت عمر کو آیت کریمہ یوں پڑھتے سنا: یایھا الذین امنوا الایۃ۔ اے مؤمنو! جب اپنی بیویوں کو طلاق دو تو ان کی عدت سے کچھ پہلے طلاق دو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ طَلَاقُ السُّنَّةِ اَنْ يُّطَلِّقَهَا لِقَبْلِ عِدَّتِهَا طَاهِرًا مِنْ غَيْرِ جِمَاعٍ حِيْنَ تَطْهُرُ مِنْ حَيْضِهَا قَبْلَ اَنْ يُّجَامِعَهَا وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ''طلاق سنت'' یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی کے پاکیزگی کے دنوں میں عدت سے کچھ پہلے طلاق دے جس پاکیزگی کے دوران اس نے وطی نہ کی ہو پھر دوسری طلاق دوسری مرتبہ پاک ہونے کے دنوں میں اور تیسری طلاق تیسری مرتبہ پاک ہونے کے دنوں میں دے اور پاکیزگی کے ان دنوں میں اس نے جماع نہ کیا ہو۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

٥٤٢ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ اَنَّهٗ طَلَّقَ اِمْرَاَتَهٗ وَهِيَ حَائِضٌ فِيْ عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَاَلَ عُمَرُ عَنْ ذَالِكَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا ثُمَّ يُمْسِكْهَا حَتّٰى تَطْهُرَ ثُمَّ تَحِيْضَ ثُمَّ تَطْهُرَ ثُمَّ اِنْ شَاءَ اَمْسَكَهَا بَعْدُ وَاِنْ شَاءَ طَلَّقَهَا قَبْلَ اَنْ يَّمَسَّهَا فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِيْ اَمَرَ اللّٰهُ اَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ. قَالَ مُحَمَّدٌ وَ بِهٰذَا نَاْخُذُ.

ہمیں امام مالک نے جناب نافع سے خبر دی اور وہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے حضور ﷺ کے حین حیات اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ سے اس بارے میں پوچھا آپ نے ارشاد فرمایا: جاؤ جا کر اسے حکم دو کہ عورت سے رجوع کر لے پھر پاکیزگی کے دن آنے تک اس کو روکے رکھے پھر اسے حیض آئے گا پھر پاک ہوگی پھر اس کے بعد اگر چاہے تو اسے رکھ لے اور اگر چاہے تو وطی کرنے سے قبل طلاق دے دے۔ یہ ہے وہ عدت کہ جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کہ عورتوں کو ان کی عدت کے لئے طلاق دے دو امام محمد کہتے ہیں اسی پر ہمارا عمل ہے۔

''طلاق سنت'' کیا ہے اور اس میں اختلاف کیا ہے؟ جہاں تک طلاق سنت کی تعریف کا معاملہ ہے تو یہ متفق علیہ ہے وہ یہ کہ ایک طلاق دے کر عورت کو چھوڑ دے اور رجوع نہ کرے۔ تین حیض یا تین ماہ گزرنے پر وہ بائنہ ہو جائے گی۔ اس طریقہ سے دی گئی طلاق

کے سنت ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور اگر ایک طہر (پاکیزگی کے دن) میں ایک طلاق، دوسرے میں دوسری اور تیسرے میں تیسری طلاق دے دی یعنی ہر طہر میں ایک ایک طلاق دینا اس کے سنت ہونے میں اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام مالک اور امام اوزاعی رضی اللہ عنہم اسے ''طلاق سنت'' نہیں کہتے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اسے بھی ''طلاق سنت'' ہی کہتے ہیں۔

طلاق کی اقسام

طلاق کی تین قسمیں ہیں۔ احسن، حسن اور بدعی۔

طلاق احسن یہ ہے کہ اس طہر میں طلاق دی جائے کہ جس میں وطی نہ ہوئی ہو پھر اسے چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ وہ عدت سے فارغ ہو جائے اور طلاق حسن یہ ہے کہ تین طہروں میں تین طلاقیں دی جائیں۔ جیسا کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے اور طلاق بدعی یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقیں دی جائیں یا بیک وقت ایک لفظ کے ساتھ تین طلاقیں دی جائیں جیسا کہ کوئی کہتا ہے کہ میں نے تجھے تین طلاقیں دیں۔ اس کی تفصیل ''فتح القدیر'' ج ۳ ص ۲۴ باب طلاق السنۃ میں مذکور ہے۔ امام مالک رضی اللہ عنہ تین طہروں میں تین طلاقیں دینے کو ''سنت'' نہیں کہتے کیونکہ اس میں سختی اور غلظت آ جاتی ہے کہ جس کی وجہ سے عورت کو ندامت کا سامنا کرنا پڑتا ہے کیونکہ جب تین طلاقیں دے دی گئیں تو اب وہ عورت حلالہ کے بغیر اس مرد کے ساتھ نکاح نہیں کر سکتی لیکن امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہر طہر میں ایک ایک طلاق دینا اور پہلے طہر میں ایک طلاق دے کر عورت کو چھوڑ دینا یہ دونوں طریقے ''سنت'' اس لئے ہیں کہ ایک تو ایسا کرنے سے طلاق دینے کی حاجت اور ضرورت کا علم ہو جاتا ہے یعنی جب ایک طہر میں ایک طلاق دی تو اب ایک مہینہ پورا مرد کو سوچ و بچار کا موقعہ مل جاتا ہے اور وہ سوچتا ہے کہ عورت کو جدا کرنا مفید ہے یا رکھ لینا اچھا ہے۔ اسی طرح تین ماہ انتظار کرنا بھی مرد کے لئے مفید ہے۔ بخلاف اس کے کہ یکبارگی تین طلاقیں دی جائیں تو اب غور و فکر کا وقت ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور بعض اوقات جلد بازی میں طلاق دے دی جاتی ہے جس کا ازالہ نہیں ہو سکتا۔ امام صاحب دوسری وجہ یہ بتاتے ہیں کہ تین طہروں میں تین طلاقیں دینے کو خود حضور ﷺ نے ''سنت'' فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو:

عن عبد الله انه قال طلاق السنة تطليقة وهي طاهر في غير جماع فاذا حاضت وطهرت طلقها اخرى فاذا حاضت وطهرت طلقها اخرى ثم تعتد بعد ذالك بحيضة قال الاعمش سالت ابراهيم فقال مثل ذالك.

(نسائی شریف ج ۲ ص ۹۹ کتاب الطلاق باب طلاق السنۃ مطبوعہ کراچی)

عبد اللہ سے روایت ہے کہا ''طلاق سنت'' یہ ہے کہ ایک طلاق اس طہر میں دی جائے جس میں ہم بستری نہ ہوئی ہو پھر جب عورت کو حیض آ کر ختم ہو جائے تو دوسرے طہر میں دوسری طلاق دی جائے پھر حیض آ کر ختم ہو جائے تو تیسرے طہر میں تیسری طلاق دی جائے اس کے بعد ایک حیض آ کر ختم ہونے پر اس کی عدت ختم ہو جائے گی۔ اعمش نے کہا کہ میں نے ابراہیم نخعی سے پوچھا تو انہوں نے بھی اسی طرح فرمایا۔

اس حدیث سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں۔ پہلی یہ کہ تین طہروں میں تین طلاقیں دینا ''سنت'' ہے۔ دوسری بات یہ کہ عدت حیض سے گزاری جاتی ہے نہ کہ طہر سے جیسا کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے۔ امام شافعی کا استدلال اور اس کے جواب ہم عنقریب تحریر کریں گے۔ یہاں جو بات چل رہی ہے کچھ اس کے بارے میں مزید گفتگو پیش خدمت ہے۔ تین طہروں میں تین طلاقیں دینے کو ''سنت'' کہا گیا۔ خود امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے جس باب کے تحت یہ حدیث ذکر فرمائی۔ اس کا عنوان ''باب طلاق السنۃ'' ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ طریقہ طلاق ''سنت'' کہلاتا ہے۔ حدیث مذکورہ کے متعلق اگر کوئی شبہ پیش کرے کہ یہ حدیث نہیں، بلکہ عبد اللہ بن عمر کا قول ہے تو اس بارے میں ہم عرض کریں گے کہ روایت مذکورہ کو خود حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما حضور ﷺ

سے روایت کرتے ہیں۔ اگرچہ نسائی شریف میں اس کی تصریح نہیں۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

عن ابن عمر انه طلق امراته تطليقة وهي حائض ثم اراد ان يتبعها بطلقتين اخراوين عند القرئين الباقيين فبلغ ذالك النبي ﷺ فقال يا ابن عمر ماهكذا امر الله اخطات السنة وسنة ان تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء فامرني رسول الله ﷺ فراجعتها ثم قال اذا هي حاضت ثم طهرت فطلق عند ذالك اوامسک.

(مجمع الزوائد ج ۴ ص ۳۳۶ باب طلاق السنہ)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک دفعہ انہوں نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی پھر ارادہ کیا کہ باقی دو قروء میں دو طلاقیں دے دوں تو اس بات کی خبر حضور ﷺ کو ہوئی۔ آپ نے ارشاد فرمایا: اے ابن عمر! اللہ تعالیٰ نے اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا تو نے سنت کی مخالفت کر دی ہے۔ سنت طریقہ یہ ہے کہ اب جو طہر آئے اس میں ایک طلاق دے دے پھر ہر طہر میں ایک طلاق دینا اس کے بعد حضور ﷺ کے فرمان پر میں نے اپنی بیوی سے رجوع کر لیا پھر فرمایا کہ جب اسے حیض آئے اور وہ اس سے پاک ہو جائے، تو اس وقت چاہے طلاق دے کر فارغ کر دینا یا اسے رجوع کر کے روک لینا۔

عبد الرزاق عن ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال اذا اراد الرجل ان يطلق امراته فليطلق حين تطهر من حيضها تطليقا في غير جماع ثم يتركها حتى تنقضي عدتها فاذا فعل ذالک فقد طلق كما امر الله وكان خاطبا من الخطاب فان هو اراد ان يطلقها ثلاث تطليقات فليطلقها عند كل حيضة تطهر منها تطليقة في غير جمع فان كانت قد يئست من المحيض فليطلقها عند كل هلال تطليقة.

(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۳۰۱ باب وجہ الطلاق وھو طلاق العدۃ والسنۃ)

عبدالرزاق، امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے وہ جناب حماد سے اور وہ ابراہیم نخعی سے روایت کرتے ہیں فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دینا چاہتا ہو تو اسے حیض آ کر ختم ہونے کے بعد طہر میں ایک طلاق دے دے جس میں اس نے بیوی سے جماع نہ کیا ہو پھر اسے چھوڑ دے یہاں تک کہ اس عورت کی عدت گزر جائے۔ جب کوئی اس طرح طلاق دیتا ہے تو اس نے یقیناً وہی طریقہ اختیار کیا جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے اور یہ طلاق دینے والا اپنی مطلقہ بیوی کو اوروں کی طرح پیغام نکاح دے سکتا ہے اور اگر وہ ارادہ کرتا ہے کہ اپنی عورت کو تین طلاقیں دے دے تو اسے ہر حیض کے بعد پاک ہونے پر عورت کو ایک طلاق دینی چاہیے۔ جس طہر میں اس نے وطی نہ کی ہو اور اگر عورت ایسی ہے کہ وہ حیض سے ناامید ہو چکی ہے تو پھر ہر نیا چاند نکلتے وقت ایک طلاق دے دے۔

ان احادیث و روایات سے معلوم ہوا کہ ہر طہر میں ایک طلاق دینا یعنی تین طہروں میں تین طلاقیں دینا ''طلاق سنت'' ہے۔ اس طریقہ طلاق کو خود رسول اللہ ﷺ نے ''سنت'' فرمایا لہٰذا اسے ''طلاق بدعت'' نہیں کہنا چاہیے۔ طلاق بدعت کی وہی تعریف ہے جو ہم لکھ چکے ہیں۔

اب ہم امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مسلک کی طرف آتے ہیں۔ آپ کا مذہب یہ ہے کہ عدت تین طہروں سے شمار ہوگی۔ تین حیض سے نہیں لیکن نسائی شریف کی مذکورہ حدیث ان کے مسلک کے خلاف ہے کیونکہ اس میں یہ الفاظ ہیں ''**ثم تعتد بعد ذالک بحیضة**'' اسی لئے موطا امام محمد میں ایک حدیث گزر چکی ہے کہ عدت شمار کرنے سے کچھ پہلے طلاق دی جائے۔ جس کا واضح معنی یہ

ہے کہ آدمی طہر میں طلاق دے اور جس طہر میں طلاق دے اس کو عدت شمار نہ کرے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ "فطلقوھن لعدتھن" کا یہ معنی کرتے ہیں کہ تم عورتوں کو عدت کے وقت طلاق دو یعنی طلاق ایسے وقت دو کہ اسی وقت عدت شروع ہو جائے گویا آپ کے نزدیک "لعدتھن" کا لام وقت کے لئے ہے اور وقت طلاق طہر ہوتا ہے لہٰذا طہر ہی وقت عدت ہوا۔ احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ لام وقت کے لئے نہیں بلکہ "امکان احصا" کے لئے ہے جیسا کہ اس کی تصریح ملا جیون نے "نور الانوار" ص ۲۲ پر فرمائی۔ "ای طلقوھن بحیث یمکن احصاعدتھن یعنی عورتوں کو طلاق دو اس حیثیت سے کہ ان کی عدت کا شمار کرنا ممکن ہو" یعنی طہر میں طلاق دو اور عدت حیض سے شمار کرو تا کہ "ثلاثة قروء" میں لفظ ثلاثہ جو خاص ہے اس پر عمل ہو سکے۔ یہ خاص اس لئے ہے کہ اسم عدد میں کمی بیشی کا احتمال نہیں ہوتا اور "تین" عدد پر عمل اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب عدت کو حیض سے شمار کیا جائے کیونکہ حدیث پاک میں صاف آچکا ہے کہ عدت شمار کرنے سے کچھ پہلے طلاق دو لہٰذا تین حیض شمار کرنا ممکن ہوگا اور اگر عدت طہر سے شمار کی جائے اور طہر میں ہی طلاق دینے کا حکم از روئے حدیث آیا ہے۔ اب جس طہر میں طلاق دے گئی، اس کے کچھ دن گزر چکے ہوں گے اور کچھ باقی ہوں گے۔ اب اگر اس طہر کو عدت بنایا جائے تو مکمل طہر نہ ہونے کی وجہ سے ایک طہر مکمل عدت نہ ہوئی پھر دوسرا اور تیسرا طہر مکمل کر لینے کے بعد مجموعی طور پر تین کامل طہر نہیں ہوں گے بلکہ دو مکمل اور تیسرے کا کچھ کم یا زیادہ حصہ اور اگر اس طہر کو شمار ہی نہ کیا جائے جس میں طلاق دی گئی بلکہ اس کے علاوہ تین اور مستقل طہر شمار کریں تو پھر عدت تین طہر سے بڑھ کر کچھ حصہ چوتھے طہر کا بھی ہو جائے گی جس میں طلاق ہوئی تھی۔ اس لئے "تین" پر عمل اسی وقت ہو سکتا ہے جب اس سے مراد حیض لئے جائیں۔ رہا یہ کہ از روئے قواعد نحو یہ لفظ "ثلاثہ" مؤنث ہے اور اس کی تمیز "قروء" مذکر ہونی چاہیے کیونکہ حیض مؤنث ہے تو اس نحوی قیاس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس ہی ہے اور اس کے مقابل قروء سے مراد حیض ہونا نص قطعی سے ثابت ہے اس لئے نص قطعی کے مقابلہ میں قیاس پر عمل نہیں ہوتا۔

حدیث پاک میں آیا ہے:

عن سليمان بن يسار ان فاطمة بنت ابی جيش استحيضت فسالت النبی ﷺ اوسئل لها عن النبی ﷺ فامرها ان تدع الصلوة ايام اقراءها.... عن عمرو ابن دينار قال الاقراء الحيض عن اصحاب رسول الله ﷺ

(بیہقی شریف)

سلیمان بن یسار سے روایت ہے کہ فاطمہ بنت ابی جیش کو حیض آیا تو اس نے حضور ﷺ سے پوچھا یا اس کے متعلق کسی نے آپ سے پوچھا تو آپ نے ارشاد فرمایا: کہ وہ "اقراء" کے دنوں کی نماز نہ پڑھے۔۔۔۔ عمرو ابن دینار کہتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ کرام کے نزدیک اقراء سے مراد حیض ہی تھا۔

تین طلاقوں کی تفصیلی بحث

بیک وقت تین طلاقیں دینے میں دو طرح سے اختلاف کیا گیا۔ اول یہ کہ کیا بیک وقت تین طلاقیں دینا خواہ ایک طہر میں ہوں۔ مباح، بدعت یا حرام ہیں؟ دوسرا یہ کہ تین طلاقیں دینے پر تین ہی واقع ہوں گی یا صرف ایک واقع ہوگی؟ چونکہ اس کا تعلق حلت وحرمت سے ہے اس لئے اس کی تفصیل میں جانا ہم نے مناسب سمجھا تا کہ شکوک وشبہات کی بیخ کنی ہو جائے۔ ہم اسے تین فصول میں ذکر کر رہے ہیں۔ فصل اول میں اختلاف مذاہب فصل ثانی میں تین طلاقوں کا تین ہی واقع ہونا اور فصل ثالث میں تین طلاقوں کو ایک قرار دینے والوں کے دلائل اور ان کے تفصیلی جوابات ان شاء اللہ ذکر ہوں گے۔ وباللہ التوفیق

فصل اول: اختلاف مذاہب

سیدنا امام اعظم اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک بیک وقت تین طلاقیں دینا بدعت اور گناہ ہے اور حضرت امام شافعی رضی

اللہ عنہ اگر چہ بیک وقت تین طلاقوں کے دینے کو استحباب کے خلاف قرار دیتے ہیں لیکن وہ ایسے شخص کے گنہگار ہونے کا قول نہیں کرتے اور حضرت امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کے اس بارے میں دو قول ملتے ہیں۔ ایک قول امام شافعی کے موافق اور دوسرا امام ابوحنیفہ کے مطابق وموافق ہے۔ اسی اختلاف کو ابن قدامہ حنبلی نے یوں ذکر کیا ہے:

ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دینے میں امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ سے روایات مختلف ہیں۔ ایک یہ کہ ایسا کرنا حرام نہیں۔ یہی امام شافعی رضی اللہ عنہ کا مسلک ومذہب ہے۔ ان کے علاوہ حضرات حسن بن علی، عبدالرحمٰن بن عوف اور امام شعبی رضی اللہ عنہم کا بھی یہی نظریہ ہے کیونکہ حضرت عویمر عجلانی نے اپنی بیوی سے لعان کیا اور حضور اکرم ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ! اگر میں نے اپنی بیوی کو اپنے پاس رکھا تو جو تہمت میں نے اس پر لگائی ہے، اس میں جھوٹا پڑ جاؤں گا۔ اس نے رسول کریم کے ارشاد سے قبل ہی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔ (بخاری ومسلم) اس سلسلہ میں حضور ﷺ کا انکار منقول ومروی نہیں ہے۔

نیز بخاری ومسلم میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ جناب رفاعہ کی بیوی نے سرکار دو عالم ﷺ کے دربار اقدس میں حاضر ہو کر عرض کیا: یا رسول اللہ! رفاعہ نے مجھے طلاق مغلظہ دے دی ہے۔ ان مغلظہ یعنی تین طلاقوں کے بارے میں سیدہ فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ جناب رفاعہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں میرے خاوند کے ذریعہ دی تھیں۔ ان دلائل نقلیہ کے علاوہ دلیل عقلی یہ بھی ہے کہ جب عورت کو ایک ایک کر کے تین طلاقیں دینا جائز ہے تو پھر بیک وقت تین طلاقیں دینا بھی جائز ہے۔

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں دینا بدعت اور حرام ہے۔ سیدنا حضرت عمر، حضرت علی المرتضٰی، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم کا بھی یہی نظریہ ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کا بھی یہی قول ہے۔ "جو شخص سنت کے مطابق طلاق دے گا وہ نادم نہیں ہوگا"۔ ایک اور روایت میں فرماتے ہیں کہ عورت کو ایک طلاق دے کر تین حیض آنے تک چھوڑ دے۔ اس مدت میں جب چاہو رجوع کر سکتے ہو۔ سیدنا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس جب کسی ایسے کو لایا جاتا جو اپنی بیوی کو تین طلاقیں (بیک وقت) دیتا تو آپ اسے خوب مارتے اور سزا دیتے۔ حضرت مالک بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس ایک شخص آیا اور کہنے لگا کہ میرے چچا نے اپنی بیوی کو (بیک وقت) تین طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے اس پر فرمایا کہ تیرے چچا نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی ہے اور شیطان کا کہا مانا ہے۔ اس لئے کہ اب اس کے لئے اللہ تعالیٰ کے ہاں اس سے نکلنے کی کوئی گنجائش نہیں رہی یعنی اب وہ رجوع نہیں کر سکتا۔

(المغنی ج ۸ ص ۲۴۱ مسئلہ ۵۸۱۹ مطبوعہ دارالفکر بیروت)

ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ اگر کسی نے ایک طہر میں ایک لفظ یا متعدد الفاظ کے ساتھ تین طلاقیں دیں مثلاً کہا کہ تمہیں تین طلاقیں ہیں یا کہا کہ تمہیں طلاق ہے، طلاق ہے، طلاق ہے یا کہا تمہیں، تین یا دس یا سو طلاقیں ہیں تو اس بارے میں متقدمین اور متاخرین علماء کے تین نظریات ہیں اگر چہ ایک چوتھا قول بھی ہے لیکن وہ من گھڑت اور اختراعی ہے۔

قول اول یہ ہے کہ یہ طلاق مباح اور لازم ہے۔ یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ طلاق حرام اور لازم ہے۔ یہ قول امام مالک اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہما کا ہے۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ یہ قول متقدمین میں بکثرت صحابہ کرام اور تابعین حضرات سے منقول ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ یہ طلاق حرام ہے۔ یہی نظریہ حضرت علی المرتضٰی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ تابعین کرام اور ان کے بعد والے حضرات میں سے جناب

طاؤس، خلاص ابن عمرو اور محمد بن اسحاق سے بھی منقول ہے۔ داؤد اور ان کے اکثر اصحاب کا یہی قول ہے۔ ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین اور ان کے صاحبزادے جعفر بن محمد کا بھی یہی قول ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شیعہ لوگوں کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہم کے بعض اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔

چوتھا قول بعض معتزلہ اور بعض شیعوں کا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بیک وقت تین طلاقیں دینے سے ایک طلاق بھی واقع نہیں ہوتی لیکن سلف صالحین میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے اور تیسرا قول ہی ایسا ہے کہ جس پر کتاب وسنت سے دلائل موجود ہیں۔

(فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳۳ کتاب الطلاق ص ۸۔۹ مکتبہ ابن تیمیہ قاہرہ)

شیخ ابن نعیم لکھتے ہیں کہ بیک وقت تین طلاقیں دینے میں چار مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب یہ ہے کہ تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ یہ قول ائمہ اربعہ جمہور تابعین اور بکثرت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح طلاق دینے سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ یہ قول مردود ہے کیونکہ یہ بدعت محرمہ ہے اور یہ بدعت اس حدیث کی وجہ سے ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے ایسا کام کیا جو ہمارے دین میں نہیں ہے، وہ مردود ہے۔ اس مذہب کو ابومحمد بن حزم نے بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ امام محمد نے فرمایا: یہ باطل ہے اور رافضیوں کا قول ہے۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح طلاق دینے سے صرف ایک طلاق اور وہ بھی رجعی واقع ہوتی ہے۔ یہ مذہب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ثابت ہے جیسا کہ امام ابوداؤد نے اسے ذکر کیا ہے۔ امام احمد نے کہا کہ یہ ابن اسحاق کا مذہب ہے۔ کہتے ہیں کہ جو شخص سنت کی مخالفت کرے۔ اس کو سنت پر عمل کرنے پر ابھارنا اور اس طرف لوٹانا چاہیے۔ جناب طاؤس اور حضرت عکرمہ کا بھی یہی قول ہے اور شیخ ابن تیمیہ کا بھی یہی نظریہ ہے۔ چوتھا مذہب یہ ہے کہ تین طلاقیں اگر ایسی عورت کو دی جائیں جس سے وطی ہو چکی ہے تو واقع ہو جاتی ہے اور اگر وہ وطی شدہ نہیں تو پھر صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ یہ قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے شاگردوں کا ہے اور اسحاق بن راہویہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(زاد المعاد بر حاشیہ زرقانی ج ۷ ص ۱۶۴ مطبوعہ بیروت)

مذکورہ عبارات کی روشنی میں نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک تین طلاقیں دینا اگرچہ بدعت اور حرام ہیں لیکن واقع ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیک وقت یا ایک طہر میں تین طلاقیں دی گئیں تو وہ تینوں لازم ہو جائیں گی مگر بدعت اور گناہ نہ ہوگا اور امام احمد سے اس بارے میں دو قول منقول ہیں۔ ایک میں آپ امام ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں اور دوسرے میں وہ امام شافعی کی موافقت کرتے ہیں۔ بہرحال آپ تینوں کے وقوع کے قائل ہیں لیکن ایسا کرنا خلاف اولیٰ ہے بدعت اور گناہ نہیں ہے۔

نوٹ: مسلک احناف آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ بیک وقت تین طلاقیں دینا بدعت اور حرام ہیں لیکن واقع ہو جاتی ہیں۔ ان دونوں باتوں کو ہم الگ الگ بیان کرتے ہیں۔

فصل دوم: تین طلاقیں بیک وقت دینا تین ہی ہوں گی لیکن ایسا کرنا بدعت اور حرام ہے۔ اس پر احادیث۔

اخبرنا مخرمة عن ابیه قال سمعت محمود بن لبید قال اخبر رسول الله ﷺ عن رجل طلق امراته ثلاث تطلیقات جمیعا فقام غضبانا ثم قال ایلعب بکتاب الله وانا بین اظهرکم حتی قام رجل وقال یا رسول الله ﷺ الا اقتله.

ہمیں مخرمہ نے اپنے والد سے خبر دی کہ میں نے محمود بن لبید سے سنا کہ حضور ﷺ کو بتایا گیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں ایک ہی دفعہ اکٹھی دے دی ہیں۔ آپ یہ سن کر غصہ میں کھڑے ہو گئے پھر فرمایا: کیا وہ کتاب اللہ سے کھیلتا ہے حالانکہ میں ابھی تمہارے درمیان بنفس نفیس موجود ہوں؟ حتیٰ کہ ایک اور

(نسائی ج ۲ ص ۹۹ کتاب الطلاق الثلاثۃ مطبوعہ نور محمد کراچی، المغنی ج ۸ ص ۲۴۲ شرح کبیر، المبسوط سرخسی ج ۶ ص ۵)

آدمی کھڑا ہوا اور عرض کرنے لگا: حضور! میں اس کو قتل نہ کر دوں؟

عن عبادة ابن صامت رضی الله عنه قال طلق جدی امراة لها الف تطليقا فانطلقت الی النبی ﷺ فسالته فقال اما اتق الله جدک؟ اما ثلاثة فلها واما تسعة مائة وسبع وتسعون فعدوانا وظلما انشاء الله عذبه وانشاء غفرله وفی رواية عن عبادة ايضا طلق بعض امائی امراته الفا فانطلق بنوه الی رسول الله ﷺ فقالوا يا رسول الله ﷺ ان ابانا طلق امنا الفا فهل له من مخرج؟ فقال ان اباكم لم يتق الله تعالی فيجعل له من امره مخرجا بانت منه بثلاث علی غير السنة و تسع مائة وسبع وتسعون اثم فی عنقه.

(مجمع الزوائد ج ۴ ص ۳۳۸ مطبوعہ بیروت، مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۳۹۳، المبسوط سرخسی ج ۶ ص ۵)

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میرے دادا جان نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں۔ پس میں رسول کریم ﷺ کی بارگاہ اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا تو فرمایا: کیا تمہارا دادا اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتا؟ ان میں سے تین طلاقیں تو وہ اس کے لئے ہیں (یعنی وہ واقع ہو گئیں) اور بقیہ نو سو ستانوے (۹۹۷) تو وہ زیادتی اور ظلم ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ چاہے گا تو عذاب دے گا اور چاہے گا تو اسے معاف کر دے گا۔ ایک اور روایت میں حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ میرے کسی بڑے نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں تو اس کے بیٹے رسول کریم ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہوئے اور عرض کرنے لگے: یا رسول اللہ ﷺ! ہمارے والد نے ہماری ماں کو ایک ہزار طلاقیں دے دی ہیں تو کیا کوئی واپسی کا راستہ ہے؟ آپ نے فرمایا: تمہارا والد اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرا کہ وہ اس کے لئے کوئی واپسی کا راستہ بنا دیتا؟ اس کی بیوی تین طلاقوں سے بائنہ ہو گئی اور وہ بھی سنت کے مطابق نہیں اور بقیہ ۹۹۷ اس کی گردن میں بوجھ ہیں۔

وفی حديث ابن عمر قال قلت يا رسول الله ﷺ ارايت لو طلقتها ثلاثا قال اذا عصيت ربک وبانت منک امراتک.

(مغنی ج ۸ ص ۲۴۲ فروع فی احکام الطلاق مطبوعہ بیروت)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا اگر میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دوں تو آپ اس بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: ایسا کرے گا تو تو نے اپنے رب کو ناراض کر دیا اور تیری بیوی تجھ سے بائنہ ہو گئی۔

وان ابن عمر رضی الله عنهما لما طلق امراته فی حالة الحيض امره رسول الله ﷺ ان يراجعها فقال ارايت لو طلقتها ثلاثا اكانت تحل لی. فقال النبی ﷺ لا بانت منک وهی معصية.

(المبسوط للسرخسی ج ۶ ص ۵ کتاب الطلاق مطبوعہ بیروت)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے جب اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو رسول کریم ﷺ نے فرمایا: رجوع کر لو اس پر ابن عمر بولے اگر میں تین طلاقیں دے چکا ہوں تو پھر آپ کی کیا رائے ہے؟ کیا وہ میرے لئے حلال رہے گی؟ آپ نے فرمایا: نہیں وہ تجھ سے بائنہ ہو گئی اور یہ نافرمانی ہے۔

عن سهل بن سعد فی هذا الخبر قال فطلقها ثلاث تطليقات عند رسول الله ﷺ فانفذه رسول الله ﷺ.

اس خبر کے بارے میں حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے اس عورت کو تین طلاقیں دے دیں اور یہ حضور ﷺ کی موجودگی میں دیں۔ آپ نے انہیں نافذ

(ابوداؤد ج ا ص ۳۰۶ کتاب الطلاق مطبوعہ سعید اینڈ کمپنی کراچی) فرمادیا۔

لمحۂ فکریہ

تین طلاقیں بیک وقت دینے کے بدعت اور ناجائز ہونے پر احادیث آپ نے ملاحظہ فرمالیں لیکن حرمت کے باوجود یہ لازم بھی ہو جاتی ہیں۔ پہلی حدیث شریف نسائی شریف کی ہے اور صحیح ہے۔ اس میں بیک بارگی تین طلاق دینے والے پر حضور ﷺ سخت ناراض ہوئے حتیٰ کہ آپ کی ناراضگی دیکھ کر ایک آدمی اس تین طلاق دینے والے کو جان سے مارنے کے لئے تیار ہو گیا لیکن بایں ہمہ سرکار دو عالم ﷺ نے ان تین کے لازم ہونے کا ارشاد فرمایا۔ جس سے یہ معلوم ہوا کہ تین طلاقیں بیک وقت دینا بہت بری بات ہے لیکن تینوں واقع ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح دوسری حدیث میں حضرت عبادہ بن صامت کی ماں کے متعلق فیصلہ فرمایا۔ ان کے خاوند نے ایک ہزار طلاقیں بیک وقت دی تھیں۔ آپ نے تین تو اسی وقت نافذ فرمادیں اور نو سو ستانوے (۹۹۷) کا بوجھ دینے والے کی گردن پر رہنے کا ارشاد فرمایا اور اسے ظلم سے تعبیر فرمایا۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ تین طلاقیں بیک وقت دینا اچھا فعل نہیں لیکن واقع ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح ''مغنی'' اور ''مبسوط'' کی روایات میں تین طلاقیں دینے والے کو رجوع کا اختیار ختم ہونا مذکور ہے اور یہ جواب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے دیا۔ حضرت عویمر رضی اللہ عنہ نے لعان کے بعد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔ جسے ''ابوداؤد'' نے بیان کیا ہے۔ ان تینوں کو بھی حضور ﷺ نے نافذ فرمادیا۔

احادیث مذکورہ کے علاوہ ہم اس سلسلہ میں حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے چند آثار پیش کر رہے ہیں۔ حضور ﷺ نے صحابہ کرام کے بارے میں عموماً اور خصوصاً خلفائے راشدین کے بارے میں جو ارشاد فرمایا وہ ہم سب کے لئے لائق اتباع ہے۔ ارشاد نبوی ہے: ''**اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم** میرے تمام صحابہ ستاروں کی مانند ہیں ان میں سے جس کی بھی تم اقتدا کرو گے ہدایت پا جاؤ گے''۔ خلفائے راشدین کے بارے میں ارشاد فرمایا: ''**علیکم بسنتی وسنة خلفاء الراشدین المهدیین** تم پر میری سنت اور خلفائے راشدین کی سنت پر عمل کرنا لازم ہے''۔ ان ارشادات نبویہ سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ کرام اور خصوصاً خلفائے راشدین کی سنتیں قابل حجت ہیں اور انہیں یہ کہہ کر نہ ماننا ''کہ یہ صحابی کا قول ہے حدیث تو نہیں'' بہت بڑی جرأت ہے۔ بہر حال چند آثار صحابہ ہم ذیل میں اسی مسئلہ کی وضاحت کے سلسلہ میں پیش کر رہے ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

عن ابراهیم عن علقمة قال جاء رجل الی ابن مسعود فقال انی طلقت امراتی تسعة وتسعین وانی سالت فقیل لی قد بانت منی قال ابن مسعود لقد احبوا ان یفرقوا بینک وبینها قال فما تقول رحمک الله فظن انه سیرخص له وقال ثلاث تبینها منک وسائرها عدوانا۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۹۵ باب المطلق ثلاثہ مطبوعہ بیروت جدید)

جناب ابراہیم، علقمہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ میں نے اپنی بیوی کو ننانوے (۹۹) طلاقیں دی ہیں اور میں نے اس بارے میں لوگوں سے دریافت کیا تو مجھے کہا گیا کہ میری عورت مجھ سے بائنہ ہو گئی ہے۔ حضرت ابن مسعود نے فرمایا: لوگ تو تیرے اور تیری بیوی کے درمیان جدائی ڈالنے کو پسند کرتے ہیں۔ اس نے عرض کیا: ''اللہ آپ پر رحم کرے آپ اس بارے میں کیا فرماتے ہیں''؟ اس کا خیال تھا کہ وہ شاید اس میں کچھ رخصت اور نرمی فرمائیں گے۔ آپ نے فرمایا: تین طلاقوں نے اسے تجھ سے جدا کر دیا ہے اور بقیہ زیادتی اور ظلم ہیں۔

نوٹ: اس اثر کے تحت اس کے حاشیہ پر تحریر ہے ''**قال ابن حزم فی غایة الصحة** ابن حزم نے کہا کہ (حضرت عبداللہ بن

مسعود رضی اللہ عنہما کا قول مذکور) انتہائی صحت کے درجہ میں ہے'' تو معلوم ہوا کہ بیک وقت تین طلاقیں دینا اگرچہ ظلم ہیں لیکن وہ فوراً واقع ہو جاتی ہیں اور عورت ان سے بائنہ ہو جاتی ہے۔

طاوس عن ابیه قال کان ابن عباس اذا سئل عن رجل یطلق امراته ثلاثا قال لواتقیت الله جعل لک مخرجا لا یزیده علی ذالک.

(مصنف عبدالرزاق ج ٦ ص ٣٩٦)

جناب طاؤس اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے جب کسی ایسے شخص کے بارے میں پوچھا جاتا جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہوتیں تو آپ فرماتے: اگر تو اللہ تعالیٰ سے ڈرتا تو وہ تیرے لئے نکلنے کا کوئی راستہ بنا دیتا (یعنی ایک طلاق دیتا تاکہ رجوع کا حق باقی رہتا) اس سے زائد طلاق نہ دیتا۔

عبید الله ابن العیذار انه سمع انس ابن مالک یقول کان عمر بن الخطاب رضی الله عنه اذا ظفر برجل طالق امراته ثلاثا اوجع راسه بالدرة.

(مصنف عبد الرزاق ج ٦ ص ٣٩٦ ، ابن ابی عوانہ ج ٣ ص ١٠٦٩، مصنف ابن ابی عیینہ ج ٣ ص ١٣٢ مطبوعہ بیروت)

عبید اللہ بن عیذار بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے سنا کہ فرماتے تھے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ جب کسی ایسے آدمی کو پکڑتے جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہوتیں تو آپ اس کے سر پر درے مارتے۔

عبد الحمید بن رافع عن عطاء بعد وفاته ان رجلا قال لابن عباس رجل طالق امراته مائة فقال ابن عباس یاخذ من ذالک ثلاثا ویدع سبع وتسعین.

(مصنف عبدالرزاق ج ٦ ص ٣٩٦)

جناب عطاء ان کی وفات کے بعد عبدالحمید بن رافع بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے عرض کیا کہ ایک شخص (اگر) اپنی بیوی کو ایک سو طلاقیں دے دے (تو اس کا کیا حکم ہے؟) حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا ان میں سے تین لے لے وہ عمل کر جائیں گی اور بقیہ ستانوے چھوڑ دے (وہ بے کار ہیں)۔

عن ابن جریج قال اخبرنی عکرمة بن خالد ان سعید ابن جبیر اخبره ان رجلا جاء الی ابن عباس فقال طلقت امراتی الفا فقال تاخذ ثلاثا وتدع تسع مائة وسبعة وتسعین.

(مصنف عبدالرزاق ج ٦ ص ٣٩٧)

ابن جریج سے روایت ہے کہ مجھے عکرمہ بن خالد نے بتایا کہ انہیں حضرت سعید ابن جبیر رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور کہنے لگا میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے فرمایا: ان میں سے تین لے لے۔ (وہ عمل کر جائیں گی) اور بقیہ نو سو ستانوے چھوڑ دے (وہ بیکار ہیں)۔

قال مجاهد عن ابن عباس قال قال له رجل یا ابا عباس طلقت امراتی ثلاثا قال ابن عباس یا ابا عباس یطلق احدکم فیتحمق ثم یقول یا اباعباس عصیت ربک وفارقت امراتک.

(مصنف عبدالرزاق ج ٦ ص ٣٩٧)

جناب مجاہد بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو ایک شخص نے عرض کیا اے ابوعباس! میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں۔ (اب کیا کروں؟) فرمایا: اے ابوعباس تم میں سے کوئی ایک اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیتا ہے پھر وہ بے وقوفی کرتا ہے پھر کہتا ہے اے ابوعباس! تو نے اپنے رب کی

نافرمانی کی۔ تیری بیوی تجھ سے جدا ہوگئی ہے۔

عن سعيد بن جبير قال جاء ابن عباس رجل وقال طلقت امراتي الفا قال ابن عباس ثلاث تحرمها عليك وبقيتها عليك وزرا اتخذت ايات الله هزوا.

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۹۷)

حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس ایک آدمی آیا اور کہنے لگا میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دے دی ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: تین طلاقوں نے تو اس عورت کو تم پر حرام کردیا ہے اور باقی طلاقیں تم پر بوجھ ہیں تو اللہ تعالیٰ کی آیت سے مذاق کرتا ہے۔

عن شفيق سمع انس بن مالک يقول قال عمر بن الخطاب في الرجل يطلق امراته ثلا ثا قبل ان يدخل بها قال هي ثلاث لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره وكان اذا اوتى به اوجعه.

(بیہقی شریف ج ۷ ص ۳۳۴ باب ماجاء فی امضاء الطلاق الثلاث وان کن مجموعات مطبوعہ دکن)

جناب شفیق بیان کرتے ہیں کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے میں نے سنا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ایسے شخص کے بارے میں ارشاد فرمایا جس نے اپنی زوجہ کو دخول سے قبل ہی تین طلاقیں دے دی تھیں فرمایا: وہ تین ہوگئیں اور وہ عورت اب اس کے لئے اس وقت تک حلال نہیں جب تک وہ کسی اور خاوند سے نکاح نہ کرلے (اور اس سے طلاق لے کر عدت نہ گزارے) اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ ایسے شخص کو جو یک وقت تین طلاقیں دیتا، اسے شدید سزا بھی دیتے۔

عن علي رضي الله عنه فيمن طلق امراته ثلا ثا قبل ان يدخل بها قال لاتحل له حتى تنكح زوجا غيره.

(بیہقی شریف ج ۷ ص ۳۳۴)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسے شخص کے متعلق ارشاد فرمایا جس نے اپنی بیوی کو دخول سے قبل تین طلاقیں دے دیں فرمایا: کہ اب وہ تیرے لئے اس وقت تک حلال نہیں رہی جب تک وہ کسی دوسرے خاوند سے شادی نہ کرے (اور پھر اس سے طلاق لے کر عدت گزار کر تیرے پاس نہ آئے)۔

عن سويدة بن غفلة قال كانت عائشة الخثعمية عند الحسن ابن علي رضي الله عنهما فلما قتل علي رضي الله عنه قالت لتهنئک الخلافة قال بقتل علي تظهرين الشماتة اذهبي فانت طالق يعني ثلا ثا قال فتلفعت بثيابها وقعدت حتى قضت عدتها فبعث اليها ببقية بقيت لها من صداقها وعشرة الاف صدقة فلما جاء ه الرسول قالت متاع قليل من حبيب مفارق فلما بلغه قولها بكى ثم قال لولا اني سمعت جدي او حدثني ابي انه سمع جدي يقول ايما رجل طلق امراته ثلا ثا عند الاقراء او

حضرت سوید بن غفلہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ عائشہ خثعمیہ نامی عورت حضرت امام حسن بن علی رضی اللہ عنہما کی زوجیت میں تھی۔ جب حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ شہید کردیے گئے (امام حسن ان کی جگہ خلیفہ بنے) تو عائشہ نے امام حسن سے کہا کہ میں تمہیں خلافت کی مبارک باد دیتی ہوں۔ آپ نے پوچھا کیا تو علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی شہادت پر برا مناتی ہے۔ (یعنی ان کی شہادت پر خوش ہو کر مجھے مبارکبادی دے رہی ہے۔) جا چلی جا تجھے تین طلاقیں ہیں۔ اس نے کپڑے لپیٹے اور عدت گزارنے بیٹھ گئی۔ حتیٰ کہ اس کی عدت مکمل ہوگئی تو اس کی طرف امام حسن رضی اللہ عنہ نے اس کا بقیہ حق مہر اور مزید دس ہزار روپے بطور صدقہ

ثلاثا مبهمة لم تحل له حتی تنکح زوجا غیره لرجعتها.

(بیہقی شریف ج ۷ ص ۳۳۶)

روانہ فرمائے۔ جب امام حسن رضی اللہ عنہ کا قاصد اس کے پاس پہنچا تو کہنے لگی کہ دوست کی جدائی سے یہ مال بہت کم ہے۔ جب امام حسن رضی اللہ عنہ کو اس کی اس بات کی خبر پہنچی تو آپ روئے پھر فرمایا: اگر میں نے اپنے جدامجد سے نہ سنا ہوتا یا میرے والد ماجد نے مجھے اپنے دادا جان کی یہ بات نہ بتائی ہوتی کہ انہوں نے فرمایا ہے جو مرد اپنی بیوی کو تین حیض میں یا بیک وقت تین طلاقیں دے دیتا ہے وہ عورت اس کے لئے اس وقت تک حلال نہیں ہوتی جب تک وہ دوسرے خاوند سے نکاح نہ کر لے (اور پھر وہاں سے طلاق لے کر عدت نہ گزارے)۔

سئل عمران ابن حصین رضی الله عنه عن رجل طلق امراته ثلاثا فی مجلس قال اثم بربه وحرمت علیه امراته.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۰ کتاب الطلاق، مطبوعہ کراچی)

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دے دے؟ فرمایا: اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس پر اس کی بیوی حرام ہوگئی۔

عن ابن عباس اتاه رجل فقال ان عمی طلق امراته ثلاثا فقال ان عمک عصی الله فاندمه فلم یجعل له مخرجا.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۱)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس ایک شخص آیا اور کہنے لگا: میرے چچا نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے فرمایا: تیرے چچا نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی تو اس نے اسے نادم کر دیا اور اس کے نکلنے کا کوئی راستہ نہ چھوڑا۔

عن انس قال کان عمر اذا اوتی برجل طلق امراته ثلاثا فی مجلس اوجعه ضربا وفرق بینهما.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۱)

حضرت انس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس جب کوئی ایسا شخص لایا جاتا جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہوتیں تو آپ اسے سخت سزا دیتے اور میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دیتے۔

عن الزهری فی رجل طلق امراته ثلاثا جمیعا قال ان من فعل فقد عصی ربه وبانت منه امراته .... عن ابن عون عن الحسن قال کانوا یتکلمون من طلق ثلاثا فی مقعد واحد.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۱)

جناب زہری اس شخص کے بارے میں فرماتے ہیں جو اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دے دے کہ اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کی بیوی اس سے جدا ہوگئی۔۔۔۔ ابن عون جناب حسن سے روایت کرتے ہیں کہ جو شخص اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیتا، لوگ اس کے بارے میں طرح طرح کی باتیں کرتے۔

حدثنا سعید المقبری قال جاء رجل الی عبد الله بن عمرو انا عنده فقال یا ابا عبد الرحمن انه طلق امراته مائة مرة قال بانت منک بثلاث وسبع

ہمیں جناب سعید مقبری نے بتایا کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس آیا' میں بھی اس وقت وہاں موجود تھا۔ کہنے لگا اے ابوعبدالرحمٰن! میں نے اپنی بیوی کو ایک سو طلاقیں دی

وتسعون یحاسبک اللہ بھا یوم القیامۃ۔
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۴)

ہیں۔ جناب عبداللہ بن عمر نے فرمایا: تین طلاقوں سے وہ تجھ سے جدا ہوگئی اور بقیہ ستانوے طلاقیں ان کے بارے میں کل قیامت کو اللہ تعالیٰ تیرا محاسبہ کرے گا۔

عن الشعبی عن الشریح قال رجل انی طلقت مائۃ قال بانت منک بثلاث وسائرھن اسراف بمعصیۃ۔
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۴)

جناب شریح سے شعبی بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے ان سے عرض کیا کہ میں نے (اپنی بیوی کو) سو (۱۰۰) طلاقیں دے دی ہیں آپ نے فرمایا: تین طلاقوں سے تو وہ تم سے جدا ہوگئی ہے اور بقیہ تمام اسراف اور گناہ ہیں۔

لمحۂ فکریہ

ہم نے پانچ عدد احادیث اور سولہ عدد آثار ایسے ذکر کئے ہیں، جو صراحۃً اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ تین طلاقیں اکٹھی دینا اگرچہ بدعت اور حرام ہیں لیکن ان کا وقوع یقینی ہے۔ جلیل القدر صحابہ کرام نے تین طلاقیں بیک وقت دینے والے کی سرزنش بھی کی اور اس کی عورت کا اس پر حرام ہونا بھی ارشاد فرمایا۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ تو ایسے شخص کو درے مارا کرتے تھے لیکن اس کی کوئی گنجائش نہیں دیتے تھے کہ ایسا شخص دوبارہ حلالہ کرائے بغیر اپنی بیوی کو پھر سے نکاح میں رکھ سکے۔ سو یا ہزار طلاقیں بیک وقت دینے والے کو صاف صاف فرما دیا کہ تین سے تو تیری بیوی تجھ پر حرام ہوگئی تو نے ایسا کر کے قرآن کریم کے احکام سے مذاق کیا اور تین کے علاوہ بقیہ طلاقیں تیری گردن پر بوجھ ہیں۔

بعض لوگ تین طلاقوں کے مسئلہ میں یہ بحث بھی کرتے ہیں کہ اگر عورت سے وطی ہو چکی ہے تو تین واقع ہو جائیں گی اور اگر غیر مدخولہ ہے تو تین نہیں ہوں گی۔ اس اختلاف یا بحث کا جواب بھی مذکورہ آثار میں موجود ہے کہ اس میں مدخولہ اور غیر مدخولہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ، حضرت عمر بن خطاب اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے مروی آثار بحوالہ ''بیہقی شریف'' اس بارے میں گزر چکے ہیں کہ اگر غیر مدخولہ کو بھی کوئی شخص بیک وقت تین طلاقیں دے دیتا ہے تو وہ بھی حلالہ کے بغیر دوبارہ نکاح میں نہیں آسکتی اور مدخولہ کی طرح حرام ہو جاتی ہے۔ ہاں احناف ان دونوں قسم کی عورتوں میں ایک صورت میں فرق کرتے ہیں وہ یہ کہ طلاقیں متفرق الفاظ سے دی جائیں مثلاً ایک شخص یوں کہتا ہے کہ جا تجھے طلاق ہے، طلاق ہے، طلاق ہے، تو اس صورت میں دی گئی طلاق کی مخاطبہ اگر غیر مدخولہ ہے تو وہ پہلی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی کیونکہ ایک طلاق کے بعد وہ اب طلاق کا محل ہی نہیں رہی لہٰذا دوسری اور تیسری طلاق بوجہ عدم محل اس کی طرف متوجہ نہ ہوں گی۔ اس کے لئے ایک طلاق جو رجعی ہے وہ بائنہ ہوگی اور اگر متفرق الفاظ سے تین طلاقیں نہیں دیں بلکہ یوں کہا، جا تجھے تین طلاق ہیں تو اس صورت میں تین ہی واقع ہوں گی جیسا کہ اس صورت میں مدخولہ کو بھی تین ہی واقع ہوتی ہیں پہلی صورت میں (یعنی اگر متفرق الفاظ سے طلاق دی) مدخولہ کو تین ہی واقع ہو جائیں گی کیونکہ وہ تین طلاقوں کا محل بنتی ہے۔ اس کے علاوہ حضرت عمران بن حصین، انس بن مالک اور امام زہری وغیرہ بھی تین طلاقوں کو تین ہی سمجھتے تھے۔ اگرچہ اس طریقہ کو برا کہتے تھے تو معلوم ہوا کہ جب ایک راوی سے کوئی روایت متعدد اور مختلف طریقوں سے مروی ہو وہ معتبر ہوتی ہے۔ یہاں تو کثیر صحابہ کرام ہیں جو تین طلاقوں کو تین ہی کہتے ہیں اور اسے بدعت و حرام بھی کہتے ہیں تو پھر تین طلاقوں کا تین ہی ہونا تواتر معنوی سے ثابت ہوگیا۔ اس لئے احناف کا مسلک شک وشبہ سے خالی ہے کیونکہ وہ بھی تین طلاقوں کو بدعت اور حرام کہتے ہیں اور ان کے وقوع کے قائل ہیں۔ یہ صرف احناف کا ہی مسلک نہیں بلکہ ائمہ اربعہ بھی اس پر متفق ہیں۔ امام نووی نے بھی اس کی تصریح کی اور ابن قیم نے اس کی تصدیق کی ہے۔ اگرچہ یہ حضرات تین طلاقیں بیک وقت دینے میں حرمت یا اباحت میں اختلاف

کرتے ہیں لیکن ان کے تین ہی واقع ہونے میں سب ہی متفق ہیں۔

قد اختلف العلماء فيمن قال لامراته انت طالق ثلاثا قال الشافعي ومالك وابو حنيفة واحمد وجماهير العلماء من السلف والخلف يقع الثلاث.

(نووی شرح صحیح مسلم ج ۱ ص ۴۷۸ باب الطلاق الثلاث مطبوعہ کراچی)

حضرات علماء کرام کا اختلاف ہے کہ جس نے اپنی بیوی کو بیک مرتبہ تین طلاقیں دیں۔ (اس کا یہ فعل کیسا ہے؟) امام شافعی، امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور جمہور علماء بمع سلف وخلف تمام اس پر متفق ہیں کہ اس طرح کہنے سے تین ہی طلاقیں واقع ہوں گی۔

فاختلف الناس فيها على اربعة مذاهب احدها انه يقع وهذا قول ائمة الاربعة وجمهور التابعين وكثير من الصحابة رضى الله عنهم.

(زاد المعاد برحاشیہ زرقانی ج ۷ ص ۱۶۴)

بیک وقت تین طلاقیں دینے میں علماء کے چار مذاہب ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ تینوں واقع ہو جاتی ہیں اور یہ قول چاروں ائمہ، جمہور تابعین اور بکثرت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ہے۔

قارئین کرام! ائمہ اربعہ اور جمہور تابعین کرام بلکہ بکثرت صحابہ کرام کے مسلک کے بارے میں یہ کہنے کی کوئی جرأت نہیں کرسکتا کہ ان کا اس مسئلہ میں یہ مسلک قرآن واحادیث کے خلاف ہے۔ احادیث تو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اب اس قرآنی آیت سے استدلال کی بات کرتے ہیں جو ان حضرات کے پیش نظر تھا۔ استدلال یہ ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''**الطلاق مرتان** یعنی طلاقیں دو ہیں'' کہ اگر کوئی رجوع کرنا چاہے تو ان کے بعد رجوع کرسکتا ہے لیکن اگر کسی نے رجوع نہ کیا بلکہ ''**وان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره** اگر اس نے تیسری طلاق دے دی تو اب وہ عورت اس کے لئے حلالہ کرائے بغیر جائز نہیں ہوسکتی''۔ آیت کریمہ کے ابتدائی حصہ میں جن دو طلاقوں کا ذکر ہے وہ بالاتفاق رجعی ہیں۔ گویا دو رجعی طلاقوں کے بعد بلا تاخیر اس نے تیسری طلاق دے دی تو اب عورت حرام ہوگئی اور رجوع کا اختیار جاتا رہا۔ آیت مذکورہ کی تفسیر میں ابن حزم نے لکھا کہ:

وهذا يقع على الثلاث مجموعة ومتفرقة ولا يجوز ان يخص بهذه الاية بعض ذالك دون بعض بغير نص. (المحلی ج ۱۰ ص ۱۷۰، کتاب الطلاق ۱۹۴۹، مطبوعہ ادارۃ الطباعت الخیریہ)

یہ ایک ہی دفعہ تین طلاقیں دینے اور متفرق طور پر تین طلاقیں دینے دونوں طریقوں کو شامل ہے اور یہ کہنا ناجائز ہے کہ یہ آیت ان دو طریقوں میں سے ایک کے ساتھ مخصوص ہے۔ دوسرا طریقہ اس میں شامل نہیں ہے کیونکہ اس کے لئے کوئی نص نہیں ہے۔

ابن حزم مشہور غیر مقلد عالم ہے جو مذکورہ آیت کریمہ سے یہ استدلال پیش کر رہا ہے کہ آیت کریمہ میں دونوں صورتوں میں تین طلاقیں پائی جائیں گی خواہ کوئی متفرق دے یا بیک وقت وہ بیک الفاظ دے اور اگر کوئی شخص ان دو صورتوں میں سے کسی ایک کو مخصوص کرتا ہے اور دوسری سے انکار کرتا ہے تو اس کا ایسا کرنا چونکہ نص کے بغیر ہے، لہٰذا قابل قبول نہ ہوگا لہٰذا ثابت ہوا کہ تین طلاقوں کو تین ہی شمار کرنا آیت قرآنی کا مصداق ہے اور احادیث نبویہ، آثار صحابہ رضی اللہ عنہم اور جمہور تابعین وائمہ اربعہ رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے۔ اس لئے تین طلاقوں کو صرف ایک شمار کرنا قطعاً گنجائش نہیں رکھتا۔ آج کل کے غیر مقلدین کو اپنے ہم مسلک وہم مشرب ابن حزم کی ہی بات مان لینی چاہیے کیونکہ وہ بھی ان کی طرح غیر مقلد بلکہ غیر مقلدین کا مسلم امام وپیشوا ہے۔ **فاعتبروا یا اولی الابصار**

فصل سوم: تین طلاقوں کو ایک طلاق قرار دینے والوں کا پیشوا ابن تیمیہ ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دور میں کوئی ایک واقعہ ایسا نہیں ہوا کہ آپ نے کسی کے تین طلاقیں بیک وقت دینے پر اسے تین ہی فرمایا ہو۔ اپنی تائید میں وہ احادیث بھی پیش کرتا ہے۔ ہم پہلے اس کے فتاویٰ کی اصل عبارت مع ترجمہ پیش کرتے ہیں پھر اس کے دلائل کا جواب لکھا جائے گا۔

ولا نعرف ان احدا طلق عهد النبی ﷺ امراته ثلاثا بکلمة واحدة فالزمه النبی ﷺ بالثلاث ولا روی من ذالک حدیث صحیح ولا حسن ولا نقل اهل الکتاب المعتمد علیها فی ذالک شینا بل رویت فی ذالک احادیث کلها ضعیفة باتفاق علماء الحدیث بل موضوعة بل الذی فی صحیح مسلم وغیره من السنن والمسانید عن طاوس عن ابن عباس انه قال کان الطلاق علی عهد رسول الله ﷺ وابی بکر وسنتین من خلافة عمر طلاق الثلاثة واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا فی امر کانت لهم کانت فیه فلو امضیناه علیهم فامضیناه علیهم وفی روایة مسلم وغیره عن طاوس ان ابا الصحباء قال لابن عباس اتعلم انما کانت الثلاث تجعل واحدة علی عهد رسول الله ﷺ وابی بکر وثلاثا من امارة عمر فقال ابن عباس نعم وفی روایة ان ابا الصحباء قال لابن عباس هات من الم یکن الطلاق الثلاث علی عهد رسول الله ﷺ وابی بکر واحدة قال قد کانت ذالک فاما کان فی زمن عمر تتابع الناس فی الطلاق فاجازه علیهم وروی الامام احمد فی مسنده حدثنا سعید بن ابراهیم حدثنا ابی عن محمد وبن اسحاق حدثنی داود ابن الحصین عن عکرمة مولی ابن عباس انه قال طلق رکانة بن عبد یزید اخو بنی المطلب امراته ثلاثا فی مجلس واحد وحزن علیها حزنا شدیدا قال فساله رسول الله ﷺ کیف طلقتها قال طلقتها ثلاثا قال فقال فی مجلس واحد قال نعم قال فانما تلک واحدة فارجعها ان شئت قال فرجعها .وقول النبی ﷺ فی مجلس واحد انه لو یکن فی مجلس واحد ولم یکن الامر کذالک.

ہمیں کوئی ایسا شخص ایک بھی معلوم نہیں کہ جس نے حضور ﷺ کے عہد مبارک میں تین طلاقیں بیک کلمہ دی ہوں اور پھر اس کی ان تین طلاقوں کو رسول اللہ ﷺ نے تین ہی لازم فرمائی ہوں اور نہ ہی اس بارے میں کوئی ایک حدیث صحیح اور نہ ہی حسن مروی ہے اور نہ کسی قابل اعتماد کتاب کے مصنف نے اس بارے میں کوئی بات نقل کی بلکہ جو روایات اس بارے میں مروی ہیں وہ سب باتفاق علماء الحدیث ضعیف بلکہ موضوع ہیں بلکہ وہ جو صحیح مسلم اور دیگر سنن ومسانید میں آیا ہے وہ یہ ہے کہ جناب طاؤس بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ حضور ﷺ، ابوبکر صدیق اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے دور خلافت کے پہلے دو سالوں تک تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی تھیں پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگوں کو جس بارے میں رعایت دی گئی تھی۔ اس میں انہوں نے جلد بازی شروع کر دی تو اچھا ہوگا کہ ہم ان پر اب وہ حکم لگا دیں لہٰذا آپ نے تین طلاقوں کو تین ہونے کا حکم نافذ فرما دیا اور صحیح مسلم وغیرہ کی روایت میں جناب طاؤس سے مروی ہے کہ ابوالصحباء نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا کیا آپ جانتے ہیں کہ حضور ﷺ کے دور میں تین طلاقیں ایک ہی شمار کی جاتی تھیں اور یہی معاملہ ابوبکر صدیق کے دور خلافت میں اور ان کے بعد عمر بن خطاب کے ابتدائی تین سالوں میں رہا؟ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے جواب دیا ہاں۔ ایسے ہی تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ ابوالصحباء نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا کہ معاملہ یوں نہ تھا کہ حضور ﷺ اور ابوبکر صدیق کے دور میں تین طلاقیں ایک ہی ہوا کرتی تھیں؟ فرمایا: ایسے ہی تھا پھر جب ایسا دور آیا جب لوگوں نے طلاق کے بارے میں بے احتیاطیاں شروع کیں تو ان پر تین طلاقوں کو تین ہی قرار دیا گیا۔ امام احمد نے اپنی مسند میں روایت کی ہے کہ ہمیں سعید بن ابراہیم نے اپنے باپ سے اور انہوں نے محمد بن اسحاق سے حدیث سنائی۔ وہ داؤد بن حصین اور وہ ابن عباس کے مولیٰ عکرمہ سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا: کہ رکانہ بن یزید نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دیں،

(فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳۳ ص ۱۲-۱۴ کتاب الطلاق باب طلاق السنۃ الخ مطبوعہ مکتبہ ابن تیمیہ قاہرہ)

پھر وہ بڑا غمگین ہوا اور حضور ﷺ سے آ کر پوچھا آپ نے ارشاد فرمایا: تو نے اپنی بیوی کو کس طرح طلاق دی ہے؟ کہنے لگا اسے تین طلاقیں دے دی ہیں پوچھا: ایک مجلس میں؟ عرض کیا ہاں۔ آپ نے ارشاد فرمایا: اگر تو چاہتا ہے تو اس سے رجوع کرے تو اس نے رجوع کر لیا۔ اور حضور ﷺ کا قول کہ اگر وہ ایک ہی مجلس میں ہو' حالانکہ معاملہ ایسا نہیں تھا۔

ابن تیمیہ کے کلام کا خلاصہ

ابن تیمیہ نے مذکورہ بالا فتویٰ سے تین امور ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

امر اول: حضور ﷺ کے دور اقدس میں ایک واقعہ بھی ایسا ہمیں نظر نہیں آتا کہ کسی شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہوں اور حضور ﷺ نے اسے تین ہی نافذ فرما دیا ہو۔ اس بارے میں کوئی ایک حدیث بھی صحیح یا حسن نہیں بلکہ سب ضعیف یا موضوع ہیں۔

امر دوم: حضور ﷺ کے مکمل دور میں' سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پورے دور خلافت میں اور سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پہلے دو سال خلافت میں تین طلاقوں کو ایک طلاق ہی شمار کیا جاتا تھا۔

امر سوم: حضرت رکانہ نے جب ایک ہی مجلس میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں تو حضور ﷺ نے اسے ایک ہی قرار دیا اور رجوع کا اختیار ملنے پر انہوں نے رجوع بھی کر لیا۔ ہاں مختلف مجالس میں تین طلاقیں دینے سے تین ہو جائیں گی۔

جواب امر اول: ابن تیمیہ کا یہ کہنا کہ تین طلاقیں دینے کا کوئی واقعہ حضور ﷺ کے دور میں پیش نہیں آیا اور حضور ﷺ نے تین طلاقوں کو تین ہی نافذ نہیں فرمایا۔ ایسا کوئی واقعہ حدیث صحیحہ یا حسنہ سے ثابت نہیں۔ یہ سب کچھ ابن تیمیہ کا خود ساختہ قول ہے اور مفروضہ پر مبنی ہے۔ اگر کتب حدیث میں اس بارے میں کوئی روایت صحیح یا حسن نہیں ملی تھی تو اپنی جستجو کے ناقص ہونے کا اقرار کرنا چاہیے تھا۔ یہ انداز ویسے ہی محدثانہ اور عالمانہ نہیں۔ کتب حدیث میں محمود بن لبید والی صحیح حدیث موجود ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

قال اخبرنا مخرمة عن ابيه قال سمعت محمود بن لبيد قال اخبر رسول الله ﷺ عن رجل طلق امراته ثلاث تطليقات جميعا. فقام غضبانا ثم قال ايلعب بكتاب الله وانا بين اظهر كم حتى قام رجل وقال يا رسول الله ﷺ الا اقتله.

(نسائی ج ۲ ص ۹۹ کتاب الطلاق الثلاثۃ المجموعۃ الخ مطبوعہ نور محمد کراچی)

مخرمہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: میں نے محمود بن لبید سے یہ سنا کہ رسول کریم ﷺ کو ایسے شخص کے بارے میں مطلع کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دے دی تھیں۔ پس آپ غصہ میں کھڑے ہو گئے پھر فرمایا: کہ کیا وہ شخص اللہ تعالیٰ کی کتاب سے کھیلتا ہے حالانکہ میں تمہارے درمیان موجود ہوں؟ یہاں تک کہ ایک شخص کھڑا ہوا اور عرض کرنے لگا یا رسول اللہ ﷺ! کیا میں اسے قتل نہ کر دوں؟

فقد ورد فی هذا الباب حديث صحيح صريح فاخرج النسائی فی باب الثلاث المجموعة وما فيه من التغليظ بسند صحيح عن محمود بن لبيد.

(جوہر النقی برحاشیہ بیہقی ج ۷ ص ۳۳۳)

تین طلاقیں بیک وقت دینے میں حدیث صحیح صریح وارد ہے۔ امام نسائی نے "الثلاث المجموعة وما فيه من التغليظ" کے باب میں سند صحیح کے ساتھ محمود بن لبید سے ایک روایت ذکر کی ہے۔

وروى النسائي عن محمود بن لبيد في اخره قال ابن كثير اسناده جيد قال الحافظ في بلوغ المرام رواته موثوقون.

امام نسائی نے محمود بن لبید سے ایک روایت ذکر کی۔ اس کے آخر میں ابن کثیر نے کہا کہ اس روایت کی اسناد جید ہیں۔ حافظ نے بلوغ المرام میں کہا ہے کہ اس روایت کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

(نیل الاوطار ج ۷ ص ۱۱۔۱۲ باب ما جاء فی طلاق البتہ وجمع الثلاث)

قارئین کرام! روایت مذکورہ بالفاظ صریحہ ثابت کر رہی ہے کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں ایک شخص نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دیں۔ اس پر حضور ﷺ سخت غصہ میں آئے اور فرمایا: کہ یہ شخص میرے ہوتے ہوئے کتاب اللہ سے کھیلتا ہے؟ اس پر ایک شخص اسے قتل کرنے پر بھی تیار ہو گیا۔ یہاں بیک وقت تین طلاقیں دینے کا ثبوت حدیث صحیح کے ساتھ ہے جس کی تائید "جوہر النقی" اور "نیل الاوطار" سے ہم پیش کر چکے ہیں۔ اس لئے اس بارے میں ایک بھی حدیث صحیح یا حسن نہ ہونے کے اعلان کی حقیقت کھل کر سامنے آ جاتی ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اس شخص پر رسول کریم ﷺ کا غصہ فرمانا اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہ تین طلاقیں تین ہی واقع ہو گئیں کیونکہ اگر ایک ہی واقع ہوتی تو پھر غصہ فرمانے کی کوئی وجہ نہیں بنتی۔ ہم پچھلے اوراق میں بکثرت آثار پیش کر چکے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بیک وقت تین طلاقوں کو ناپسند فرماتے ہوئے بھی انہیں تین ہی قرار دیا تھا بلکہ سو اور ہزار طلاقیں دینے والے کو کہا گیا کہ تین طلاقوں سے تو تیری عورت تجھ پر حرام ہو گئی اور بقیہ تیری گردن پر بوجھ ہیں۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا بالاتفاق ایسا فیصلہ کسی اصل پر مبنی تھا اور اصل یہی واقعہ بن سکتا ہے کہ آپ نے اس کی تین طلاقوں کو تین ہی شمار فرما کر سخت ناراضگی کا اظہار فرمایا بلکہ اس کی تنقید کا صراحۃً ذکر بھی روایات میں موجود ہے

عن ابن شهاب زهري عن سهل بن سعد في هذا الخبر قال طلقها ثلث تطليقات عند رسول الله ﷺ فانفذه.

(ابوداؤد شریف ج ۱ ص ۳۰۶ باب اللعان)

ابن شہاب زہری جناب سہل بن سعد سے اس خبر کے بارے میں بیان کرتے ہیں کہ اس شخص نے حضور ﷺ کی موجودگی میں تین طلاقیں دیں تو آپ نے انہیں نافذ فرما دیا۔ (یہ شخص حضرت عویمر رضی اللہ عنہ ہیں جنہوں نے اپنی بیوی سے لعان کرنے کے بعد وہیں حضور ﷺ کے سامنے تین طلاقیں دی تھیں)۔

اسی طرح جناب رفاعہ کا واقعہ بھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ آپ نے اس کی بیوی کو فرمایا کہ تو بغیر کسی اور مرد سے نکاح کئے پہلے خاوند کے پاس نہیں جا سکتی۔ تو یہ امر بھی ثابت کرتا ہے کہ تین طلاقیں تین ہی نافذ کی گئیں لہٰذا ابن تیمیہ کا یہ کہنا کہ کسی معتبر کتاب میں اس قسم کی روایت موجود نہیں یعنی کسی معتبر کتاب میں نہ کوئی حدیث صحیح اور نہ ہی کوئی اثر موجود ہے جو تین طلاقوں کو تین طلاقیں ہی ثابت کرتا ہو۔ یہ بھی درست نہ نکلا۔ علاوہ ازیں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا قول مصنف عبدالرزاق میں یوں منقول ہے:

عبد الرزاق عن معمر عن الاعمش عن ابراهيم عن علقمة قال جاء رجل الى ابن مسعود قال انى طلقت امراتى تسعة وتسعين وانى سالت الخ۔ (جیسا کہ فصل دوم میں گزر چکا ہے)

(مصنف عبدالرزاق)

عبدالرزاق جناب معمر سے وہ اعمش سے وہ ابراہیم سے اور وہ حضرت علقمہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ میں نے اپنی بیوی کو ننانوے (۹۹) طلاقیں دے دی ہیں اور میں دریافت کرنا چاہتا ہوں (آپ نے فرمایا کہ تین طلاقوں سے وہ تجھ سے جدا ہو گئی اور بقیہ تجھ پر بوجھ اور ظلم ہیں)۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس اثر کے حاشیہ ۴ پر یہ لکھا ہوا ہے **قال ابن حزم فی غایۃ الصحۃ** (المحلی ج ۱۰ ص ۱۷۲) ابن حزم نے کہا کہ یہ اثر انتہائی صحیح ہے۔ اسی طرح فصل ثانی میں حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا ایک صحیح اثر بھی گزر چکا ہے جس کے الفاظ یہ تھے "**من طلق امراتہ ثلاث تطلیقات طلقت وعصی** جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں وہ ہو گئیں اور ایسا کرنے والا نافرمان ہوا" (مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۹۵) اس اثر کے حاشیہ پر یہ عبارت درج ہے "**صححہ ابن حزم** ابن حزم نے اس کی تصحیح کی ہے" نیز "مجمع الزوائد" ج ۴ ص ۳۳۸ پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے اثر کے بارے میں تحریر ہے "**رواہ الطبرانی ورجالہ رجال الصحیح** اسے امام طبرانی سے ذکر کیا ہے اور اس کے تمام راوی صحیح ہیں"۔ اب امام تیمیہ اور اس کے حاشیہ برداروں سے پوچھا جا سکتا ہے کہ کیا طبرانی اور مجمع الزوائد کتب معتبرہ نہیں ہیں۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے اثر کے جب تمام راوی ثقہ ہیں تو پھر کس منہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ اس بارے میں کوئی صحیح روایت کسی معتبر کتاب میں مذکور نہیں؟ مصنف عبدالرزاق، بیہقی شریف، مصنف ابن ابی شیبہ کیا کتب معتبرہ میں شمار نہیں؟ لیجئے۔ ایک صحیح اثر ہم امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف "کتاب الآثار" سے پیش کر دیتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

محمد قال اخبرنا ابو حنیفۃ عن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن ابی حسین عن عمرو بن دینار عن عطاء عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال اتاہ رجل فقال انی طلقت امراتی ثلاثا قال یذھب احدکم فیتلطخ بالنتن ثم یاتی اذھب فقد عصیت ربک وقد حرمت علیک امراتک لاتحل لک حتی تنکح زوجا غیرک قال محمد وبہ ناخذ وھو قول ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ علیہ وھو قول العامۃ لااختلاف فیہ.

(کتاب الآثار ص ۱۰۵ باب من طلق ثلاثا اوواحدۃ مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین سے اور وہ عمرو بن دینار سے اور وہ عطاء سے اور جناب عطاء حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ آپ (ابن عباس) کے پاس ایک شخص آیا اور کہنے لگا میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے فرمایا: کہ تم میں سے کوئی شخص گندگی سے آلودہ ہو جاتا ہے اور پھر دوڑا ہوا میرے پاس آ جاتا ہے۔ جا چلا جا تو نے اپنے رب کی حکم عدولی کی ہے اور یقیناً تجھ پر تیری بیوی حرام ہو گئی ہے اور دوبارہ اس وقت تک حلال نہیں ہو گی جب تک وہ اور شخص سے نکاح نہ کرے پھر وہ طلاقیں دے اور عدت گزار کر تیرے پاس نہ آئے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہی ہمارا عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے اور ہمارے عام فقہاء کرام کا بھی یہی مسلک ہے۔

ہر ذی عقل جانتا ہے کہ کسی روایت کی صحت وعدم صحت کا دار و مدار اس کے راویان پر ہوتا ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جن راوی حضرات سے یہ روایت ذکر کی ہے۔ ان میں ان کے استاد و شیخ جناب امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ پہلے راوی ہیں۔ ان کے علاوہ تین اور حضرات اس کے راوی ہیں۔ ہم ان چاروں کی عدالت و ثقاہت اور روایت میں علو مرتبت کتب معتبرہ سے نقل کرتے ہیں۔ پھر انشاء اللہ بقیہ گفتگو ہو گی۔

راوی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ

آپ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے۔ سیدنا حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی آپ نے متعدد مرتبہ زیارت کی۔ آپ نے اپنے دور کے جلیل القدر حفاظ حدیث سے روایت حدیث کی اور احادیث کی سماعت اور ان کی روایت کی۔ ان میں سے چند حضرات کے اسماء گرامی یہ ہیں۔ عطاء، نافع، عبدالرحمٰن، ہرمز العارض، عدی ابن ثابت، سلمہ بن کہیل، ابوجعفر، محمد بن علی، عمرو بن دینار اور ابواسحاق رضی

اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ۔ محدثین کرام کے علاوہ جلیل القدر فقہاء کرام سے بھی اکتساب فیض کیا ہے، پھر آپ سے آگے روایت کرنے والے اور کسب فیض کرنے والے عظیم حضرات گزرے ہیں۔ جن میں سے چند کے اسماء گرامی یہ ہیں:

وکیع، یزید بن ہارون، سعد بن الصلت، ابو عاصم، عبدالرزاق، عبیداللہ بن موسیٰ، ابونعیم، ابوعبدالرحمٰن المقری، زفر بن ہذیل، داؤد الطائی، قاضی ابو یوسف، محمد ابن حسن شیبانی، اسد بن عمرو، حسن بن زیاد، نوح الجامع، ابومطیع بلخی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔ معلوم ہوا کہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی شخصیت وہ عظیم المرتبت ہے جنہوں نے اپنے دور کے محقق محدثین کرام کی جماعت سے کسب فیض کیا اور پھر آپ سے آگے روایت کرنے والوں میں محدثین کرام کی ایک کثیر تعداد موجود ہے جو اپنے اپنے مقام ومرتبہ میں مسلم تھے۔

حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے زہد وتقویٰ پر گفتگو کرتے ہوئے امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں: ''وکان اماما ورعا عالما متعبدا کبیر الشان لایقبل جواز السلطان بل یتجر ویکتسب کہ آپ جلیل القدر امام، متقی، عالم اور عبادت گزار تھے' آپ کی شان بہت بلند تھی کسی وقت کے حاکم سے کسی قسم کا انعام واکرام ہرگز قبول نہ کرتے بلکہ آپ تجارت پیشہ تھے اور حلال ذریعہ معاش سے روزی حاصل کرتے تھے''۔

عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ تمام فقہاء کرام سے بڑے فقیہ تھے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''الناس فی الفقه عیال ابی حنیفة علوم فقہ میں تمام لوگ حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی اولاد ہیں''۔ یزید نے آپ کے بارے میں کہا: ''ما رایت احدا اورع واعقل من ابی حنیفة میں نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر کوئی پرہیز گار اور سمجھ دار نہیں دیکھا'' احمد بن محمد بن قاسم بن محرز جناب یحییٰ بن معین سے روایت کرتے ہیں فرمایا: یعنی امام صاحب کی روایت لینے اور بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ آپ پر کوئی اتہام نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بہت بڑے امام تھے۔ جناب بشیر بن ولید رحمۃ اللہ علیہ روایت کرتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ امام صاحب کی معیت میں تھا کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا: ''ھذا ابو حنیفة لاینام اللیل یہ امام ابوحنیفہ ہیں، جو رات بھر سوتے نہیں''۔ (یعنی رات بھر اللہ تعالیٰ کی عبادت میں بسر فرماتے ہیں) جب یہ بات امام صاحب نے سنی تو فرمایا: لوگ میرے متعلق ایسی باتیں کہتے ہیں جو مجھ میں نہیں پائی جاتیں۔ اس کے بعد آپ کا معمول اور بھی مضبوط ہو گیا اور رات بھر نماز، دعا اور عاجزی وانکساری میں بسر فرماتے۔ امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ ان اوصاف کے ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: مناقب ھذا الامام قد افردتها فی جزء میں نے امام صاحب کے مناقب میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا ۱۵۰ھ میں وصال ہوا۔

(تذکرۃ الحفاظ ج ا ص ۱۶۸ تذکرہ ابوحنیفہ)

قارئین کرام! حدیث اور اسناد الرجال کے واقف حضرات امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کو بخوبی جانتے ہیں۔ آپ عظیم نقاد اور جرح کے امام تھے۔ ان کی تنقید اور جرح کو محدثین نے تسلیم کیا اور اس پر اعتماد بھی کیا۔ ایسے عظیم نقاد نے اسی فن پر لکھی گئی اپنی کتاب ''میزان الاعتدال'' میں حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا ذکر نہیں کیا کیونکہ اس کتاب میں اکثر ایسے راویوں کا ذکر ہے جن پر جرح ہوئی۔ امام ذہبی نے ایک اور مستقل کتاب لکھی جو ''تذکرۃ الحفاظ'' کہلاتی ہے۔ اس میں انہوں نے ان حضرات کا ذکر کیا جو حفاظ حدیث ہوئے ہیں۔ اس کتاب کا اقتباس ہم نے پیش کیا۔ امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں جو کچھ فرمایا آپ پڑھ چکے ہیں۔ تعریف ہی تعریف ہے۔ علم، ورع، روایت، حدیث، اخذ حدیث، تعلیم وتعلم اور اجتہادی بصیرت ہر ایک کو سراہا ہے۔ علاوہ ازیں صحاح ستہ اور خصوصاً بخاری ومسلم نے حضرت عبداللہ بن مبارک کا حدیث میں بے مثل مقام ومرتبہ تسلیم کیا ہے۔

انہی کی زبان سے روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ "افقہ الناس" ہیں۔ امام شافعی نے تمام فقہاء کرام کو امام ابوحنیفہ کی اولاد فرمایا ہے کیونکہ امام شافعی خود بھی بواسطہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ حضرت امام ابوحنیفہ کے شاگرد ہیں۔ امام احمد بن حنبل حضرت امام شافعی کے شاگرد ہیں۔ اس لئے آپ دو واسطوں سے امام اعظم کے شاگرد ہوئے۔ اس لئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول بالکل درست ہے۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ کے اصول وقواعد سے ائمہ مجتہدین نے استفادہ کیا۔ یحییٰ بن معین ایسے مشہور نقاد نے کچھ لوگوں کے اس وہم کو بالکل دور کر دیا جو یہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فن حدیث میں ضعیف اور کمزور ہیں۔ فرماتے ہیں کہ امام صاحب کی روایت بیان کرنے میں کسی قسم کا کوئی خوف نہیں ہونا چاہیے کیونکہ ان پر کوئی تہمت نہیں جس کی وجہ سے ان کی روایت میں سقم آئے۔ راقم نے امام صاحب کے مقام ومرتبہ کے بارے میں تفصیل "فقہ جعفریہ" ج ۴ میں ذکر کی ہے۔ وہاں دیکھ لی جائے۔

راوی عبداللہ بن عبدالرحمٰن کے حالات

امام احمد، امام نسائی اور ابوزرعہ نے فرمایا کہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقہ لوگوں میں کیا۔ ابن سعد نے کہا کہ یہ شخص ثقہ اور قلیل الحدیث تھا۔ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں، میں کہتا ہوں کہ عجلی نے اس کو ثقہ کہا۔ ابن عبدالبر نے کہا کہ وہ تمام لوگوں کے نزدیک بالاتفاق ثقہ ہیں۔ (تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۲۹۳ حرف عین، مطبوعہ حیدرآباد دکن)

راوی عمرو ابن دینار

امام شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے عمرو بن دینار سے حدیث میں زیادہ مضبوط کسی اور کو نہیں دیکھا۔ ابن عیینہ کہتے ہیں کہ وہ ہر وقت مسجد میں مقیم رہتے تھے۔ ابن مہدی بیان کرتے ہیں کہ مجھے امام شعبہ نے بتایا کہ میں نے عمرو بن دینار کی مثل کسی کو نہیں دیکھا۔ یحییٰ قطان اور امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ عمرو بن دینار بہ نسبت قتادہ زیادہ مضبوط ہیں۔ عبداللہ بن ابی نجیح نے کہا میں نے عمرو بن دینار سے زیادہ فقیہہ کسی کو ہرگز نہ پایا۔ جناب عطاء، مجاہد اور طاؤس ان کی فقاہت کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ ابن عیینہ نے ایک اور جگہ فرمایا کہ یہ ثقہ، ثقہ، ثقہ ہیں۔ مزید فرمایا کہ ان کا معمول یہ تھا کہ اپنی رات کو تین حصوں میں تقسیم فرماتے۔ ایک حصہ میں آرام فرماتے، دوسرے حصہ میں حدیث پڑھاتے اور تیسرے حصہ میں نماز اور عبادت الٰہی بجالاتے۔ ابن عیینہ سے نعیم بن حماد روایت کرتے ہیں فرمایا کہ ہمارے نزدیک عمرو بن دینار سے زیادہ فقیہہ و عالم اور حافظ اور کوئی نہ تھا اور نہ ہی کوئی دوسرا ہمیں ان سا نظر آیا۔

(تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۱۱۳)

راوی عطاء ابن ابی یسار

امام ذہبی نے انہیں بھی حفاظ حدیث کے زمرہ میں شمار کیا ہے اور امام ذہبی نے ان کے نام کے ساتھ خاص طور پر "الامام الربانی" کے تعریفی الفاظ ذکر فرمائے ہیں۔ جس سے معلوم ہوا کہ جناب عطاء ابن ابی یسار رحمۃ اللہ علیہ امام ذہبی کے نزدیک حافظ الحدیث اور امام وقت تھے۔ حضرت عطاء نے جلیل القدر صحابہ کرام سے روایت کی ہے جن میں حضرت ابوایوب انصاری، سیدہ عائشہ صدیقہ، اسامہ بن زید اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم شامل ہیں۔ پھر جن حضرات نے ان سے آگے روایت کی ہے ان میں اپنے دور کی مسلمہ شخصیات میں سے چند یہ ہیں: زید بن اسلم، عمرو ابن دینار، صفوان بن سلیم، ہلال بن ابی میمونہ، شریح بن ابی نمل رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ امام ذہبی مزید فرماتے ہیں: نہایت ثقہ، جلیل القدر راور علامہ یگانہ تھے۔ ایک سو تین ہجری میں انتقال فرمایا۔

قارئین کرام! ہم نے مذکورہ اثر کے چار راوی حضرات کی علو مرتبت اور ان کی ثقاہت وفقاہت بیان کی ہے۔ ان حضرات کا سلسلہ روایت حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما تک پہنچتا ہے۔ ان کے بارے میں صفائی پیش کرنا سورج کو چراغ دکھانے کے

مترادف ہے اور "اصحابی کالنجوم" کی روشنی میں ان کے اوصاف واضح ہیں تو معلوم ہوا کہ اثر مذکور کی صحت میں کسی قسم کا کوئی رخنہ اور سقم نہیں ہے جبکہ ہم نے تین طلاقوں کے بیک وقت دینے سے تین ہی واقع ہو جانے پر احادیث اور آثار ذکر کر دیئے ہیں تو آپ کو ابن تیمیہ کے اس دعویٰ کی حقیقت معلوم ہو چکی ہو گی کہ "کسی معتبر کتاب میں اس قسم کی کوئی صحیح روایت نہیں ہے"۔ ابن تیمیہ کو اس سلسلہ میں ملنے والی تمام احادیث کو بیک قلم ضعیف بلکہ موضوع کہہ دینا تعصب کی نشاندہی کرتا ہے اور حقائق سے روگردانی واضح کرتا ہے۔ ہم نے گزشتہ اوراق میں نو (۹) احادیث صحیحہ اور آثار صحیحہ سے یہ بات ثابت کر دکھائی ہے کہ حضور ﷺ نے بیک وقت تین طلاقوں کو تین ہی شمار فرمایا اور اس طریقہ سے طلاق دینے کو ناجائز فرمایا بلکہ آپ ایسا کرنے والے پر سخت ناراض بھی ہوئے تو معلوم ہوا کہ بیک وقت تین طلاقیں دینا اگرچہ بدعت اور حرام ہے لیکن وہ نافذ ہو جائیں گی اور تین طلاق کے نفاذ کی وجہ سے عورت مغلظہ ہو جائے گی اور بجز حلالہ اب پہلے خاوند کے ساتھ اس کا بہ حیثیت بیوی زندگی گزارنے کا کوئی طریقہ باقی نہ رہا۔

امر دوم اور اس کے جوابات

یاد ہانی کے لئے امر دوم کو اجمالی طور پر ہم پھر لکھ دیتے ہیں۔ وہ یہ کہ جناب طاؤس نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ حضور ﷺ کے دور اقدس، ابوبکر صدیق کے پورے دور خلافت اور عمر بن خطاب کی خلافت کے ابتدائی دو سالوں تک تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی تھیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کے غیر محتاط رویے کے پیش نظر تین طلاقوں کو تین ہی قرار دیا ہے۔

ابن تیمیہ اس روایت کو نقل کر کے کہنا یہ چاہتا ہے کہ تین طلاقوں کو تین ہی شمار کرنا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی اپنی رائے تھی۔ ورنہ اصل مسئلہ یہی ہے کہ تین طلاقیں صرف ایک رجعی طلاق بنتی ہیں۔ اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے چونکہ حضور ﷺ کے قول و فعل اور ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے خلاف ہے اس لئے یہ قابل عمل نہیں۔

جواب اول: ابن تیمیہ کے کلام کا نتیجہ بظاہر یہی نظر آتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کو قبول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وہ رسول اللہ ﷺ اور ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے معمول کے خلاف ہے لیکن حقیقت میں اس منطق کا نتیجہ بڑا بھیانک نکلتا ہے۔ وہ اس طرح کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے جب اپنی خلافت کے تیسرے سال تین طلاقوں کو تین ہی نافذ کر دینے کا اعلان فرمایا تو اس وقت دو چار نہیں ہزاروں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بقید حیات تھے اور وہ سب رسول کریم ﷺ کے زمانہ اور حضرت ابوبکر کے دور خلافت اور اس کے واقعات سے جہاں آشنا تھے وہاں وہ شرعی اور دینی امور میں مداہنت کے لئے ہرگز تیار نہ تھے تو جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے تین طلاقوں کے تین ہی ہونے کا حکم دیا تو ہزاروں کی تعداد میں موجود حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی ایک نے بھی اسے رد نہ کیا اور اسے خلاف سنت نبوی اور مخالف طریقہ صدیقی نہ کہا بلکہ سب نے بالاتفاق اسے تسلیم کیا۔ گویا تین طلاقوں کے تین ہی ہونے پر موجود صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہو گیا۔ اب اس اتفاق و اجماع کو دیکھا جائے تو بیک جنبش قلم اسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کہہ کر تسلیم نہ کرنے کے مفاسد کھل کر سامنے آئیں گے اور سوال پیدا ہو گا کہ ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی بات کے بارے میں یہ دیکھنا پڑے گا کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پورے دور خلافت اور خلافت فاروقی کے ابتدائی دو سالوں تک تو ان کی بات قابل تسلیم تھی لیکن انہی حضرات کی خلافت فاروقی کے دو سال بعد والی بات قابل قبول نہیں۔ تو پوچھا جا سکتا ہے کہ یہ تقسیم کس نے کی ہے؟

علاوہ ازیں حضور ﷺ کا ایک ارشاد گرامی جب ہم دیکھتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: "میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی"۔ آپ کا یہ ارشاد جب عام امت مسلمہ کے بارے میں ہے تو حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اتفاق و اجماع کو گمراہی پر اکٹھا

ہونا، جاننا انتہائی دیدہ دلیری ہے اور اس قسم کی دیدہ دلیری ''ابن تیمیہ اور اس کے ہم مشربوں'' سے ہی وقوع پذیر ہو سکتی ہے اس لئے اس جرأت کے بجائے یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اعلان پر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع درست ہے اور قرآن و حدیث کے مطابق ہے۔ اسے ہم یوں بیان کریں گے کہ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے بہت سے حضرات تین طلاقوں سے واقع ہونے والی حرمت کو پہلے ہی سے جانتے تھے لیکن کچھ دوسرے حضرات سے یہ بات مخفی رہی اور جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے تین طلاقوں سے عورت کے حرام ہونے کا اعلان فرمایا تو پہلے سے حرمت کو جاننے والے اس لئے خاموش رہے کہ آپ کا اعلان صحیح ہے اور ضرورت اعلان کی اس لئے پڑی تا کہ جن حضرات کو اس کی حرمت کا علم نہ تھا وہ بھی اس کو جان لیں۔ اس کی تائید صاحب فتح الباری کے الفاظ میں پڑھیے:

فنقل البيهقي عن الشافعي انه قال يشبه ان يكون ابن عباس علم شيئا نسخ ذالك قال البيهقي ويقويه مااخرجه ابو داود من طريق يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس قال كان الرجل اذا طلق امراته فهو احق برجعتها وان طلقها ثلا ثا فنسخ ذالك.

(فتح الباری ج ۹ ص ۲۹۸ باب من جوز الطلاق الثلاثہ مطبوعہ مصر)

امام شافعی رضی اللہ عنہ سے جناب امام بیہقی نے نقل فرمایا کہ انہوں نے ارشاد فرمایا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو کسی طریقہ سے یہ علم ہو گیا ہو کہ تین طلاقوں کا ایک طلاق رجعی واقع ہونا پہلے تھا، بعد میں اسے منسوخ کر دیا گیا۔ امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس شبہ کو تقویت اس روایت سے ملتی ہے، جسے امام ابو داؤد نے یزید نحوی کے طریقہ سے بیان کیا۔ وہ جناب عکرمہ سے اور وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ ابن عباس نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو صراحتاً طلاق دے دے تو اسے رجوع کا پورا پورا حق ہے۔ اگرچہ اس نے تین طلاقیں ہی دے دی ہوں۔ یہ بات یونہی تھی پھر اسے منسوخ کر دیا گیا۔

قارئین کرام! اس سے معلوم ہوا کہ تین طلاقیں ابتدائی دور میں ایک ہی شمار ہوتی تھیں لیکن بعد میں اسے منسوخ کر دیا گیا اور تین طلاقوں کو تین ہی شمار کیا گیا۔ اگر یوں نہ ہوتا تو یہی ابن عباس رضی اللہ عنہما یہ فتویٰ ہرگز نہ دیا کرتے کہ تین طلاقیں تین ہی ہوتی ہیں بلکہ وہ ان کی ایک طلاق رجعی ہونے کا ہی فتویٰ دیا کرتے۔

جواب دوم: جب کوئی راوی خود اپنی روایت کے خلاف عمل کرتا ہو بلکہ عمل بھی کرتا ہو تو یہ بات ان صورتوں سے خالی نہ ہو گی یا تو اس راوی کو اپنی روایت کی صحت پر یقین و اطمینان نہ ہو گا یا پھر اس کی تنسیخ کو وہ جانتا ہو گا۔ صاحب نبراس نے اس بارے میں لکھا ہے:

من احوال الحديث وهو ان راويه اذا عمل بخلافه كان ذالك طعنافي حديثه اودليلا على انه منسوخ او مصروف عن الظاهر لان الاعتماد فى صحته كان على الراوى.

(نبراس برشرح عقائد ص ۲۳ مطبوعہ ملک دین محمد لاہور)

حدیث پاک کے حالات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ راوی خود اپنی روایت کے خلاف عمل کرتا ہو۔ جب وہ ایسا کرتا ہو تو اس کی روایت کردہ حدیث میں اس کے نزدیک طعن ہو گا یا اس کے منسوخ ہونے پر دلیل ہو گی یا وہ حدیث اپنے ظاہر معنی میں نہیں لی گئی۔ (بلکہ کسی اور طرف اس کا رخ ہے) یہ اس لئے ہم نے کہا کہ کسی روایت کی صحت کا دار و مدار اس کے راوی پر ہی موقوف ہوتا ہے۔

اس امر کی تشریح امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یوں فرمائی:

وخطب عمر رضی الله عنه بذالک الناس جميعا وفيهم اصحاب رسول الله ﷺ رضی الله عنهم الذين قد علموا ماتقدم من ذالک فی ذالک فی زمن رسول الله ﷺ فلم ينكره عليه منهم منكر ولم يدفعه دافع فكان ذالک اكبر الحجة فی نسخ ماتقدم من ذالک لانه لما كان فعل اصحاب رسول الله ﷺ جميعا فعلا يجب به الحجة كان كذالک ايضا اجماعهم على القول اجماعا يجب به الحجة.

(طحاوی شریف ج ۲ ص ۵۶ باب الرجل یطلق امرأته طلاقا ثلاثا مطبوعہ بیروت)

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس بارے میں عام لوگوں سے خطاب فرمایا جن میں حضور ﷺ کے صحابہ بھی موجود تھے کہ جنہوں نے اس مسئلہ کے بارے میں سب کچھ جان رکھا تھا جو اس سے قبل حضور ﷺ کے دور اقدس میں ہوتا رہا تو ان موجود حضرات میں سے کسی ایک نے بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر انکار نہیں کیا اور نہ ہی اس کے خلاف کوئی واقعہ پیش کیا تو ان تمام کا یہ انداز ایک بہت بڑی حجت اور دلیل ہے کہ جو کچھ پہلے ہوتا رہا وہ منسوخ ہو چکا تھا۔ (یعنی تین طلاقوں کو ایک رجعی طلاق قرار دیا جانا منسوخ ہو چکا تھا) کیونکہ جب حضور ﷺ کے اصحاب کا اجتماعی اور متفقہ طور پر کوئی کام کرنا ایک درجہ رکھتا ہے کہ اس کے ساتھ حجت پکڑنا واجب ہو جاتا ہے تو پھر اسی طرح ان تمام حضرات کا کسی قول پر اتفاق و اجماع کر لینا بھی وجوب حجت کا تقاضا کرتا ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے جو روایت ''صحیح مسلم'' اور ''مسند امام احمد بن حنبل'' میں موجود ہے وہ منسوخ ہو چکی تھی کیونکہ ایک تو خود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا فتویٰ اس کے خلاف دوسرا اصحابہ کرام کا قولی اجماع اس کے خلاف ہے اور حضرات صحابہ کرام کا یہ اجماع تسلیم کرنا اور حجت کے قابل ہونا واجب و مسلم ہے ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ ان حضرات کا اجماع ''اجماع علی الباطل'' ہے جو کہ عقلاً و نقلاً باطل ہے۔

جواب سوم: حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مذکورہ مسئلہ میں روایت کرنے میں آپ کے بہت سے شاگرد حضرات ہیں جن میں سے ایک جناب طاؤس بھی ہیں لیکن جناب طاؤس تنہا ہی وہ راوی ہیں جو تین طلاقوں کا ایک ہونا بیان کرتے ہیں ورنہ ان کے دوسرے ساتھی یعنی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرنے والے ان کے خلاف ہیں۔ وہ تین طلاقوں کا تین ہونا ہی روایت کرتے ہیں لہٰذا جناب طاؤس کی روایت کو ترجیح نہ ہوگی۔ امام بیہقی نے اس امر کو یوں بیان فرمایا:

عن محمد بن اياس بن البكير انه قال طلق رجل امراته ثلاثا قبل ان يدخل بها ثم بداله ان ينكحها فجاء يستفتی فذهبت معه اسئل له. فقال اباهريرة وعبد الله بن عباس عن ذالک فقالا له لانری ان تنكحها حتى تزوج زوجا غيرک قال فانما كان طلق اياها واحدة فقال ابن عباس انک ارسلت من يدک ماكان لک من فضل فهذه رواية سعيد بن جبير وعطاء بن ابی رباح ومجاهد وعكرمة وعمرو بن دينار ومالک ابن الحارث

محمد بن ایاس بن بکیر سے روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو نکاح کے بعد وطی کرنے سے قبل ہی تین طلاقیں دے دیں پھر اس نے چاہا کہ اس سے نکاح کرے۔ وہ فتویٰ پوچھنے آیا تو میں اس کے ساتھ اس کے سوال کے سلسلہ میں چل پڑا۔ اس نے حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم دونوں سے یہ مسئلہ پوچھا۔ دونوں نے اسے کہا کہ ہمارا فتویٰ یہ ہے کہ تو اب عورت سے نکاح نہیں کر سکتا جب تک وہ تیرے سوا کسی اور سے شادی نہ کرے۔ (پھر وہ طلاق دے اور عدت گزر جائے) راوی بیان کرتے ہیں کہ اس نے تین طلاقیں ایک ہی مرتبہ دی تھیں۔

ومحمد بن ایاس بن البکیر ورویناه عن معاویة بن ابی عیاش الانصاری کلهم عن ابن عباس انه اجاز الطلاق الثلاث وامضاهن.

(بیہقی شریف ج ۷ ص ۳۳۸ کتاب الخلع والطلاق مطبوعہ حیدر آباد دکن)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے جو تجھے اختیار دیا تھا وہ تو نے اپنے ہاتھ سے نکال دیا ہے۔ یہی روایت سعید بن جبیر، عطاء بن ابی رباح، مجاہد، عکرمہ، عمرو ابن دینار، مالک ابن الحارث اور محمد بن ایاس بن بکیر نے بھی بیان کی ہے اور ہم نے معاویہ بن ابی عیاش انصاری سے ایک روایت حضرت ابن عباس سے ذکر کی ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے تین طلاقوں کے لاگو ہونے کا فتویٰ دیا اور ان کو نافذ کر دیا۔

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ مزید فرماتے ہیں کہ ''جناب طاؤس والی روایت من جملہ ان روایات میں سے ہے جس میں امام بخاری اور مسلم کا اختلاف ہے۔ وہ اس طرح کہ امام مسلم نے اسے ذکر فرمایا لیکن امام بخاری نے اسے ذکر نہیں فرمایا۔ امام بخاری نے اسے کیوں نہیں ذکر کیا؟ اس کی وجہ یہ نظر آتی ہے کہ جب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس بارے میں روایات کو دیکھا گیا تو آپ کے تمام شاگردوں میں سے صرف ایک جناب طاؤس ہی ایسے نظر آتے ہیں جو تین طلاقوں کے ایک ہی ہونے کی روایت کرتے ہیں۔ بقیہ تمام حضرات تین طلاقوں کے تین ہی ہونے کی روایات کرتے ہیں۔ اس بنا پر امام بخاری نے اس تنہا روایت کو ترک دیا''۔

(بیہقی ج ۷ ص ۳۳۷)

علامہ ابن ترکمانی علی محمد اپنی مشہور تصنیف ''جوہر النقی'' میں روایاتِ طاؤس کے ناقابل عمل ہونے کی بات اپنے انداز میں تحریر کرتے ہیں۔ ان کی دلیل خود ان کی اپنی زبانی ملاحظہ فرمائیے:

ان قول طاوس ان ابا الصهباء دليل على ان ابا الصهباء لـه مدخل فی روایة هذا الحدیث عند البیهقی وابو الصهباء من روی عنهم مسلم دون البخاری وتکلموا فیه قال الذهبی فی الکاشف قال النسائی ضعیف فعلی هذا یحتمل ان البخاری ترک هذا الحدیث لاجل ابی الصهباء وذکر صاحب الاستذکار ان هذه الروایة وهم وغلط لم یعرج علیها احد من العلماء وقد قیل ابو الصهباء لایعرف فی موالی ابن عباس وطاوس یقول ان ابا الصهباء مولاه ساله عن ذالک ولا یصح ذالک عن ابن عباس لروایة الثقات عنه خلافه ولو صح عنه ماکان قوله حجة علی من هو من الصحابة اجل واعلم منه وهم عمرو عثمان وعلی وابن مسعود وابن عمر وغیرهم.

(جوہر النقی برحاشیہ بیہقی ج ۷ ص ۳۳۷ - ۳۳۸ باب من جعل

امام بیہقی کے نزدیک جناب طاؤس کا روایت کرتے وقت ''ان ابا الصهباء'' کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ابو الصہباء کا اچھا خاصا اس روایت میں دخل ہے اور ابو الصہباء وہ راوی ہے کہ جس سے امام مسلم نے تو روایت ذکر کی ہے لیکن امام بخاری نے اس کی کوئی روایت ذکر نہ فرمائی۔ علماء نے اس پر جرح بھی کی ہے۔ امام ذہبی نے کاشف میں کہا کہ امام نسائی اسے ضعیف کہتے ہیں تو اس جرح کے پیش نظر یہ احتمال موجود ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو صرف ابو الصہباء کی وجہ سے ترک کیا ہے اور صاحب استذکار نے ذکر کیا ہے کہ ابو الصہباء والی مذکورہ روایت وہم اور غلط ہے۔ اس پر کسی عالم نے دھیان نہیں دیا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابو الصہباء کا حضرت ابن عباس کے موالی میں سے ہونا غیر معروف ہے اور طاؤس کا کہنا ہے کہ ابو الصہباء ان کا مولیٰ ہے اور اس نے ان سے پوچھا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت کرنا صحیح نہیں کیونکہ ثقہ راویوں نے ان سے ہی ان کے خلاف روایت کی ہے اور اگر ابو الصہباء کی روایت کو تسلیم بھی کر لیا

الثلاث واحدة" مطبوعہ حیدرآباد دکن)

جائے تو بھی ان کا قول ان صحابہ کرام کے قول پر حجت نہ بنے گا، جو علم وفضل میں اس سے کہیں آگے ہیں۔ ان میں سے حضرت عمر بن خطاب' حضرت عثمان، حضرت علی المرتضیٰ، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ بھی ہیں۔

اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ابو طاؤس کی روایت سند کے اعتبار سے مضبوط نہیں کیونکہ ایک راوی مجروح ہے لہٰذا قابل حجت نہیں۔

جواب چہارم:

وفی الجملة فالذی وقع فی هذه المسئلة نظیر ماوقع فی مسئلة المتعة سواء اعنی قول جابر انها کانت تفعل فی عهد النبی ﷺ وابی بکر وخلافة عمر قال ثم نهانا عمر عنها فانتهینا فالراجع فی الموضعین تحریم المتعة وایقاع الثلاث الاجماع الذی انعقد فی عهد عمر علی ذالک ولا یحفظ ان احدا فی عهد عمر خالفه فی واحدة منها وقد دل اجماعهم علی وجود ناسخ وان کان خفی عن بعضهم قبل ذالک حتی ظهر لجمیعهم فی عهد عمر.

(فتح الباری ج۹ص۲۹۹ باب من جوز الطلاق الثلاث مطبوعہ مصر)

مختصر یہ کہ تین طلاقوں کے مسئلہ میں جو روایتیں ملتی ہیں۔ یہ مسئلہ بالکل متعہ سے ملتا جلتا ہے۔ دونوں کی صورت حال برابر ہے۔ میری مراد یہ ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ متعہ حضور ﷺ کے دور اور ابوبکر صدیق کے زمانہ خلافت اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت کے ابتدائی ایام میں جائز رہا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہمیں اس سے منع فرمادیا تو ہم رک گئے لہٰذا ان دونوں مسئلہ جات میں ترجیح اسی کو ہے کہ متعہ حرام ہے اور تین طلاقیں بیک وقت دینے کی صورت میں تین ہی واقع ہو جاتی ہے کیونکہ ان دونوں باتوں پر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں اجماع منعقد ہو چکا ہے اور ایسا کوئی ایک شخص بھی نہیں ملتا جس نے ان دونوں کی مخالفت کی ہو۔ ان حضرات کے اجماع نے اس پر دلالت کر دی کہ ان دونوں کا ناسخ موجود تھا۔ اگرچہ بعض حضرات سے وہ پوشیدہ تھا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں ان کو بھی اس کا علم ہو گیا۔

قارئین کرام! صاحب فتح الباری نے تین طلاقوں کے انعقاد کو اسی طرح کے ایک مسئلہ کی نظیر سے سمجھایا ہے یعنی جس طرح جناب طاؤس کی روایت طلاق ثلاثہ کے بارے میں ہے۔ اسی طرح حضرت جابر کی روایت متعہ کے متعلق ہے۔ دونوں فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب کے ابتدائی دور خلافت تک ایسا ہی ہوتا رہا لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دونوں کا معاملہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اتفاق سے حل فرمادیا چونکہ ان دونوں مسئلہ جات کی تنسیخ کا بعض کو تو علم تھا لیکن بعض سے مخفی تھا اس لئے آپ نے سب پر آشکارا فرمادیا تو جس طرح متعہ کی حرمت متفق علیہ ہے، اسی طرح بیک وقت تین طلاقیں تین ہی واقع ہونے بھی تمام صحابہ کرام نے اتفاق فرمایا اور ان کا اتفاق اس امر کی دلیل ہے کہ یہ حکم متعہ کی طرح لازمی اور یقینی ہے۔ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ محض اپنی رائے سے ایک حکم شرعی کو تبدیل کر دیں کیونکہ یہ عقلاً ونقلاً ناممکن ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

امر سوم کے جوابات

امر سوم یہ تھا کہ بروایت امام احمد حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے بیان کیا کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیں' پچھتانے پر حضور ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہوا' آپ نے اسے رجوع کا اختیار دیا اور فرمایا: یہ ایک طلاق ہے تو رکانہ نے رجوع کر لیا لہٰذا معلوم ہوا کہ تین طلاقیں ایک ہی مجلس میں دینا اس سے صرف ایک ہی رجعی طلاق واقع ہوتی ہے۔

اس روایت کے محدثین کرام نے مختلف جوابات ذکر فرمائے ہیں جو درج ذیل ہیں:

جواب اول: روایت مذکورہ کے راوی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ہیں اور آپ کا اپنا ذاتی فتویٰ ہے کہ تین طلاقیں دی جائیں تو تین ہی واقع ہوتی ہیں۔ اس کا تفصیلی ذکر گزر چکا ہے لہٰذا جب روایت مذکورہ کے راوی کا عمل اس کے خلاف ہو تو وہ روایت قابل حجت نہیں رہتی۔

جواب دوم: امام احمد کی مذکورہ روایت پر جرح بھی کی گئی ہے اور اس کا متن بھی محدثین کے نزدیک مضطرب ہے۔ حضرت رکانہ کے تین طلاقیں دینے پر امام احمد نے اپنی مسند میں صراحت فرمائی جبکہ ''ابوداؤد''، ''ترمذی'' اور ''ابن ماجہ'' میں انہی کے متعلق تین طلاقوں کی بجائے ''بتہ'' طلاق کا لفظ موجود ہے' ساتھ ہی یہ بھی آیا ہے کہ حضور ﷺ نے ان سے ''بتہ'' کے متعلق دریافت فرمایا کہ تمہارے نزدیک اس سے کیا مراد ہے؟ رکانہ نے عرض کیا ایک طلاق' حضور ﷺ نے اس پر ارشاد فرمایا: کہ کیا تو قسمیہ کہتا ہے کہ میری مراد ایک ہی طلاق ہے؟ رکانہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! میری مراد اس سے ایک ہی طلاق ہے لہٰذا جب ''بتہ'' سے مراد ایک طلاق لی جائے تو رجوع کا مسئلہ سمجھ میں آتا ہے۔

نوٹ: لفظ ''بتہ'' سے ایک طلاق کون سی ہوتی ہے؟ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک ایک طلاق رجعی اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ایک بائنہ ہوتی ہے۔ اس لئے دونوں کے اقوال کے پیش نظر رجوع بھی دو طرح کا ہو سکتا ہے۔ ایک یہ کہ بغیر نئے نکاح پڑھے کسی طرح رجوع کر لیا جائے جیسا کہ طلاق رجعی میں ہوتا ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے یا تجدید نکاح کے ذریعہ (حلالہ کے بغیر) رجوع کیا جائے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ بہرحال لفظ ''بتہ'' سے طلاق ایک ہی ہوئی۔ اس لئے حضرت رکانہ کے مسئلہ سے تین طلاقیں دینا اور پھر ان کو ایک رجعی بنانا ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا۔ متن میں اضطراب بہرحال موجود ہے۔ امام احمد نے تین طلاقیں دینے کی روایت کی اور ابوداؤد وغیرہ نے ''بتہ'' لفظ کے ساتھ طلاق دینے کو ذکر کیا۔ علاوہ ازیں لفظ ''بتہ'' کے ساتھ طلاق دینے کی اسناد امام ابوداؤد کے نزدیک تین مختلف ہیں اور ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی اسے ذکر کیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

عن عبد الله ابن علی بن یزید بن رکانة عن ابیه عن جده انه طلق امراته البتة فاتی رسول الله ﷺ فقال مااردت قال واحدة قال الله قال الله قال هو علی ما اردت.

(ابوداؤد ج ا ص ۳۰۰ کتاب الطلاق باب فی البتۃ مطبوعہ سعید اینڈ کمپنی کراچی)

عبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانہ اپنے باپ سے وہ اپنے دادا سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں (رکانہ) نے اپنی بیوی کو ''طلاق بتہ'' دے دی پھر حضور ﷺ کے ہاں حاضر ہو کر واقعہ عرض کیا۔ آپ نے پوچھا کہ تو نے (لفظ بتہ سے) کیا مراد لی ہے؟ عرض کی ایک طلاق' آپ نے فرمایا: قسمیہ کہتے ہو؟ کہنے لگا جی قسمیہ عرض کرتا ہوں' اس پر آپ نے فرمایا: وہ ویسی ہی واقع ہوئی جس کا تو نے ارادہ کیا۔

حدثنا هناد اخبرنا قبيصة عن جرير بن حازم عن الزبير بن سعد عن عبد الله بن يزيد بن ركانة

ہمیں ہناد نے جناب قبیصہ سے خبر دی وہ جریر بن حازم سے اور وہ زبیر بن سعد سے بیان کرتے ہیں اور وہ عبد اللہ بن یزید بن

عن ابیه عن جده قال اتیت النبی ﷺ فقلت یا رسول الله ﷺ انی طلقت امراتی البتة قال فما اردت بها قلت واحدة قال والله قلت والله قال فهو ما اردت.

(ترمذی شریف ج ۱ ص ۱۴۰ باب ماجاء فی الرجل طلق امراتہ البتۃ، مطبوعہ امین کمپنی کراچی)

رکانہ سے وہ اپنے والد اور وہ اپنے دادا سے بیان کرتے ہیں کہ میں حضور ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہوا اور عرض کی یا رسول اللہ! میں نے اپنی بیوی کو "طلاق بتہ" دے دی ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا تو نے "بتہ" سے کیا مراد لی ہے؟ عرض کی ایک طلاق' ارشاد فرمایا: قسمیہ کہتے ہو؟ کہنے لگا قسمیہ عرض کرتا ہوں' اس پر آپ نے فرمایا: جو تمہاری مراد ہے وہی طلاق ہوئی ہے۔

قارئین کرام! روایت بالا سے جہاں حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ کی مراد کی تصریح ملتی ہے وہیں یہ بات بھی نظر آتی ہے کہ ایک مجلس میں ایک ہی لفظ سے تین طلاقیں دینے کی گنجائش ہے۔ اگر تین طلاقوں کی گنجائش نہ ہوتی اور اس کا جواز نہ ہوتا تو حضور ﷺ جناب رکانہ رضی اللہ عنہ سے استفسار نہ فرماتے کہ "لفظ بتہ" سے تیری کیا مراد ہے؟ یعنی تو نے اس سے ایک دو یا تین طلاقیں' کیا مراد لیا ہے؟ جس کے جواب میں انہوں نے عرض کیا کہ میری مراد ایک طلاق ہے۔ اس پر حضور ﷺ نے ان سے قسم لی جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ایک لفظ سے تین طلاقیں مراد لینا جائز ہے اور اس کی گنجائش ہے اگر ایسا جائز نہ ہوتا تو آپ قسم نہ لیتے بلکہ جاف صاف فرما دیتے کہ ایک طلاق ہوئی ہے۔ رسول کریم ﷺ کا حضرت رکانہ سے "بتہ" سے مراد دریافت فرمانا اور اس پر قسم لینا اس امر کی واضح دلیل ہے کہ لفظ واحد سے تین طلاقیں مراد لینا جائز ہیں اور یہ تینوں مؤثر بھی ہو جائیں گی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ ایک لفظ سے تین طلاقیں دینے والے کی خوب سرزنش فرماتے اور اس کی تینوں طلاقوں کو نافذ فرما دیتے۔ مسئلہ زیر بحث میں "مسند امام احمد بن حنبل" میں مذکور روایت سے تین طلاقوں کو ایک ثابت کیا گیا اور رجوع کی گنجائش دی گئی۔ ابن تیمیہ نے اس روایت کو "ابوداؤد"، "ترمذی" اور "ابن ماجہ" کی بتہ والی روایت پر ترجیح دی ہے حالانکہ ابن تیمیہ کا ایسے کرنا درست نہیں۔ اس کی تردید خود امام ابوداؤد نے بھی واضح الفاظ میں کی ہے کیونکہ "مسند امام احمد" والی روایت کا ایک راوی ابن جریج ہے۔

امام ابوداؤد کے الفاظ پیش خدمت ہیں:

قال ابوداود هذا اصح من حديث ابن جريج ان ركانة طلق امراته ثلاثا لانهم اهل بيته وهم اعلم به وحديث ابن جريج رواه عن بعض بنى ابى رافع عن عكرمة عن ابن عباس.

(ابوداؤد شریف ج ۱ ص ۳۰۱ کتاب الطلاق البتۃ مطبوعہ سعید اینڈ کمپنی کراچی)

امام ابوداؤد نے فرمایا: کہ جس حدیث میں لفظ "بتہ" وارد ہے وہ ابن جریج کی اس روایت سے زیادہ صحیح ہے جس میں حضرت رکانہ کا اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کا ذکر ہے کیونکہ وہ ان کے گھر کے افراد ہیں اور وہ حقیقت حال کو ان سے بہتر جانتے ہیں اور ابن جریج کی حدیث کو اسے انہوں نے بعض ابورافع سے بیان کیا ہے اور انہوں نے عکرمہ اور انہوں نے ابن عباس سے بیان کیا ہے۔

اعتراض

ابن تیمیہ نے اپنے "فتاویٰ" ج ۳۳ ص ۱۵ پر امام ابوداؤد اور امام ترمذی کی روایت پر ایک اعتراض کیا ہے۔ وہ یہ کہ اس روایت میں کچھ راوی ایسے ہیں جن کا ثقہ ہونا معلوم نہیں۔ لہٰذا وہ مجہول ہوئے اور مجہول راویوں کی روایت قابل ترجیح نہیں ہوتی اس لئے ان دونوں کتب حدیث کی روایت "مسند امام احمد بن حنبل" کی روایت کے مقابلہ میں راجح نہیں ہو سکتی۔

جواب: ابن تیمیہ نے مذکورہ دونوں کتب حدیث کے جن راویوں کی ثقاہت کے نامعلوم ہونے کا ذکر کیا اس کے لئے کوئی حوالہ' کوئی دلیل ذکر نہیں کی۔ اس لئے یہ ابن تیمیہ کا الزام محض الزام ہے۔ ابن تیمیہ نے اس مقام پر امام بخاری کا نام ذکر کیا کہ انہوں نے اس

روایت کوضعیف اوراس کے راویوں کا ضعف بیان کیا ہے۔اس کے برعکس ہم نے حافظ ابن حجر عسقلانی کی کتاب "التلخیص الحبر" (ج ۳ ص ۲۱۳ مطبوعہ مصر) میں یہ لکھا دیکھا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "مسند امام احمد بن حنبل" کی روایت کو مضطرب اور معلل کہا ہے اور علامہ ابن عبدالبر نے "تمہید" میں اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے اور ابن جوزی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں یہ صحیح نہیں کیونکہ اس کا ایک راوی ابن اسحاق سخت مجروح ہے اور دوسرا راوی داؤد اس سے بھی زیادہ ضعیف ہے۔امام ابن حبان کا کہنا ہے کہ ابن اسحاق کی روایت سے اجتناب واجب ہے۔اس کے علاوہ علامہ ابوبکر جصاص رازی نے اسی "مسند امام احمد بن حنبل" والی روایت کے بارے میں "احکام القرآن" ص ۳۸۸ پر لکھا ہے۔وقد قیل ان ھذین الخبرین منکران کہا گیا ہے کہ یہ دونوں خبریں (حضور ﷺ اور ابوبکر صدیق کے دور خلافت اور عمر بن خطاب کے ابتدائی دو سالوں تک تین طلاقوں کا ایک ہونا اور جناب رکانہ کا اپنی بیوی کو تین طلاقیں بیک وقت دینا) منکر ہیں"۔ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ "فتح القدیر" میں لکھتے ہیں کہ رکانہ کی تین طلاقوں والی حدیث منکر ہے اور صحیح وہ ہے جسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے ذکر کیا ہے۔(فتح القدیر ج ۳ ص ۳۳۱ مطبوعہ نوریہ رضویہ سکھر)

قارئین کرام! ابن تیمیہ نے جو مسند امام احمد بن حنبل کی روایت سے یہ ثابت کیا ہے کہ "تین طلاقیں دی جائیں تو ان سے ایک ہی واقع ہوتی ہے"۔یہ درست نہیں کیونکہ روایت مذکورہ منکر ہے اور اس کے مقابلہ میں ابوداؤد اور ترمذی والی روایت زیادہ صحیح ہے۔جس میں تین طلاقوں کی بجائے "بتہ" کا لفظ آیا ہے۔رہا یہ معاملہ کہ ابن تیمیہ نے ابوداؤد اور ترمذی والی روایت کے رواۃ کو مجہول کہا۔ہم اس کے متعلق امام ترمذی کی روایت میں موجود راوی حضرات کے متعلق اسماء الرجال کے حوالہ سے ثقہ یا غیر ثقہ ہونا بیان کر دیتے ہیں۔

روایت مذکورہ میں پانچ راوی ہیں۔ھناد، قبیصہ، جریر بن حازم، زبیر بن سعید، عبداللہ بن علی بن یزید بن رکانہ۔

پہلے راوی ھناد کے حالات

ھناد کے ثقہ اور قابل اعتماد ہونے کا واضح ثبوت یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مبارک، عبدالسلام بن حرب، یزید بن عیاش، ابن عیینہ اور وکیع وغیرہ اس پائے کے محدثین کرام جناب ھناد سے روایت کرتے ہیں۔ابن حجر نے لکھا کہ جناب ھناد سے امام بخاری، ابوحاتم، ابوزرعہ، ابن ابی دنیا وغیرہ محدثین کرام نے روایت کی، پھر لکھا کہ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ ھناد کو لازم پکڑو۔ابوحاتم نے کہا کہ وہ بہت سچے ہیں۔قتیبہ نے کہا کہ جناب وکیع رحمۃ اللہ علیہ جس قدر جناب ھناد کی تعظیم کرتے تھے اتنی کسی دوسرے کی نہیں کرتے تھے۔امام نسائی نے ان کو ثقہ بتایا اور امام ابن حبان نے بھی ان کو ثقہ رواۃ میں ذکر کیا ہے۔

(تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۷۱ حرف ہاء مطبوعہ حیدرآباد دکن)

دوسرے راوی قبیصہ کے حالات

قبیصہ کے ثقہ اور معتبر ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ یہ روایت کرتے ہیں جناب ثوری، شعبہ، وکیع، حماد بن سلمیٰ وغیرہ ایسے محدثین کرام سے جن کی ثقاہت و فقاہت مسلم ہے پھر ان سے آگے روایت کرنے والوں میں امام بخاری، ابوبکر بن شیبہ، محمود بن غیلان، عثمان بن ابی شیبہ، محمد بن یونس نسائی، احمد بن حنبل اور ابوقدامہ سرخسی وغیرہ ثقہ محدثین ہیں۔ابن حجر نے ان کے متعلق لکھا کہ حافظ ابوزرعہ سے جناب قبیصہ اور ابونعیم کے بارے میں پوچھا گیا۔انہوں نے فرمایا کہ دونوں میں سے جناب قبیصہ افضل ہیں۔ابن ابی حاتم اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ میں نے جب ان سے جناب قبیصہ کے بارے میں پوچھا تو فرمایا: وہ انتہائی سچے ہیں۔اسحاق بن یسار کا کہنا ہے کہ میں نے شیوخ میں ان کا کوئی ہم سر نہیں پایا۔امام نسائی کہتے ہیں کہ ان سے روایت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ابن ہمام نے ان کا شمار ثقہ راویوں میں کیا ہے اور امام نووی نے اس پر جزم کا اظہار فرمایا کہ جناب قبیصہ ثقہ، صدوق اور کثیر الحدیث راوی ہیں اور ان سے امام بخاری نے چوالیس روایات ذکر فرمائی ہیں۔(تہذیب التہذیب ج ۸ ص ۳۴۹ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

تیسرے راوی جریر بن حازم کے حالات

جریر بن حازم سے بہت سے محدثین نے روایت کی ہے۔ جن میں اعمش، ابن مبارک، وکیع، قطان اور ابن لہیعہ ایسے بزرگ محدثین شامل ہیں۔ ابن حجر نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ جناب قرار بیان کرتے ہیں کہ مجھے شعبہ نے کہا کہ تم پر جریر بن حازم کی اتباع لازم ہے اور تمہیں اس کی گفتگو لازماً سن کر یاد رکھنی چاہیے۔ جریر کے صاحبزادے وہب سے جناب محمود بن غیلان بیان کرتے ہیں کہ جناب شعبہ میرے والد صاحب کے پاس آتے اور ان سے اعمش کی حدیث کے بارے میں شعبہ میرے والد صاحب کے پاس آتے اور ان سے اعمش کی حدیث کے بارے میں پوچھتے کہ جب میرے والد ان کو حدیث بیان کرتے تو شعبہ نے کہا، اللہ کی قسم! میں نے اعمش سے اسی طرح سنا ہے۔ علی بن مہدی روایت کرتا ہے، ابن مہدی کہتا ہے کہ جریر بن حازم میرے نزدیک قرہ بن خالد محدث سے زیادہ مضبوط ہے اور موسیٰ کہتے کہ میں نے جناب حماد کو دیکھا کہ وہ جس قدر ابن حازم کی تعظیم کرتے ہیں کسی اور کی نہیں کرتے۔ عثمان دارمی نے ابن معین سے نقل کیا کہ یہ ثقہ ہیں۔ دوری کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ سے پوچھا کہ ابن حازم اور ابوالاشہب ان دونوں میں سے کس کی روایت بہتر ہے؟ انہوں نے کہا کہ جریر ابن حازم کی روایت احسن اور سند ہے۔ ابن ابی خیثمہ، ابن معین سے روایت کرتے ہیں کہ جریر راوی جناب ابن ابی ہلال سے زیادہ ثقہ ہے۔ عبداللہ بن احمد نے کہا کہ میں نے ابن معین سے سنا۔ ان کے بارے میں سوال کیا گیا۔ انہوں نے فرمایا ان کی روایت میں کوئی خوف نہیں ہے اور یہی بات امام نسائی نے بھی کہی ہے۔ ابوحاتم کہتے ہیں کہ ابن حازم سچے اور نیک آدمی ہیں۔ امام شعبہ فرماتے ہیں کہ میں نے دو آدمیوں سے بڑھ کر کوئی حافظ الحدیث نہیں دیکھا۔ ان میں سے پہلا جریر بن حازم اور دوسرا ہشام الاستوائی ہے اور ساجی نے بھی انہیں سچا کہا۔ احمد بن صالح نے انہیں ثقہ قرار دیا اور بزار نے بھی اپنی مسند میں ان کی ثقاہت بیان فرمائی۔ ابن مدینی کہتے ہیں کہ میں نے ابن مہرہ سے سنا وہ کہتے تھے کہ میرے نزدیک قرہ بن خالد سے جریر بن حازم زیادہ ثقہ ہیں۔ (تہذیب التہذیب ج ۲ ص ۶۹۔۷۲ حرف جیم مطبوعہ حیدر آباد دکن)

چوتھے راوی زبیر ابن سعید کے حالات

ان سے بڑے بڑے محدثین کرام نے روایت کی ہے۔ ان سے جریر بن حازم، ابن مبارک، سعید بن زکریا المدینی اور عبداللہ بن حارث مخزومی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ دوری نے ابن معین سے نقل کیا ہے کہ ابن معین نے زبیر ابن سعید کو ثقہ راویوں میں شمار کیا ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ یہ معتبر ہیں اور ابن حبان نے ان کو ثقہ حضرات میں شمار کیا ہے۔ (تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۳۱۵ حرف زاء)

پانچویں راوی عبداللہ بن علی بن یزید کے حالات

یہ یزید رکانہ کے پوتے ہیں اور یہی گھر کے راوی ہیں۔ ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے۔

(تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۳۲۵)

قارئین کرام! طلاق ''بتہ'' والی روایت کہ جس کو ابن تیمیہ نے باعتبار راویوں کے مجہول کہا تھا۔ اس کے پانچوں راوی ثقہ اور معتبر ہیں اور اس کی سند بھی نہایت مضبوط اور کامل ہے لہٰذا ان ثقہ راویوں پر عدم ثقات یا مجہول الحال ہونے کا الزام دھرنا عدل و انصاف اور صداقت سے بہت دور ہے۔ ''ترمذی شریف'' میں مذکورہ طلاق بتہ والی روایت کے راویوں کے ہم نے حالات بیان کئے۔ اسی روایت کی توثیق ہم ''اعلاء السنن'' کی عبارت ذیل میں درج کرتے ہیں:

ثم کیف یقال انهم مجهولون اذا کان الراوی هو الشافعی الامام الناقد البصیر وهو اعرف باهل	پھر کیونکر یہ کہا جا سکتا ہے کہ روایت بتہ کے راوی مجہول ہیں جبکہ اس کی روایت کرنے والوں میں حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ

بيته من حازم وغيرهم ومع هذا فقد صرح الشافعي بان محمد بن علي بن شافع عمه ثقة كما صرح به في التهذيب وعبد الله بن علي بن سائب قال في بذل المجهود قال في الخلاصة وثقه الشافعي ونافع ابن عجير ذكره ابن حبان في الثقات وكذا ذكر حبان وغيره في الصحابة خلاف التهذيب.

(اعلاء السنن ج ۱۱ ص ۱۷۱ کتاب الطلاق مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

بھی ہیں جو عظیم ناقد اور صاحب بصیرت ہیں اور وہ رکانہ کے گھر والوں اور خاندان کو حازم وغیرہ سے کہیں زیادہ بہتر جانتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے اس کی تصریح فرمائی ہے کہ محمد بن علی بن شافع کے چچا ثقہ ہیں جیسا کہ تہذیب میں اس کی تصریح موجود ہے اور عبداللہ بن علی بن سائب کے متعلق بذل المجہود میں بحوالہ خلاصہ لکھا ہے کہ امام شافعی نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے اور نافع ابن عجیر کو ابن حبان نے ثقہ راویوں میں شمار کیا ہے۔ یونہی ابن حبان وغیرہ نے انہیں صحابہ میں ذکر کیا ہے تہذیب کے خلاف۔

اس توثیق سے صاف ظاہر ہے کہ ''بتہ'' والی روایت اپنے رواۃ کے اعتبار سے مجہول نہیں ہے بلکہ تمام کے تمام رواۃ ثقہ ہیں۔ اس لئے ابن تیمیہ کا اس روایت کو مجہول کہنا بھی غلط ہوا اور اس کی وجہ سے اس پر تین طلاقوں والی روایت کو راجح قرار دینا بھی غلط ہوا کیونکہ یہ بنائے فاسد علی الفاسد کے قبیلہ سے ہے۔ صاحبان بصیرت اور اہل علم دونوں باتوں کا موازنہ کریں گے تو یقیناً ابن تیمیہ کے قول کے خلاف فیصلہ کریں گے۔ ابن تیمیہ نے تین طلاقوں والی روایت کو راجح کہا حالانکہ اس میں جہالت ہے اور اس نے بتہ والی روایت کو مجہول کہا حالانکہ ''تہذیب التہذیب'' اور ''اعلاء السنن'' کے حوالہ جات اس کی توثیق کرتے ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ:

(۱) ''بتہ'' والی روایت پر یہ الزام کہ اس کے راوی مجہول ہیں، غلط ہے۔

(۲) اگر اسے تسلیم کر لیا جائے تو بھی تین طلاقوں والی روایت سے ایک طلاق مراد لینا محض وہم ہے۔ جسے ہم با دلائل ثابت کر چکے ہیں۔

(۳) تین طلاقوں کا تین ہی واقع ہو جانا صحیح مرفوع احادیث سے ثابت ہے جیسا کہ ''مجمع الزوائد'' ج ۴ ص ۳۴۰ اور ''جوہر النقی برحاشیہ بیہقی'' ج ۷ ص ۳۳۳ کے حوالہ جات نقل کئے جا چکے ہیں۔

(٤) تین طلاقوں کے تین ہی واقع ہونے پر ''نسائی'' ج ۲ ص ۹۹ اور ''کتاب الآثار'' ص ۱۰۵ سے بھی آثار صحیحہ اور احادیث صحیحہ ہم پیش کر آئے ہیں۔

(۵) تین طلاقوں کے تین ہی واقع ہونے پر اجماع ہو چکا ہے۔

یہ امور ''بتہ'' والی حدیث کی تائید و توثیق کرتے ہیں لہٰذا اس حدیث پر مجہول ہونے کا الزام دھرنا محض ہٹ دھرمی ہے اور حقیقت سے روگردانی ہے۔ امید ہے کہ قارئین کرام ہماری تحقیق و تدقیق سے حقیقت حال سے بخوبی آگاہ ہو چکے ہوں گے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

''طلاق بتہ'' کے بارے میں احناف کا مسلک

محمد قال اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم في الخلية والبرئية والبائن والبتة ان نوى طلاقا فهو مانوى وان نوى ثلاثا فثلاث وان نوى واحدة فواحدة بائن وهو خاطب وان لم ينو طلاقا

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے حضرت حماد سے انہوں نے جناب ابراہیم سے خبر دی کہ الفاظ خلیہ، بریہ، بائن اور بتہ کے بارے میں کہا کہ ان میں سے کوئی بولنے والا اگر طلاق کی نیت کرتا ہے تو ان کا حکم وہی ہے جو اس قائل کی نیت ہے۔ اگر

فلیس بشی . قال محمد وبه ناخذ وھو قول ابی حنیفة رحمة الله علیه.

(کتاب الآثار ص ۱۰۷ باب الطلاق البتۃ)

ان الفاظ سے تین طلاق کی نیت کرتا ہے تو تین ہی ہوں گی اور اگر ایک طلاق کی نیت کرتا ہے تو ایک بائنہ ہوگی ۔ یہ اس وقت کے احکام ہیں جب وہ اپنی بیوی سے مخاطب ہونے کی صورت میں یہ الفاظ کہے اور اگر ان الفاظ کے بولتے وقت بالکل طلاق کی نیت نہیں تو پھر کچھ بھی نہیں (یعنی طلاق ایک بھی نہ ہوگی) امام محمد کہتے ہیں اسی پر ہمارا عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔

حوالۂ بالا میں دیگر الفاظ کے ساتھ لفظ ''بتہ'' کے ساتھ حالت خطاب میں طلاق واقع ہونے یا نہ ہونے کی تفصیل موجود ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس لفظ سے جیسی طلاق کی نیت کرتا ہے ویسی ہی ہوگی خواہ بائنہ مراد ہو یا رجعی اور اگر نیت کوئی بھی نہیں تو طلاق نہیں ہوگی ۔ اگر تین کی نیت کرتا ہے تو تین ہی ہو جائیں گی لہٰذا بتہ والی روایت کے متعلق اگر یہ کہا جائے کہ اس لفظ کو بولنے والا جو نیت کرے گا وہی ہوگی تو ثابت ہوا کہ اگر وہ رجعی کی نیت کرتا ہے تو رجعی ہی واقع ہوگی جیسا کہ بعض ائمہ کا مسلک ہے ۔ اس صورت میں جناب رسالت مآب ﷺ کا حضرت رکانہ کو رجوع کر لینے کا ارشاد فرمانا بغیر تاویل کے درست ہے اور حقیقت حال کے عین مطابق ہے اور اگر ایک طلاق سے مراد طلاق بائنہ لی جائے تو بھی رجوع درست ہے ۔ فرق صرف یہ ہوگا طلاق رجعی کی صورت میں رجوع نکاح جدید کے بغیر درست ہے اور طلاق بائنہ میں رجوع نکاح جدید سے ہوگا ۔ بہرحال دونوں صورتوں میں ''حلالہ'' کی ضرورت نہیں پڑے گی تو معلوم ہوا کہ بتہ والی روایت مسلک احناف کے عین مطابق ہے ۔ اس سے مسلک احناف پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

اعتراض

ابن تیمیہ نے ''فتاویٰ'' ج ۳۳ ص ۱۲ پر تین طلاقیں بول کر تین ہی مراد لینے پر اعتراض کیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے ۔ ایک لفظ کے ساتھ تین طلاقیں دی جائیں تو ایک ہی ہوگی جیسا کہ کوئی کہتا ہے کہ میں نے تجھے طلاقیں دیں ۔ دلیل یہ ہے کہ اس طریقہ طلاق سے طلاق صرف ایک بار بول کر دی گئی ہے اس لئے ایک ہی شمار ہوگی' اس کو اس شہادت پر قیاس کیا جائے گا جو زنا یا قسامت کے متعلق دی گئی ہو ۔ ایک شخص زنا کی شہادت میں یوں کہتا ہے کہ میں چار بار گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے زنا کیا تو اس کی یہ گواہی صرف ایک مرتبہ گواہی دینا شمار ہوگی' چار گواہیاں اس وقت تک چار نہ ہوں گی جب تک چار مختلف گواہ اپنی اپنی گواہی ادا نہ کریں ۔ اسی طرح ایک شخص کہتا ہے کہ میں پچاس قسمیں کھاتا ہوں کہ میں نے قتل نہیں کیا اور نہ ہی قاتل کو دیکھا تو یہ بھی ایک ہی کی قسم شمار ہوگی لہٰذا اسی پر قیاس کرتے ہوئے اگر ایک شخص ایک ہی دفعہ ایک ہی لفظ سے تین طلاقیں دیتا ہے تو یہ تین نہیں بلکہ ایک ہی ہوگی ۔ جب تک وہ تین طلاقیں تین مرتبہ نہ دے گا تو اس وقت تک ایک ہی تصور ہوگی۔

اس اعتراض کے ہم سر دست تین جواب پیش کر رہے ہیں:

جواب اول: ابن تیمیہ اور اس کے شاگرد ابن قیم کی دلیل یا استنباط مذکور خود ان کے اپنے مسلک کے خلاف ہے کیونکہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر ایک مجلس میں تین بار الگ الگ الفاظ سے کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیتا ہے تو وہ چونکہ ایک لفظ سے نہیں دی گئی اس لئے وہ تین واقع ہونی چاہئیں حالانکہ یہ دونوں استاد شاگرد صورت مذکورہ میں بھی ایک طلاق واقع ہونے کے قائل ہیں۔

جواب دوم: طلاق کو زنا یا قسامت کی گواہی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ایک شخص جب یوں کہتا ہے کہ میں فلاں آدمی کے زنا

کرنے کی چار بار گواہی دیتا ہوں تو اس کی یہ گواہی ایک گواہی بھی نہیں بنے گی جبکہ اس کے ساتھ تین اور گواہ گواہی نہ دیں بلکہ اس کو حد قذف کا سامنا کرنا پڑے گا۔ اسی طرح قسامت کے معاملہ میں ایک شخص پچاس مرتبہ گواہی دیتا ہے کہ نہ میں قاتل کو جانتا ہوں اور نہ ہی میں نے قتل کیا تو یہ گواہی سرے سے ایک بھی نہیں۔ اس کے خلاف اگر کوئی شخص بیک وقت ایک لفظ سے تین طلاقیں دیتا ہے تو ابن تیمیہ اور اس کا شاگرد تسلیم کرتے ہیں کہ ایک لازماً ہوگی، رائیگاں نہیں جائیگی لہٰذا مسئلہ طلاق کو زنا یا قسامت کی گواہی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

جواب سوم: شہادت اور قسامت میں تعداد افراد ضروری ہے لیکن طلاق میں افراد کا تعدّد حرام ہے یعنی جب تک زنا کے بارے میں چار آدمی گواہی نہیں دیں گے گواہی ہرگز معتبر نہ ہوگی اور قسامت میں جب تک پچاس آدمی گواہی نہ دیں گے تو یہ گواہی بھی غیر معتبر ہوگی۔ اس کے خلاف جب کوئی شخص ہر ماہ اپنی بیوی کو ایک طلاق دیتا ہے تو اس صورت میں سب کے نزدیک تین طلاقیں معتبر ہوتی ہیں لہٰذا ابن تیمیہ وغیرہ کو بتانا پڑے گا کہ مسئلہ طلاق کو شہادت، زنا اور قسامت پر قیاس کرنا کس طرح درست ہے؟ یہ قیاس اگر درست تسلیم کر لیا جائے تو پھر تین طلاقوں کے واقع ہونے کی صورت میں بنے گی کہ کسی عورت کے تین مختلف خاوند ایک ایک طلاق دیں۔ حالانکہ یہ باطل اور سرے سے گنجائش ہی نہیں رکھتا۔ اس لئے اس قیاس کی کوئی حقیقت نہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

اعتراض

حضور ﷺ نے اپنی صاحبزادی سیدہ فاطمۃ الزہرا رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ایک مطالبہ کے جواب میں ارشاد فرمایا تھا: کہ نماز کے بعد ۳۳ مرتبہ سبحان اللہ، ۳۳ مرتبہ الحمد للہ اور ۳۴ مرتبہ اللہ اکبر پڑھ لیا کر' یہ عمل تمہارے لئے لونڈیوں سے بہتر ہے۔ اس عمل کو اگر کوئی شخص یوں پورا کرتا ہے کہ میں نے ۳۳ مرتبہ الحمد للہ، ۳۳ مرتبہ سبحان اللہ اور ۳۴ مرتبہ اللہ اکبر کہا تو اس سے صرف ایک مرتبہ ہی سبحان اللہ، الحمد للہ، اللہ اکبر کہنا شمار ہوگا۔ اسی طرح شریعت نے ہمیں تین مرتبہ طلاق دینے کی اجازت دی ہے لہٰذا اگر کوئی شخص ایک ہی لفظ سے یوں کہتا ہے کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں تو اس سے بھی ایک طلاق ہی ہوگی۔ تین طلاقوں کے لئے تین مرتبہ طلاق دینا ضروری ہے۔ جس طرح ۳۳ مرتبہ سبحان اللہ کہنے کے لئے لفظ سبحان اللہ کو ۳۳ مرتبہ تکرار سے پڑھنا پڑتا ہے۔

جواب اول: طلاق کے مسئلہ کو تسبیحات فاطمہ پر قیاس کرنا خود ابن تیمیہ اور ابن قیم کے مسلک کے خلاف ہے اور یہ دلیل ان کے مذہب و مشرب کے مخالف ہے کیونکہ ان کا معیار تعدد کثرت اور قلت میں الفاظ کے ساتھ ہے۔ اگر کسی نے کہا میں نے تجھے طلاق دی۔ میں نے تجھے طلاق دی۔ میں نے تجھے طلاق دی تو اس طریقہ سے ان کے نزدیک بھی تین طلاقیں ہو جاتی ہیں کیونکہ تین طلاقیں تین الفاظ سے دی گئیں اور اگر کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں تو ایک لفظ کی وجہ سے ایک ہی واقع ہوگی۔ یہ ان کا فتویٰ خود ان کے بھی خلاف ہے کیونکہ یہ دونوں استاد شاگرد کہتے ہیں کہ اگر کسی نے ایک ماہ میں الگ الگ الفاظ سے تین طلاقیں دیں تو پھر بھی ایک ہی طلاق شمار ہوگی۔ تین تب شمار ہوں گی جب ہر مہینہ میں ایک طلاق دے۔ یوں تین مہینوں میں تین طلاقیں دے گا تو تین ہوں گی۔

جواب دوم: طلاق کو تسبیحات پر ان کے قاعدہ کے مطابق قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ تین طلاق اگر الگ الگ الفاظ میں اور ایک ہی طہر میں دے۔ وہ بھی ایک ہی شمار ہوتی ہے اور تسبیحات ایک ماہ نہیں بلکہ منٹ میں اگر ۳۳ مرتبہ کہہ لیتا ہے تو وہ ۳۳ ہی شمار ہوں گی اور اسے حدیث پاک پر عمل کرنے والا ہی کہا جائے گا۔

جواب سوم: طلاق صریح کے لئے نیت و ارادہ کی ضرورت نہیں لیکن تسبیحات کے لئے ارادہ ثواب کے بغیر پڑھا جانا بے کار ہے۔ ان کا کوئی نتیجہ نہیں کوئی اجر و ثواب نہیں ملے گا لیکن کوئی شخص اگر ارادہ کے بغیر طلاق دے اور کہے کہ میں نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو یہ

طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر کوئی مذاق اور تمسخر کے رنگ میں طلاق دیتا ہے تو وہ بھی واقع ہو جاتی ہے کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "تین کاموں میں سنجیدگی اور غیر سنجیدگی دونوں برابر ہیں"۔ نکاح، طلاق اور غلام آزاد کرنا اور اگر کوئی شخص استہزا کے طور پر سبحان اللہ یا الحمد للہ یا اللہ اکبر کہتا ہے تو اس پر کفر کا فتویٰ لگایا جائے گا۔ کہاں ثواب اور کہاں کفر؟ لہٰذا ثابت ہوا کہ مسئلہ طلاق کو تسبیحات پر قیاس کرنا بھی درست نہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۳۹- بَابُ طَلَاقِ الْحُرَّةِ تَحْتَ الْعَبْدِ

آزاد عورت کہ جس کا خاوند غلام ہو اس کی طلاق کا بیان

٥٤٣ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ اَنَّ نُفَيْعًا مُكَاتَبَ اُمِّ سَلْمَةَ كَانَتْ تَحْتَهُ امْرَاَةٌ حُرَّةٌ فَطَلَّقَهَا تَطْلِيْقَتَيْنِ فَاسْتَفْتٰى عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فَقَالَ حَرُمَتْ عَلَيْكَ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں زہری نے سعید بن مسیّب سے بتایا کہ سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے مکاتب غلام کی زوجیت میں ایک آزاد عورت تھی۔ اس نے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دیں پھر اس نے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے اس مسئلہ کی بابت پوچھا تو آپ نے فرمایا: تجھ پر وہ حرام ہوگئی ہے۔

٥٤٤ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا اَبُو الزِّنَادِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ اَنَّ نُفَيْعًا كَانَ عَبْدًا لِاُمِّ سَلْمَةَ اَوْ مُكَاتَبًا وَكَانَتْ تَحْتَهُ امْرَاَةٌ حُرَّةٌ فَطَلَّقَهَا تَطْلِيْقَتَيْنِ ثُمَّ اَرَادَ اَنْ يُّرَاجِعَهَا فَاَمَرَهُ اَزْوَاجُ النَّبِيِّ ﷺ اَنْ يَّاْتِيَ عُثْمَانَ فَيَسْئَلُهُ عَنْ ذَالِكَ فَلَقِيَهُ عِنْدَ الدَّرَجِ وَهُوَ اٰخِذٌ بِيَدِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ فَسَئَلَه فَابْتَدَرَاهُ جَمِيْعًا فَقَالَا حَرُمَتْ عَلَيْكَ حَرُمَتْ عَلَيْكَ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابوالزناد نے سلیمان بن یسار سے بتایا کہ نفیع نامی ایک شخص سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا غلام یا مکاتب تھا جس کی زوجیت میں ایک آزاد عورت تھی تو اس غلام نے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دیں پھر رجوع کا ارادہ کیا تو حضور ﷺ کی ازواج مطہرات نے اسے حکم دیا کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے پاس جاؤ اور اس بارے میں ان سے مسئلہ دریافت کرو۔ اس کی ملاقات حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مقام درج میں ہوئی تو آپ اس وقت حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑے ہوئے تھے تو اس غلام نے اپنی بیوی کے متعلق پوچھا۔ دونوں حضرات نے اسے بالاتفاق یہ کہا کہ تمہاری بیوی تم پر حرام ہوگئی ہے۔ تم پر حرام ہوگئی ہے۔

٥٤٥ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ اِذَا طَلَّقَ الْعَبْدُ اِمْرَاَتَهُ اثْنَتَيْنِ فَقَدْ حَرُمَتْ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ حُرَّةً كَانَتْ اَوْ اَمَةً وَعِدَّةُ الْحُرَّةِ ثَلَاثَةُ قُرُوْءٍ وَعِدَّةُ الْاَمَةِ حَيْضَتَانِ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے خبر دی فرمایا کہ جب کوئی غلام اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دیتا ہے تو وہ اس پر حرام ہوگئی جب تک کسی دوسرے سے نکاح کر کے اس سے طلاق لے کر عدت نہ گزارے گی۔ (پہلے کے لئے حلال نہ ہوگی) خواہ وہ عورت آزاد ہو یا لونڈی اور آزاد عورت کی عدت تین حیض ہیں اور لونڈی کی عدت دو حیض ہیں۔

قَالَ مُحَمَّدٌ قَدِ اخْتَلَفَ النَّاسُ فِيْ هٰذَا فَاَمَّا مَاعَلَيْهِ فُقَهَاءُنَا فَاِنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ الطَّلَاقُ بِالنِّسَاءِ وَالْعِدَّةُ

امام محمد کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے۔ بہرحال ہمارے فقہاء کرام کا مسلک یہ ہے، وہ کہتے ہیں کہ

بِهِنَّ. لِاَنَّ اللّٰهَ عَزَّوَجَلَّ قَالَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ فَاِنَّمَا الطَّلَاقُ لِلْعِدَّةِ. فَاِذَا كَانَتِ الْحُرَّةُ وَزَوْجُهَا عَبْدٌ فَعِدَّتُهَا ثَلَاثَةُ قُرُوْءٍ وَطَلَاقُهَا ثَلٰثُ تَطْلِيْقَاتٍ لِلْعِدَّةِ كَمَا قَالَ اللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى وَاِذَا كَانَ الْحُرُّ تَحْتَهٗ اَمَةٌ فَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ وَطَلَاقُهَا لِلْعِدَّةِ تَطْلِيْقَتَانِ. كَمَا قَالَ اللّٰهُ عَزَّوَجَلَّ قَالَ مُحَمَّدٌ اَخْبَرَنَا اِبْرَاهِيْمُ بْنُ يَزِيْدَ الْمَكِّيُّ قَالَ سَمِعْتُ عَطَاءَ ابْنَ اَبِيْ رَبَاحٍ يَقُوْلُ قَالَ عَلِيُّ ابْنُ اَبِيْ طَالِبٍ اَلطَّلَاقُ بِالنِّسَاءِ وَالْعِدَّةُ بِهِنَّ وَهُوَ قَوْلُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ وَّاَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ۔

طلاق اور عدت کا اعتبار عورتوں کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: تم عورتوں کو ان کی عدت کے لئے طلاق دو۔ تو طلاق یقیناً عدت کے لئے ہوتی ہے لہٰذا جب کوئی عورت آزاد ہے اور اس کا خاوند غلام ہو تو اس کی عدت تین حیض ہوگی اور اس کی طلاقیں تین طلاقیں عدت کے لئے ہوں گی جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اور اگر کوئی خاوند آزاد ہے تو اس کی بیوی لونڈی ہے تو اس کی عدت دو حیض ہیں اور اس کی طلاقیں عدت کے لئے دو ہی طلاقیں ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ابراہیم بن یزید مکی نے ہمیں خبر دی کہا کہ میں نے عطاء ابن ابی رباح سے سنا کہتے تھے کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: طلاق کا اعتبار عورتوں کے حال پر ہے اور عدت بھی ان کی حالت کے مطابق ہے اور یہی قول حضرت عبداللہ بن مسعود، امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

مذکورہ مسئلہ میں حضرات صحابہ کرام کے درمیان اختلاف موجود ہے۔ حضرت عثمان بن عفان اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما وغیرہما فرماتے ہیں کہ طلاق کا اعتبار مرد کی حالت کو دیکھ کر اور عدت کا اعتبار عورت کی حالت کو دیکھ کر کیا جائے گا۔ یعنی مرد اگر آزاد ہے تو وہ تین طلاقیں دینے کا اختیار رکھتا ہے۔ اس کی بیوی خواہ آزاد ہو یا لونڈی اور عدت عورت کے اعتبار سے ہوگی یعنی عورت اگر مطلقہ لونڈی ہے تو اس کی عدت دو حیض ہوگی اس کا خاوند خواہ آزاد ہو یا غلام اور اگر عورت آزاد ہے تو اس کی عدت تین حیض ہوگی۔ اس کا مرد خواہ آزاد ہو یا غلام۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ باب میں تین عدد روایات جو نقل فرمائیں وہ ان حضرات کے مسلک کے مطابق تھیں۔ یعنی طلاق اور عدت دونوں کا اعتبار مرد کی حالت پر ہوگا۔ پھر آخر میں احناف کا مسلک بیان فرمایا جس کی تائید میں ایک روایت جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ہے وہ ذکر فرما کر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا قول بھی تائید اً ذکر فرمایا اور احناف کے تمام فقہاء کرام کا بھی یہی مسلک ذکر فرمایا یعنی طلاق کا اعتبار عورت کی حالت پر ہوگا۔ یہی مسلک بہت سے دیگر جلیل القدر صحابہ کرام کا ہے۔

طلاق اور عدت دونوں میں عورت کا لحاظ ہے

وروی عن علی وابن مسعود ان الطلاق معتبر بالنساء فطلاق الامة اثنتین حرا کان الزوج اوعبدا وطلاق الحرة ثلاث حر کان زوجا اوعبدا وبه قال الحسن وابن سیرین وعکرمة وعبیدة ومسروق والزهری والحکم وحماد والثوری وابوحنیفة لما روت عائشة رضی الله عنها عن النبی ﷺ انه قال طلاق الامة تطلیقتان وقروها حیضتان رواه ابن

حضرت علی المرتضیٰ اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ طلاق کا اعتبار عورتوں کی حالت پر ہوگا لہٰذا لونڈی کی طلاق دو طلاقوں سے ہوگی خواہ اس کا خاوند آزاد ہو یا غلام۔ یہی قول حسن، ابن سیرین، عکرمہ، عبیدہ، مسروق، زہری، حکم، حماد، ثوری اور ابوحنیفہ رضی اللہ عنہم کا ہے کیونکہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے ایک روایت حضور ﷺ سے بیان فرمائی ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کہ لونڈی کے لئے دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو

ماجة وابو داود ولان المراة محل للطلاق فيعتبربها كـالـعدة. (المغنی مع شرح کبیر ج ۸ ص ۴۴۴ حدیث ۶۰۵۶ واذا کان المطلق عبدا الخ)

حیض ہے۔ اس روایت کو ابن ماجہ اور ابوداؤد نے بیان کیا ہے۔ یہ اس لئے بھی کہ محل طلاق عورت ہی ہوتی ہے لہٰذا طلاق کا اعتبار، عدت کی طرح اسی کی حالت کو دیکھ کر ہوگا۔

دونوں طرف کے مسلک و مذاہب کو اگر غور سے دیکھا جائے تو اختلاف صرف ایک بات میں نظر آتا ہے۔ وہ یہ کہ طلاق دینے میں اعتبار کس کا ہوگا؟ دوسری بات عدت کی ہے۔ اس میں دونوں متفق ہیں کہ عدت کا اعتبار بہرصورت عورت کے حال پر ہوگا یعنی عورت اگر آزاد ہے تو عدت تین حیض اور بصورت لونڈی اس کی عدت دو حیض ہوں گے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے احناف کے مسلک کی تائید و تقویت کے لئے دو عدد دلائل پیش فرمائے ہیں۔ قرآن کریم کی آیت مبارکہ **فطلقو هن لعدتهن** اور دوسری ایک روایت نقل فرمائی ہے جو حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا ارشاد گرامی ہے: "**الطلاق بالنساء والعدة بهن** یعنی طلاق اور عدت دونوں میں اعتبار عورتوں کا ہوگا"۔ مؤطا کے علاوہ دیگر کتب حدیث میں بھی بہت سے آثار اور مرفوع حدیث اس کی تائید میں موجود ہے۔

والذی يدل علی ان الطلاق بالنساء حديث ابن عمر و عائشة عن النبی ﷺ طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وقد تقدم ذكر سنده وقد استعمل الامة هذين الحديثين فی نقصان العدة وان كان وروده من طريق الاحاد فصار فی حيز التواتر لان ما تلقاه الناس بالقبول من اخبار الاحاد فهو عندنا فی معنی التواتر لما بيناه فی مواضع ولم يفرق الشارع فی قوله وعدتها حيضتان بين من كان زوجها حرا او عبدا فثبت بذالک اعتبار الطلاق بها دون الزوج.

(احکام القرآن ج ۱ ص ۳۸۷ باب ذکر الاختلاف فی الطلاق بالرجال مطبوعہ بیروت)

اور وہ بات جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ طلاق کا اعتبار عورت کی حالت پر ہوگا وہ حضرت ابن عمر اور سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہما کی وہ روایت ہے جو انہوں نے حضور ﷺ سے بیان فرمائی ہیں کہ لونڈی کے لئے دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ اس روایت کی سند کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ عدت کے نقصان میں تمام علماء امت نے ان دو حدیثوں پر عمل کیا ہے۔ اگرچہ اس روایت کا ذکر ہونا بطریقہ احاد ہے لیکن یہ حدیث متواتر کی جگہ لیتی ہے کیونکہ جس خبر واحد کو امت کے علماء کرام اپنا معمول بنالیں اور اسے بالاتفاق قبول کر لیں۔ وہ روایت ہمارے نزدیک باعتبار معنی کے متواتر ہوتی ہے۔ اس کا بیان ہم کئی مقام پر کر چکے ہیں۔ حضور ﷺ نے جب لونڈی مطلقہ کی عدت دو حیض بیان فرمائی تو آپ نے اس کا کوئی فرق نہ کیا کہ اس لونڈی کا خاوند آزاد ہے یا غلام؟ لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ طلاق کا اعتبار عورت کی حالت کے مطابق ہوگا' مرد کی حالت کے مطابق نہیں۔

حدثنی زيد بن اسلم قال سئل القاسم عن الامة كم تطلق قال طلاقها اثنتان وعدتها حيضتان.

(بیہقی شریف ج ۷ ص ۳۷۰ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

زید بن اسلم بیان کرتے ہیں کہ جناب قاسم سے پوچھا گیا کہ لونڈی کو کتنی طلاقیں دی جا سکتی ہیں؟ انہوں نے فرمایا: لونڈی کے لئے دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہے۔

حدیث بالا اور روایات مذکورہ سے معلوم ہوا کہ طلاق کا اعتبار عورت کی حالت پر ہوتا ہے۔ حدیث مذکور اگرچہ خبر واحد ہے لیکن معنوی تواتر کا درجہ رکھتی ہے کیونکہ اسے تمام ائمہ نے مقبول و منظور رکھا ہے۔ اس کی سند بھی درست اور صحیح ہے اور حضرت اسلم نے بھی یہی فتویٰ دیا کہ طلاق کا اعتبار عورت کی حالت پر ہوتا ہے۔ اسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے صاحب مبسوط نے بحوالہ ابن ابان ایک اعتراض نقل کیا ہے جو اعتراض انہوں نے امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مسلک پر کیا تھا اور جس کے جواب میں خاموشی اختیار کی گئی۔

فقال ايها الفقيه اذا ملك الحر على امراته الامة ثلاث تطليقات كيف يطلقها فى اوقات السنة فقال يوقع عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت اوقع عليها الاخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت قال حسبك فان عدتها قد انقضت فلما تحير رجع.

(المبسوط ج ۴ ص ۴۰ باب العدۃ وخروج المرأۃ من بیتھا مطبوعہ بیروت)

(جناب عیسیٰ بن ابان نے حضرت امام شافعی سے) کہا: اے فقیہ! جب کوئی آزاد خاوند اپنی بیوی کو تین طلاقیں سنت طریقہ کے مطابق دینا چاہے اور اس کی بیوی لونڈی ہو تو وہ سنت کے مطابق طلاق کیسے دے گا؟ امام شافعی نے فرمایا وہ اسے ایک طلاق دے گا پھر جب اسے حیض آ جائے اور پاک ہو جائے تو اب اسے دوسری طلاق دے دے۔ اس کے بعد جب امام شافعی نے یہ کہنے کا ارادہ فرمایا کہ جب وہ لونڈی حیض آنے کے بعد پاک ہو جائے اور تو تیسری طلاق دے دے تو عیسیٰ بن ابان نے کہا یہ کہنے کی ضرورت نہیں جو کچھ کہہ چکے ہیں اتنا ہی کافی ہے کیونکہ اب اس لونڈی کی عدت ختم ہو چکی ہے۔ جب امام شافعی نے یہ سنا تو حیران رہ گئے اور اپنے مسلک سے رجوع فرمالیا۔

قارئین کرام! بات واضح ہوگئی ہے کہ اگر طلاق کا اعتبار مرد کی حالت سے ہوتا اور عدت کا تعلق عورت کی حالت سے ہوتا تو دوسرے حیض آ جانے اور اس سے پاک ہو جانے پر ایک لونڈی کے لئے مرد آزاد ہونے کی صورت میں ابھی ایک طلاق دینا باقی رہتا یعنی مرد اپنے آزاد ہونے کی وجہ سے دو طلاقیں دینے کے بعد تیسری طلاق دینے کا حقدار ہے لیکن اس کی بیوی لونڈی تیسری طلاق کا محل نہیں رہی کیونکہ وہ بالاتفاق اپنی عدت دو حیض پورے کر چکی ہے۔ جب وہ عدت پوری کر چکی تو عدت گزر جانے کے بعد عورت کو طلاق دینے کا کوئی معنی ہی نہیں بنتا۔ اس لئے صورت مذکورہ میں طلاق کا اعتبار مرد پر اور عدت کا اعتبار عورت پر کرنے سے قطعاً عمل نہیں ہو سکتا تو پھر یہی ماننا پڑے گا کہ طلاق اور عدت دونوں کا اعتبار عورت کی حالت پر ہوگا اور یہی قابل عمل بھی ہے۔

بعض حضرات نے مؤطا کی مذکورہ احادیث کو سامنے رکھ کر کہا کہ اگر طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر نہیں ہے تو پھر مؤطا کی پہلی تین احادیث کا کیا مطلب و مفہوم ہے کیونکہ ان میں تو طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر کیا گیا ہے؟ اس اعتراض کا جواب صاحب مبسوط نے یوں دیا ہے:

وما روى ان الطلاق بالرجال قيل انه كلام زيد رضى الله عنه لايثبت مرفوعا الى رسول الله ﷺ وقيل معناه ايقاع الطلاق بالرجال وما روى يطلق العبد اثنتين فليس فيه انه لايطلق الثالثة اومعناه اذا كان تحته امة.

(المبسوط ج ۴ ص ۴۰ مطبوعہ بیروت)

اور جن روایات سے یہ نظر آتا ہے کہ طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر ہوگا ایسی روایات کے بارے میں ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس مفہوم کے الفاظ حضرت زید رضی اللہ عنہ کا اپنا کلام ہے۔ ان کا مرفوعاً رسول اللہ ﷺ کا ہونا ثابت نہیں۔ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ طلاق کا اعتبار مرد کی حالت سے مراد یہ ہے کہ طلاق دینا نہ دینا مرد کا کام ہے، عورت کا نہیں اور وہ روایات کہ جن میں ہے کہ غلام دو طلاقیں دے گا تو اس کا یہ مفہوم نہیں کہ غلام تیسری طلاق نہیں دے سکتا یا اس روایت کا معنی یہ ہے کہ غلام صرف دو طلاقیں دے سکتا ہے جب اس کی بیوی لونڈی ہو۔

خلاصہ یہ کہ طلاق کا اعتبار بھی عورت کی حالت سے کیا جائے گا اور جن روایات میں طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر کیا جانا بظاہر

معلوم ہوتا ہے۔ یہ مفہوم مرفوعاً حضور ﷺ سے ثابت نہیں۔ اس کے برخلاف جن روایات میں طلاق کا اعتبار بھی عورتوں کی حالت پر کیا گیا ان کا رفع ثابت ہے۔ اس مرفوع حدیث کے مقابلہ میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول راجح نہ ہوگا اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر کرنے کا مفہوم یہ ہوگا کہ طلاق دینا مرد کا کام ہے عورت کا نہیں ہے اور غلام خاوند کے بارے جو دو طلاقیں دینے کے الفاظ روایات میں ملتے ہیں۔ اس سے بھی یہ ثابت کرنا کہ طلاق مرد کی حالت کے مطابق ہوگی، درست نہیں کیونکہ اولاً اس میں دو طلاقیں دینے کی اجازت تیسری طلاق دینے کی نفی نہیں کرتی۔ ثانیاً غلام کے لئے یہ حکم اس وقت ہے جب اس کی بیوی لونڈی ہو۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ احناف کا مسلک قرآن کریم کی آیات سے مستنبط ہے۔ حضور ﷺ سے مروی حدیث اگرچہ خبر واحد ہے لیکن امت کی قبولیت کی وجہ سے وہ متواتر معنوی کا درجہ پا گئی۔ اس سے ثابت ہے اور بہت سے آثار بھی اس کی تائید و توثیق کرتے ہیں اس لئے قابل ترجیح یہی مسلک ہے جس کے راجح ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔

فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ

٢٤٠- بَابُ مَا يُكْرَهُ لِلْمُطَلَّقَةِ الْمَبْتُوْتَةِ وَالْمُتَوَفّٰى عَنْهَا مِنَ الْمَبِيْتِ فِيْ غَيْرِ بَيْتِهَا

مطلقہ اور بیوہ کا کسی دوسرے گھر میں عدت گزارنے کا بیان

٥٤٦- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ اَنَّ ابْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُوْلُ لَا تَبِيْتُ الْمَبْتُوْتَةُ وَلَا الْمُتَوَفّٰى عَنْهَا زَوْجُهَا اِلَّا فِيْ بَيْتِ زَوْجِهَا.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا کہ آپ کہا کرتے تھے کہ جس عورت کو طلاق مل چکی ہو اور جس کا خاوند انتقال کر چکا ہو۔ وہ اپنے خاوند کے گھر کے سوا کسی دوسرے مکان میں عدت نہ گزارے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ اَمَّا الْمُتَوَفّٰى عَنْهَا فَاِنَّهَا تَخْرُجُ بِالنَّهَارِ فِيْ حَوَائِجِهَا وَلَا تَبِيْتُ اِلَّا فِيْ بَيْتِ زَوْجِهَا وَاَمَّا الْمُطَلَّقَةُ مَبْتُوْتَةً كَانَتْ اَوْ غَيْرَ مَبْتُوْتَةٍ فَلَا تَخْرُجُ لَيْلًا وَلَا نَهَارًا مَادَامَتْ فِيْ عِدَّتِهَا وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا. رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ.

امام محمد کہتے ہیں ہمارا عمل اسی پر ہے۔ وہ عورت کہ جس کا خاوند فوت ہو گیا ہو تو وہ اپنی ضروریات کی خاطر دن کے وقت باہر نکل سکتی ہے لیکن رات کو واپس اپنے خاوند کے گھر میں آکر رات بسر کرے اور مطلقہ خواہ وہ مبتوتہ ہو یا غیر مبتوتہ اس کے لئے رات دن کسی وقت بھی باہر جانے کی اجازت نہیں۔ جب تک وہ اپنی عدت میں ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

روایت مذکورہ میں طلاق ''بتہ'' یا طلاق ''مبتوتہ'' کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ جو ایسی طلاق پر بولا جاتا ہے جس کے بعد رجوع نہ ہو سکے لہٰذا یہ لفظ بائنہ اور مغلظہ دونوں کو شامل ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے طلاق بتہ والی اور بیوہ عورت کی عدت گزارنے سے متعلق ایک مسئلہ بیان فرمایا یعنی ''مبتوتہ اور بیوہ'' دونوں کو عدت اپنے خاوند کے گھر میں ہی پوری کرنی چاہیے پھر فرمایا کہ دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے۔ وہ یہ کہ رات تو دونوں بہرصورت اسی گھر میں بسر کریں لیکن دن کے وقت بیوہ کو ضرورت کے پیش نظر نکلنے کی اجازت ہے اور یہ رعایت مبتوتہ کو نہیں ہے۔

دوران عدت عورت کا گھر سے نکلنا (دن کے وقت) فقہاء کرام کے درمیان مختلف فیہ ہے۔ ''صحیح مسلم'' کی ''شرح نووی'' میں

امام نووی لکھتے ہیں کہ:

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہم کا نظریہ یہ ہے کہ معتدہ بامر مجبوری دن کے وقت گھر سے نکل سکتی ہے۔ ان حضرات کی دلیل "صحیح مسلم" کی یہ حدیث ہے جو حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ بیان فرماتے ہیں کہ میری خالہ کو طلاق ہوگئی' انہوں نے اپنے باغ سے کھجوریں توڑنے کا ارادہ کیا' باہر نکلیں تو ایک شخص نے انہیں باہر نکلنے پر ڈانٹا وہ حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوئیں۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کیوں نہیں نکل سکتی؟ "فجدی تخلک فانک عسی ان تصدقی او تفعلی معروفا تم اپنے باغ کی کھجوریں توڑو کیونکہ ممکن ہے کہ تو ان کھجوروں میں سے کچھ کا صدقہ کردے یا کوئی اور نیک کام کرلے"۔ (صحیح مسلم ج ا ص ۴۸۶ مطبوعہ نور محمد کراچی)

لیکن حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بیوہ کی عدت کے بارے میں جمہور کے ساتھ متفق وموافق ہیں لیکن طلاق بائنہ یا مغلظہ کی عدت گزارنے والی کے لئے آپ فرماتے ہیں۔ یہ رات اور دن کسی وقت بھی گھر سے نہیں نکل سکتی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بیوہ کے بارے میں دیگر ائمہ سے متفق ہیں لیکن مطلقہ (بائنہ یا مغلظہ) میں آپ ان سے اختلاف رکھتے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ صرف دن میں "مبتوتہ" کو نکلنے کی اجازت دیتے ہیں لیکن امام ابوحنیفہ دن کو بھی اجازت نہیں دیتے۔

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اس بارے میں دلائل

امام صاحب کی دلیل قرآن کریم کی وہ آیت کریمہ ہے جس کا معنی یہ ہے کہ "طلاق والی عورتیں خود بھی اپنے گھر سے نہ نکلیں"۔ یہ آیت کریمہ مطلقہ کے گھر سے نہ نکلنے پر نص صریح ہے اور قطعی الدلالت ہے۔ بیوہ عورت کے لیے قرآن کریم میں ایسی کوئی نص صریح مذکور نہیں ہے۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ بیوہ کا نان ونفقہ اس کے شوہر کے ورثاء پر لازم نہیں ہوتا اس لئے اسے اپنے اخراجات کی خاطر باہر نکلنے کی اجازت ہونی چاہیے اور اخراجات کے لئے محنت ومزدوری کا تعلق دن کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے دن میں بیوہ کے لئے گھر سے نکلنے کی اجازت ہے۔ بخلاف مطلقہ کے کہ اس کا نان ونفقہ چونکہ خاوند کے ذمہ ازروئے شرع لازم ہے اس لئے اسے اخراجات کی خاطر گھر سے نکلنے کی ضرورت باقی نہ رہی۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ اس کی مکمل وضاحت بیان فرماتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

وفرقوا بينهما لان المطلقة في قولهم لها النفقة والسكنى في عدتها على زوجها الذى طلقها فذالك يغنيها عن الخروج من بيتها والمتوفى عنها زوجها لا نفقة فلها ان تخرج في بياض نهارها تبتغي من فضل ربها.

(طحاوی شریف ج ۳ ص ۷۴ باب المتوفی عنہا زوجہا مطبوعہ بیروت طبع جدید)

فقہاء کرام اور محدثین عظام نے مطلقہ اور بیوہ کے درمیان اپنے اس قول میں فرق بیان فرمایا کہ مطلقہ کے لئے اس کی عدت کے دوران نفقہ اور رہائش کا انتظام کرنا اس کے اس خاوند کی ذمہ داری ہے، جس نے اسے طلاق دی اسی لئے وہ اپنے گھر سے نکلنے کے لئے کوئی مجبوری نہیں رکھتی اور بیوہ کا چونکہ نفقہ کسی کے ذمہ نہیں لہٰذا اسے دن کے اجالے میں نکلنا جائز ہے تاکہ وہ اپنے رب کا فضل (روزی وغیرہ ضروریات زندگی) تلاش کرے۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ استدلالوں کا اصل اور ماخذ مندرجہ ذیل روایت ہے:

عن مسروق عن عبد الله بن مسعود ان رجلا جاء ه فقال انى طلقت امراتى ثلاثا وهى تريد ان تخرج قال احبسها قال لا استطيع فقال فقيد ها فقال لا استطيع ان لها اخوة غليظة رقابهم قال

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے جناب مسروق بیان کرتے ہیں کہ ان کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں اور وہ باہر (گھر سے) جانا چاہتی ہے۔ فرمایا: اسے مت جانے دو۔ عرض کی میں اسے روکنے

استعد عليهم الامير.

(بیہقی شریف ج ۷ص ۴۳۱ باب مقام المطلقة فی بیتها)

کی طاقت نہیں رکھتا' فرمایا: اسے باندھ دو' عرض کی اس کی طاقت نہیں رکھتا کیونکہ اس کے بھائی طاقتور ہیں' فرمایا: پھر اپنے امیر کے پاس ان کے خلاف مدد طلب کرو۔

اس روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مطلقہ کو گھر سے نکلنے کی اجازت نہیں ۔یہی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ بیان فرماتے ہیں تو معلوم ہوا کہ مطلقہ کے بارے میں احناف کا مسلک اس حدیث کے مطابق وموافق ہے۔ مسئلہ کی دوسری شق کہ بیوہ کو دن کے وقت گھر سے نکلنے کی اجازت ہے۔اس کا اصل اور ماخذ درج ذیل ہے:

عن جابر انه قال ليس للمتوفى عنها زوجها نفقة حسبها الميراث.

(بیہقی شریف ج ۷ص ۴۳۰ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرمایا کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو گیا۔اس کے لئے نفقہ نہیں صرف وراثت ہی اس کے لئے کافی ہے۔

عن عطاء عن ابن عباس قال لانفقة للمتوفى عنها الحامل وجبت الميراث.... عن جابر بن عبد الله قال ليس للمتوفى عنها زوجها نفقة حسبها الميراث. (مصنف عبدالرزاق ج ۷ص ۳۷۔۳۸ باب النفقة للمتوفی عنها مطبوعہ بیروت)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے جناب عطاء بیان کرتے ہیں ۔آپ نے فرمایا: کہ بیوہ حاملہ کا نفقہ نہیں ہے۔اس کے لئے میراث واجب ہے۔۔۔۔۔حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ بیوہ کے لئے کوئی نفقہ نہیں ہے' اس کے لئے صرف وراثت ہے۔

قارئین کرام! ان روایات سے معلوم ہوا کہ مطلقہ اور بیوہ کے گھر سے نکلنے میں فرق ہے اور اس فرق کا سبب بھی معقول ہے۔ بیوہ کے اخراجات خود اس کے ذمہ ہیں لہٰذا وہ اپنے اور اپنے بچوں کی ضروریات پورا کرنے کے لئے نہ نکلے گی تو یہ سب بھوکے مر جائیں گے لیکن مطلقہ کو چونکہ اخراجات خاوند کی طرف سے ملتے ہیں لہٰذا اسے اب گھر سے نکلنے سے منع کیا گیا ہے۔ یہ منع اس قدر سخت ہے کہ حالت عدت میں مطلقہ کے لئے حج اور عمرہ کے لئے نکلنا بھی درست نہیں۔

عن سعيد بن المسيب ان عمر رد نسوة حاجات اومعتمرات خرجن في عدتهن..... عن حميد الاعرج ان عمر وعثمان رد نسوة حواج و معتمرات حتى اعتدون في بيوتهن..... عن يحيى ابن ابى كثير ان ابن عمر زجر امراة تحج في عدتها.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ص ۱۸۲۔۱۸۳ کتاب الطلاق باب ما قالوا فیہ اذا طلقها وهی فی بیت الخ مطبوعہ دارۃ القرآن کراچی)

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایسی عورتوں کو جو عدت کے دوران حج یا عمرہ کرنے آتیں ، انہیں واپس لوٹا دیتے ۔۔۔۔۔ جناب حمید اعرج سے مروی ہے کہ حضرت عمر وعثمان رضی اللہ عنہما ایسی عورتوں کو واپس کر دیتے جو عدت کے دوران حج یا عمرہ کرنے آتیں۔ فرماتے کہ عدت گزار کر پھر آؤ۔۔۔۔۔ جناب یحییٰ ابن کثیر سے روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے ایسی عورت کو خوب ڈانٹ پلائی جس نے دوران عدت حج کیا۔

نوٹ: ائمہ ثلاثہ نے مطلقہ کو دن کے وقت گھر سے نکلنے کی جو اجازت دی اس کا دار ومدار اس حدیث پر ہے جو حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ نے اپنی ہمشیرہ کے بارے میں بیان فرمائی ہے۔اس روایت کا جواب اجمالاً ہم ذکر کر چکے ہیں۔ کچھ اس کی تفصیل پیش خدمت ہے:

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:" ولا يخرجن " مطلقہ عورتیں اپنی عدت کے دوران گھروں سے نہ نکلیں لہٰذا معلوم ہوا کہ

مطلقہ کو گھر سے نکلنے کی اجازت خود اللہ تعالیٰ نے نہیں عطا فرمائی۔

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ نے جو اپنی خالہ کا واقعہ بیان فرمایا۔خود ان سے ہی ایک اور روایت ہے۔جس میں انہوں نے مطلقہ کو گھر سے نکلنے سے منع فرمایا ہے۔امام طحاوی نے اسے ان الفاظ سے ذکر کیا ہے:

حدثنا ابو الزبیر قال سالت جابرا اتعتد المطلقة والمتوفی عنها زوجها ام تخرجان فقال جابر لافقلت اتتربصان حیث ارادتا فقال جابر لا.

(طحاوی شریف ج ۳ ص ۷۹، باب المتوفی عنها زوجها مطبوعہ بیروت)

جناب ابو الزبیر نے ہمیں بتایا کہ میں نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مطلقہ اور بیوہ کے بارے میں پوچھا کہ کیا وہ دونوں گھر سے نکل سکتی ہیں؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔ میں نے پھر پوچھا کہ کیا وہ دونوں جہاں چاہیں جا کر عدت گزار سکتی ہیں؟ فرمایا نہیں۔

قارئین کرام! حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے ہی روایت اپنی سابقہ روایت کے خلاف منقول ہوئی۔اس لئے ان دونوں مختلف روایات کو سامنے رکھ کر ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ آپ کی وہ روایت کہ جس میں مطلقہ کو گھر سے نکلنے کی اجازت مذکور ہے۔وہ قرآن کریم کی مذکورہ آیت کے نزول سے قبل کا واقعہ ہے اور ابھی جو ہم نے روایت بحوالہ امام طحاوی سے نقل کی ہے۔وہ آیت ممانعت کے بعد کا واقعہ ہے لہٰذا آیت کریمہ سے قبل کا حکم خود ان کے نزدیک منسوخ ہو چکا ہے۔اسی مضمون کو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی بیان فرمایا:

فهذا جابر بن عبد الله قدروی ان النبی ﷺ فی اذنه لخالته فی الخروج فی جداد نخلها فی عدتها ماقدذکرنا فی ماتقدم فی هذا الکتب ثم قد قال بخلاف ذالک فهو دلیل علی ثبوت نسخ ذالک عنده.

(طحاوی شریف ج ۳ ص ۳۹، باب المتوفی عنها، مطبوعہ بیروت)

یہی جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ ہیں کہ جنہوں نے حضور ﷺ سے یہ روایت ذکر کی کہ آپ نے ان کی خالہ کو کھجوروں کے توڑنے کی دوران عدت اجازت دے دی تھی۔ جسے ہم ذکر کر چکے ہیں، پھر انہوں نے خود ہی اس کے خلاف قول فرمایا۔لہٰذا ایسا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ پہلا حکم ان کے نزدیک منسوخ ہو چکا تھا۔

مختصر یہ کہ چونکہ بیوہ کے لئے اخراجات پورے کرنے کا جب کوئی ذریعہ نہیں تو اسے اس ضرورت کے تحت دن کے وقت گھر سے نکلنے کی اجازت ملنی چاہیے۔اس کے خلاف مطلقہ کے دوران عدت تمام اخراجات کا ذمہ دار چونکہ خاوند ہے لہٰذا اسے اپنی ضروریات کے لئے باہر جانے کی ضرورت نہیں رہی۔اس لئے بیوہ اور مطلقہ کا حکم الگ الگ ہونا قرآن وحدیث اور از روئے عقل درست ہے اور جس حدیث میں بیوہ کے نکلنے کی ممانعت آئی وہ منسوخ ہے۔فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۴۱- بَابُ الرَّجُلِ يَأْذَنُ لِعَبْدِهٖ فِی التَّزْوِيْجِ هَلْ يَجُوْزُ طَلَاقُ الْمَوْلٰی عَلَيْهِ

مولیٰ جب اپنے غلام کو نکاح کی اجازت دیتا ہے تو کیا وہ طلاق بھی دے سکتا ہے؟ اس کا بیان

۵۴۷- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ اَنَّهٗ كَانَ يَقُوْلُ مَنْ اَذِنَ لِعَبْدِهٖ فِیْ اَنْ يَّنْكِحَ فَاِنَّهٗ لَا يَجُوْزُ لِاِمْرَاَتِهٖ طَلَاقٌ اِلَّا اَنْ يُّطَلِّقَهَا الْعَبْدُ فَاَمَّا اَنْ يَّاْخُذَ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بتایا۔وہ فرمایا کرتے تھے کہ جس شخص نے اپنے غلام کو شادی کرنے کی اجازت دی تو اس کے لئے یہ جائز نہیں

الرَّجُلُ اَمَةَ غُلَامِهٖ اَوْ اَمَةَ وَلِيْدَتِهٖ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ.

کہ وہ غلام کی بیوی کو طلاق دے۔ اس کو طلاق صرف اس کا خاوند ہی دے سکتا ہے۔ ہاں اگر مولیٰ اپنے غلام کی بیوی لونڈی لے لیتا ہے یا اپنی لونڈی کی لونڈی لے لیتا ہے تو اب اس پر کوئی حرج نہیں ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِىْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ

امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

٥٤٨ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ اَنَّ عَبْدًا لِبَعْضِ ثَقِيْفٍ جَاءَ اِلٰى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَقَالَ اِنَّ سَيِّدِىْ اَنْكَحَنِىْ جَارِيَتَهٗ فُلَانَةَ وَكَانَ عُمَرُ يَعْرِفُ جَارِيَتَهٗ وَهُوَ يَطَاُهَا فَاَرْسَلَ عُمَرُ اِلَى الرَّجُلِ فَقَالَ مَا فَعَلَتْ جَارِيَتُكَ قَالَ هِىَ عِنْدِىْ قَالَ هَلْ تَطَاُهَا فَاَشَارَ اِلَيْهِ بَعْضُ مَنْ كَانَ عِنْدَ عُمَرَ فَقَالَ لَا فَقَالَ عُمَرُ اَمَا وَاللّٰهِ لَوِ اعْتَرَفْتَ لَجَعَلْتُكَ نَكَالًا.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے خبر دی کہ ایک غلام جو بنی ثقیف کے کسی آدمی کا تھا وہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور اس نے عرض کیا کہ میرے مولیٰ نے اپنی فلاں کنیز کا مجھ سے نکاح کر دیا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کنیز کو جانتے تھے۔ غلام نے کہا کہ نکاح کر دینے کے بعد بھی مولیٰ اس سے ہم بستری کرتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی بھیج کر اسے بلوایا اور پوچھا کہ تمہاری فلاں کنیز کہاں ہے؟ کہنے لگا وہ میرے پاس ہے۔ پوچھا گیا تو اس سے ہم بستری کرتا ہے؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھے لوگوں میں سے کسی نے اشارہ کر دیا تو اس مولیٰ نے کہا نہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: خدا کی قسم! اگر یہ شخص ہم بستری کا اعتراف کر لیتا تو میں اسے ضرور سزا دیتا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ لَا يَنْبَغِىْ اِذَا زَوَّجَ الرَّجُلُ جَارِيَتَهٗ عَبْدَهٗ اَنْ يَطَاَهَا لِاَنَّ الطَّلَاقَ وَالْفُرْقَةَ بِيَدِ الْعَبْدِ اِذَا زَوَّجَهٗ مَوْلَاهُ وَلَيْسَ لِمَوْلَاهُ اَنْ يُفَرِّقَ بَيْنَهُمَا بَعْدَ اَنْ زَوَّجَهَا فَاِنْ وَطِئَهَا يُنَدَّمُ اِلَيْهِ فِىْ ذٰلِكَ فَاِنْ عَادَ اَدَّبَهُ الْاِمَامُ عَلٰى قَدْرِ مَا يَرٰى مِنَ الْحَبْسِ وَالضَّرْبِ وَلَا يَبْلُغُ بِذٰلِكَ اَرْبَعِيْنَ سَوْطًا.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی عمل ہے کہ جب کوئی شخص اپنی لونڈی کا اپنے غلام سے نکاح کر دیتا ہے تو اسے اب اس لونڈی سے وطی نہیں کرنی چاہیے کیونکہ طلاق اور جدائی کا اختیار غلام کو مل چکا ہوتا ہے جبکہ اس کے مولیٰ نے اس کا نکاح کر دیا اور اب مولیٰ کو یہ اختیار نہیں رہا کہ ان دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق کرے اور اگر مولیٰ نکاح کر دینے کے بعد بھی اپنی لونڈی سے مباشرت کرتا ہے تو اسے ندامت دلائی جائے اور اگر پھر بھی باز نہ آئے تو امام اور قاضی اپنی صوابدید کے مطابق اسے پابند کرے۔ چاہے قید کرے یا کوڑے مارے لیکن یہ سزا چالیس کوڑوں سے زیادہ نہیں ہونی چاہیے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی ایک روایت نقل فرمائی جس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک شخص کی شکایت کی گئی کہ وہ اپنی لونڈی کا نکاح کر دینے کے بعد بھی اس سے وطی کرتا ہے۔ آپ نے اس پر سزا دینے کا اظہار فرمایا۔

اس مسئلہ کی مختلف صورتیں ہیں۔ جن کی تفصیل اور احکام درج ذیل ہیں:

(۱) مولیٰ جب اپنی لونڈی کا کسی کے ساتھ نکاح کر دیتا ہے تو اب اس سے وطی کرنا مولیٰ کے لئے جائز نہیں۔ ہاں اس منکوحہ لونڈی سے مولیٰ خدمت کرا سکتا ہے۔

(۲) مولیٰ نے اگر اپنی لونڈی کا اپنے ہی غلام سے عقد کر دیا اور اس غلام کی بھی اپنی لونڈی ہے۔ اس کی صورت یوں بنے گی کہ مولیٰ نے اپنے ایک غلام کو کاروبار کا اذن دے رکھا ہے۔ اس عبد ماذون نے کوئی لونڈی اپنے لئے خرید لی۔ اس خریدی ہوئی غلام کی لونڈی سے غلام کا مولیٰ اگر وطی کرتا ہے تو اس کی گنجائش ہے لیکن غلام کے عقد میں دی گئی اپنی لونڈی سے مولیٰ وطی نہیں کر سکتا۔

(۳) مولیٰ نے جس لونڈی کا نکاح کر دیا۔ اس لونڈی کی اپنی لونڈی بھی ہے تو مولیٰ اپنی لونڈی کی لونڈی کو استعمال کر سکتا ہے۔

(٤) مولیٰ نے اپنی لونڈی کا کسی سے نکاح کر دیا تو اب مولیٰ کو یہ اختیار نہیں کہ وہ لونڈی کو طلاق دے۔ لونڈی کو طلاق دینے کا اختیار صرف اس کے خاوند کو حاصل ہے۔ گویا وطی اور طلاق کا حق صرف اس شخص کے لئے مخصوص ہے جس کی زوجیت میں وہ لونڈی ہے۔

نوٹ: حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے جب شخص مذکور کو بلوایا اور الزام کی تصدیق چاہی تو حاضرین میں سے کسی نے اشارہ کرکے اسے اقرار سے بچالیا۔ یوں وہ سزا سے بھی بچ گیا۔ اس پر اگر کسی کے ذہن میں یہ بات آئے کہ مجرم حقیقی کو اقرار جرم سے باز رکھنا اچھی بات نہیں ہے لہٰذا صحابہ کرام نے ایسا کیوں کیا؟

تو ہم اس بارے میں عرض کرتے ہیں کہ حدود و تعزیرات میں برے عمل پر پردہ ڈالنا اور انکار کرنا اقرار سے افضل ہے کیونکہ وہ شخص دنیا میں ذلت سے بچ جائے گا اور اس پر کوئی شہادت بھی موجود نہیں ہوتی۔ بایں وجہ اللہ تعالیٰ سے اس کے لئے امید مغفرت ہے۔ بعض احادیث میں مذکور ہے کہ قیامت کو ایک آدمی اللہ تعالیٰ کے حضور پیش ہوگا جو نیکیوں سے خالی ہوگا۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا: اس کا نامۂ اعمال دائیں ہاتھ میں دے کر اسے جنت میں داخل کر دو۔ فرشتے عرض کریں گے۔ باری تعالیٰ! اس کا نامۂ اعمال تو برائیوں سے سیاہ ہے؟ ارشاد ہوگا ٹھیک کہتے ہو لیکن اس کا ایک طریقہ اور عمل یہ تھا کہ لوگوں کے عیب دیکھتا تو چشم پوشی کرتا تھا تاکہ وہ ذلیل و رسوا نہ ہو جائیں۔ جب اس نے میرے بندوں کو رسوا نہ کیا تو آج میں بھی اسے رسوا نہ کروں گا۔ معلوم ہوا کہ عیوب کی پردہ پوشی مستحسن ہے اور اللہ تعالیٰ کو بہت پسند ہے کیونکہ وہ خود بھی ستار العیوب ہے۔ کسی کے عیب سے چشم پوشی کرنا تاکہ رسوا نہ ہو جبکہ وہ عیب بھی چھپ چھپا کر کرتا ہو۔ پسندیدہ الٰہی ہے لیکن کسی کے عیب کی اصلاح سے چشم پوشی کرنا کسی طرح بھی پسند نہیں لہٰذا در پردہ اس کی اصلاح کے لئے کوشش کرے۔

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا مذکور شخص کو سزا دینے کا اظہار فرمانا اپنا اجتہاد نہ تھا بلکہ اس کا ثبوت حدیث پاک میں ہے:

عن عکرمة عن ابن عباس اتی النبی ﷺ رجل قال یا رسول اللہ ﷺ سیدی زوجنی امته وھو یرید ان یفرق بینی وبینھا قال فصعد رسول اللہ ﷺ المنبر فقال یا ایھا الناس ما بال احدکم یزوج عبده امته ثم یرید ان یفریق بینھما انما الطلاق لمن اخذ بالساق.

(ابن ماجہ ص ۱۵۲ باب الطلاق العبد مطبوعہ سیلائٹ ٹاؤن سرگودھا)

حضرت عکرمہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے بیان فرمایا کہ ایک شخص سرکار دو عالم ﷺ کی بارگاہ عالیہ میں حاضر ہوا اور عرض کی یا رسول اللہ! میرے مولیٰ نے اپنی ایک لونڈی کا مجھ سے عقد نکاح کر دیا ہے' اب وہ چاہتا ہے کہ میرے اور اس کے درمیان تفریق ڈال دے۔ ابن عباس فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ یہ سن کر منبر پر جلوہ افروز ہوئے اور فرمایا: لوگو! تم میں اس شخص کا کیا حال ہے کہ وہ اپنی لونڈی کا عقد نکاح

اپنے غلام سے کر دیتا ہے اور پھر ان دونوں کے درمیان تفریق اور جدائی کرنا چاہتا ہے؟ دیکھو طلاق کا حق اسے ہے جسے جماع کا حق ہے۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ مولیٰ جب اپنی لونڈی کا کسی سے نکاح کر دیتا ہے تو اس لونڈی کے ساتھ وطی کرنا اور طلاق دینا صرف اس کے خاوند کا حق ہے۔ مولیٰ کو یہ حق حاصل نہیں ہے چونکہ جو کچھ اس حدیث پاک میں مذکور ہے اور جو فیصلہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: وہی مسلک و مشرب احناف کا ہے لہٰذا احناف پر یہ الزام دھرنا قطعاً بے بنیاد اور تعصب پر مبنی ہے کہ احناف کے فقہی مسائل کا قرآن وحدیث سے کوئی تعلق نہیں۔ وہ محض اجتہادی مسائل ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۴۲- بَابُ الْمَرْأَةِ تَخْتَلِعُ مِنْ زَوْجِهَا بِاَكْثَرَ مِمَّا اَعْطَاهَا اَوْ اَقَلَّ

عورت کا اپنے خاوند سے حق مہر سے زیادہ یا کم رقم پر خلع کرنے کا بیان

۵۴۹- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ اَنَّ مَوْلَاةً لِصَفِيَّةَ اِخْتَلَعَتْ مِنْ زَوْجِهَا بِكُلِّ شَيْءٍ لَهَا فَلَمْ يُنْكِرْهُ ابْنُ عُمَرَ.

ہمیں امام مالک نے جناب نافع سے خبر دی کہ سیدہ صفیہ کی آزاد کردہ ایک لونڈی نے اپنے خاوند سے خلع (طلاق طلب) کیا اور کہا کہ جو کچھ میرے پاس ہے وہ لے لو اور مجھے فارغ کر دو۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اس کا انکار نہ فرمایا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ مَا اخْتَلَعَتْ بِهِ الْمَرْأَةُ مِنْ زَوْجِهَا فَهُوَ جَائِزٌ فِي الْقَضَاءِ وَمَا نُحِبُّ لَهُ اَنْ يَاْخُذَ اَكْثَرَ مِمَّا اَعْطَاهَا وَاِنْ جَاءَ النُّشُوْزُ مِنْ قِبَلِهَا فَاَمَّا اِذَا جَاءَ النُّشُوْزُ مِنْ قِبَلِهٖ لَمْ نُحِبَّ لَهٗ اَنْ يَاْخُذَ مِنْهَا قَلِيْلًا وَلَا كَثِيْرًا وَاِنْ اَخَذَ فَهُوَ جَائِزٌ فِي الْقَضَاءِ وَمَكْرُوْهٌ لَهٗ فِيْمَا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ.

امام محمد کہتے ہیں کہ عورت جس قدر مال پر بھی اپنے خاوند سے خلع کرتی ہے تو وہ از روئے قضا جائز ہے اور ہم اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ خاوند اس سے زیادہ لے جو اس نے اسے دیا تھا۔ اگر چہ نافرمانی عورت کی طرف سے ہی کیوں نہ ہو اور اگر نافرمانی مرد کی طرف سے ہو تو ہم پسند نہیں کرتے کہ خاوند قلیل و کثیر کچھ بھی لے اور اگر لے لیتا ہے تو از روئے قضا جائز ہے اور اس مرد اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ناپسندیدہ ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

• روایت مذکورہ میں ''خلع'' کا تذکرہ ہے۔ خلع دراصل طلاق کے مطالبہ اور وہ بھی مال کے عوض کا نام ہے۔ جب میاں بیوی کے درمیان حالات کے ناساز گار ہونے کی وجہ سے نباہ نہ ہو سکتا ہو تو ایسی صورت میں ''خلع'' کا ایک طریقہ شریعت نے جائز قرار دیا ہے۔ خلع کے معاملہ میں چند امور پیش نظر رہنا ضروری ہیں:

(۱) خلع کی عدت کیا ہو گی؟ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس کی عدت صرف ایک حیض ہی کافی ہے لیکن اکثر صحابہ کرام اور فقہاء کرام یہ فرماتے ہیں کہ دوسری مطلقہ کی طرح خلع والی عورت کی عدت بھی تین حیض ہی ہے۔ یہی مسلک امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی ہے۔ اس کی تائید درج ذیل حدیث کرتی ہے:

عبد الرزاق عن اسرائيل عن عبد الاعلى عن محمد بن الحنفية عن علی ابن ابی طالب رضی الله عنه قال عدة المختلعة مثل عدة المطلقة..... عن

جناب محمد بن حنفیہ، حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: خلع والی عورت کی عدت مطلقہ کی عدت کی طرح ہی ہے۔۔۔۔ امام زہری اور قتادہ سے جناب معمر

معمر عن الزهری وقتادة قال ثلاث حیضات قال معمر قال الحسن والناس علیه..... عن ابی سلمی قال عدة المختلعة ثلاث حیض. (مصنف عبدالرزاق ج ٦ ص ٥٠٧ باب عدة المختلعة مطبوعہ بیروت طبع جدید)

بیان کرتے ہیں کہ خلع والی عورت کی عدت تین حیض ہیں۔ امام معمر کہتے ہیں کہ امام حسن نے فرمایا: فقہاء کرام کا یہی مسلک ہے۔۔۔۔۔ جناب ابوسلمٰی کہتے ہیں کہ خلع والی عورت کی عدت تین حیض ہے۔

(۲) امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے خلع والی عورت کی عدت کے بارے میں ان دونوں مذاہب کا ذکر کیا اور جن حضرات کا یہ خیال ہے کہ اس کی عدت ایک حیض ہے ان کا اختلاف دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں کوئی مقام نہیں رکھتا۔ ملاحظہ ہو:

واختلف اهل العلم فی عدة المختلعة وقال اکثر اهل العلم من اصحاب النبی ﷺ وغیر هم ان عدة المختلعة عدة المطلقة وهو قول الثوری واهل کوفة وبه یقول احمد واسحاق وقال بعض اهل العلم من اصحاب النبی ﷺ وغیرهم عدة المختلعة حیضة.

(ترمذی ج ۱ ص ۱۴۲ باب ماجاء فی الخلع مطبوعہ آمین گنج دہلی)

خلع والی عورت کی عدت کے بارے میں اہل علم حضرات نے اختلاف فرمایا ہے۔ اکثر اہل علم کا کہنا ہے جن میں حضور ﷺ کے صحابہ کرام وغیرہ شامل ہیں کہ خلع والی عورت کی عدت مطلقہ کی عدت جیسی ہے۔ یہی قول جناب ثوری، اہل کوفہ، امام محمد اور اسحاق کا ہے اور بعض اہل علم کہتے ہیں کہ جن میں حضور ﷺ کے صحابہ کرام شامل ہیں کہ خلع والی عورت کی عدت صرف ایک حیض ہے۔

خُلع کے متعلق چند امور

خلع سے جو طلاق واقع ہوتی ہے وہ طلاق بائنہ ہے جس کا ثبوت کتب احادیث میں موجود ہے لیکن کچھ لوگ اس سے واقع ہونے والی طلاق کو ''طلاق رجعی'' قرار دیتے ہیں۔ اس جگہ ایک قاعدہ ذکر کیا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ جو طلاق معاوضہ کی صورت میں دی جاتی ہے وہ ''بائنہ'' ہی ہوتی ہے۔

عن حماد عن ابراهیم کل طلاق اخذ علیه جعل فهو بائن لایملک الرجعة قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابی حنیفة رحمة الله علیه.

(کتاب الآثار ص ۱۰۶ باب الخلع مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

جناب حماد جناب ابراہیم سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: ہر وہ طلاق جس کا کچھ معاوضہ لیا جائے وہ بائنہ ہوتی ہے اور اس میں رجوع کا اختیار نہیں رہتا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

قال عبد الله ابن عمر عدتها عدة المطلقة اذا الخلع طلاق بعوض (مالک انه بلغه ان سعید بن المسیب وسلیمان بن یسار وابن شهاب کانوا یقولون عدة المختلعة مثل عدة المطلقة ثلاثة قروء) ان لم تکن حاملة اوانسة قال مالک فی المفتدیة انها لا ترجع الی زوجها الا بنکاح جدید لان طلاق الخلع بائن.

(زرقانی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۱۸۵ باب طلاق المختلعہ)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ خلع والی عورت کی عدت مطلقہ کی عدت جیسی ہے کیونکہ خلع ایسی طلاق ہے جو مالی عوض میں دی گئی ہے۔ امام مالک بیان کرتے ہیں کہ حضرت سعید بن مسیب، سلیمان بن یسار اور ابن شہاب کہا کرتے تھے کہ خلع والی عورت کی عدت مطلقہ کی مانند ہے یعنی تین حیض۔ یہ اس وقت کہ وہ حاملہ یا ناامیدی کی عمر تک نہ پہنچی ہو۔ امام مالک نے فرمایا کہ فدیہ (معاوضۃ) دے کر طلاق لینے والی اپنے خاوند کے پاس دوبارہ اس وقت تک نہیں آسکتی۔ جب تک وہ نکاح جدید نہ کرے کیونکہ خلع کی طلاق ''بائنہ'' ہوتی ہے۔

(۳) خُلع میں فتویٰ اسی بات پر ہے کہ مرد اور عورت جس قدر مال پر اتفاق کر لیں وہ جائز ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس بارے میں فرماتے ہیں کہ خُلع کا سبب یعنی ناراضگی اور حقوق کی عدم ادائیگی وغیرہ اگر عورت کی طرف سے ہو۔ اس صورت میں مرد کے لئے بہتر یہ ہے کہ عورت سے اتنی ہی رقم لے، جس قدر اس کا حق مہر مقرر کیا گیا تھا۔ اس سے زیادہ لینا مکروہ اور ناپسندیدہ بات ہے لیکن از روئے قضاء فیصلہ یہی ہوگا کہ جو طے ہو گیا وہی دینا پڑے گا۔ صرف اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ ناپسندیدہ ہے اور اگر زیادتی وغیرہ عورت کی بجائے مرد کی طرف سے ہو تو پھر مرد کے لئے کچھ بھی لینا ناپسندیدہ امر ہے اور یہ بھی از روئے قضاء درست اور عنداللہ ناپسندیدہ ہوگا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ان مسائل کا اصل اور آخذ حدیث پاک ہے۔ ملاحظہ ہو:

عن عطاء عن ابن عباس ان رجلا خاصم امراته الى النبی ﷺ فقال النبی ﷺ تردین الیه مااخذت منه قالت نعم وزیادة قال النبی ﷺ اما الزیادة فلا.

(احکام القرآن ج ۱ ص ۳۹۴ زیر آیت وان خفتم ان لایقیما حدود اللہ الایۃ)

جناب عطاء حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کا جھگڑا رسول اللہ ﷺ کی بارگاہ عالیہ میں عرض کیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اے عورت! تو نے جو کچھ اس سے لیا ہے کیا وہ واپس کر دے گی؟ عرض کرنے لگی جی بلکہ اور زیادہ دیتی ہوں۔ حضور ﷺ نے فرمایا: زیادہ نہیں۔

عبد الرزاق عن ابن جریج قال قال لی عطاء اتت امراة نبی الله ﷺ فقالت انی ابغض زوجی واحب فراقه قال فتردی الیه حدیقته التی اصدقک وکان اصدقها حدیقة قالت نعم وزیادة من مالی فقال النبی ﷺ اما زیادة من مالک فلا ولکن الحدیقة فقالت نعم فقضی بذالک النبی ﷺ علی الرجل فاخبر بقضاء النبی ﷺ فقال قد قبلت قضاء النبی ﷺ.

(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۵۰۲ باب المفتدیہ بزیادۃ علی صداقھا مطبوعہ بیروت طبع جدید)

جناب ابن جریج بیان کرتے ہیں کہ مجھے حضرت عطاء نے یہ واقعہ سنایا کہ ایک عورت حضور ﷺ کی بارگاہ میں آئی اور کہنے لگی میں اپنے خاوند سے سخت ناراض ہوں اور اس سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہتی ہوں۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: کہ پھر اپنے خاوند کو وہ باغ واپس کر دو جو اس نے حق مہر میں تجھے دیا تھا۔ اس شخص نے واقعتاً ایک باغ اپنی بیوی کو حق مہر کے طور پر دیا تھا۔ کہنے لگی جی! واپس کر دیتی ہوں اور اس کے ساتھ کچھ مزید مال بھی دینے کو تیار ہوں۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: باغ سے زائد مال تو نہیں لیکن باغ ضرور واپس کر دو۔ اس عورت نے عرض کیا جی مجھے منظور ہے۔ حضور ﷺ نے اس مرد کے بارے میں جدائی کا فیصلہ فرما دیا۔ اسے جب اس فیصلہ کی اطلاع ملی تو کہنے لگا میں نے سرکار دو عالم ﷺ کا فیصلہ قبول کیا۔

ان دونوں روایات سے معلوم ہوا کہ اگر نافرمانی اور تفریق کا مطالبہ عورت کی طرف سے ہو تو مرد کے لئے دیئے گئے حق مہر سے زائد لینا ناپسندیدہ ہے۔

(٤) خُلع کے لئے حاکم کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

عن علی وعمر وعثمان وابن عمر وشریح و طاؤس والزهری فی اخرین ان الخلع جائز دون السلطان وروی سعید عن قتادة قال کان زیاد اول

حضرت علی، عمر، عثمان، ابن عمر، شریح، طاؤس اور زہری فرماتے ہیں کہ خُلع حاکم وقت کے بغیر بھی جائز ہے۔ جناب سعید نے حضرت قتادہ سے بیان کیا کہ زیادہ وہ پہلا شخص ہے کہ جس نے

من ردالخلع دون السلطان ولا خلاف بین فقھاء الامصار فی جوازه دون السلطان و کتاب الله یوجب جوازه وھو قوله تعالی ولا جناح علیھما فیما افتدت به.

حاکم کے بغیر خلع کو رد کیا۔ ہر دور کے فقہاء کرام حاکم کے بغیر خلع کے وقوع پر متفق ہیں اور اللہ تعالیٰ کی کتاب بھی اس کے جواز کو لازم کرتی ہے وہ یہ آیت کریمہ ہے ولا جناح علیھما فیما افتدت به ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں جبکہ عورت مرد کو فدیہ دے۔

(احکام القرآن ج ۱ ص ۳۹۵ زیر آیت فلا جناح)

لہٰذا قرآن کریم کی نص اور احادیث و آثار سے معلوم ہوا کہ خلع کے لئے حاکم کا ہونا ضروری نہیں۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۴۳- بَابُ الْخُلْعِ کَمْ یَکُوْنُ مِنَ الطَّلَاقِ

خلع میں کس قدر طلاقیں ہوسکتی ہیں؟

۵۵۰- اَخْبَرَنَا مَالِکٌ اَخْبَرَنَا ھِشَامُ بْنُ عُرْوَۃَ عَنْ اَبِیْہِ عَنْ جُمْھَانَ مَوْلَی الْاَسْلَمِیِّیْنَ عَنْ اُمِّ بَکْرِنِ الْاَسْلَمِیَّۃِ اَنَّھَا اخْتَلَعَتْ مِنْ زَوْجِھَا عَبْدِ اللّٰہِ ابْنِ اُسَیْدٍ ثُمَّ اَتَیَا عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فِیْ ذٰلِکَ فَقَالَ ھِیَ تَطْلِیْقَۃٌ اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ سَمَّتْ شَیْئًا فَھُوَ عَلٰی مَا سَمَّتْ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی ہمیں ہشام بن عروہ نے اپنے باپ سے وہ اسلمی لوگوں کے ایک مولیٰ جمہان سے بیان کرتے ہیں اور ام بکر اسلمی سے بیان کرتا ہے کہ ام بکر اسلمی نے اپنے خاوند سے خلع کیا۔ عبداللہ بن اسید نے کہا کہ پھر وہ دونوں میاں بیوی حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور اسی واقعہ کی خاطر آئے۔ آپ نے فرمایا کہ خلع طلاق ہے۔ ہاں اگر اس میں جو مال مقرر کیا گیا وہ طلاق اس مال پر ہوگی۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِھٰذَا نَاْخُذُ اَلْخُلْعُ تَطْلِیْقَۃٌ بَائِنَۃٌ اِلَّا اَنْ یَکُوْنَ سَمّٰی ثَلَاثًا اَوْنَوَاھَا فَیَکُوْنُ ثَلَاثًا.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہ عمل ہے کہ خلع طلاق بائنہ ہے اور اگر تین کی نیت کرے یا تین کا نام لے تو پھر خلع تین طلاقیں بن جائے گا۔

''خلع'' کے بارے میں احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے۔ وہ یہ کہ احناف کے نزدیک خلع ''طلاق بائنہ'' ہے اور شوافع اس کو ''فسخ نکاح'' کہتے ہیں لہٰذا ہم احناف کے نزدیک خلع کے بعد طلاق واقع ہو سکتی ہے۔ جس طرح طلاق بائنہ کے بعد طلاق ہوسکتی ہے لیکن شافعی المذہب حضرات چونکہ اسے ''فسخ عقد'' کہتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک جب نکاح ختم ہوگیا تو اب طلاق کا محل نہ رہا۔ اس اختلاف کی تفصیل امام سرخسی نے درج ذیل بیان فرمائی ہے:

ہمارے نزدیک خلع طلاق بائنہ ہے اور امام شافعی کے قول کے مطابق یہ ''فسخ نکاح'' ہے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ اس کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں۔ امام شافعی سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ انہوں نے تمام صحابہ کرام کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''الطلاق مرتان طلاقیں دو ہیں''۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے خلع کا ذکر فرمایا: فان طلقھا فلا تحل له الایة گویا الطلاق مرتان اور فان طلقھا کے دوران جو مسئلہ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا اس کا ان دونوں سے کوئی تعلق نہ ہونے کی بنا پر وہ ''معترضہ'' ہوا۔ اس طرح مفہوم یہ بنا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے چکا ہے۔ اب تیسری طلاق دینا چاہتا ہے تو تیسری طلاق دینے کے بعد وہ عورت حلالہ کے بغیر اس کے لئے جائز نہ ہوگی۔ بخلاف خلع کے کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے خلع کرلیا۔ اب اسے طلاق دینے کی کوئی گنجائش نہ رہی۔ اگر دے گا بھی تو محل نہ ہونے کی وجہ سے طلاق واقع

نہ ہوگی کیونکہ خلع سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے اور نکاح فسخ ہونے کے بعد طلاق نہیں ہوتی۔ ہم احناف کے نزدیک اپنے مسلک کی تائید میں وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عمر اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہم سے موقوفاً اور مرفوعاً مروی ہے۔ وہ یہ کہ سرکار دوعالم ﷺ نے فرمایا: "الخلع تطليقة بائنة خلع، طلاق بائنہ ہے"۔ اس اختلاف کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر کسی شخص نے پہلے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دی تھیں پھر خلع کیا تو وہ عورت اس پر مغلظہ ہو جائے گی' وہ اس سے نکاح نہیں کر سکے گا۔ الا یہ کہ وہ کسی دوسری جگہ شادی کر کے فارغ ہو کر اس کے پاس آنا چاہے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک صورت مذکورہ میں خاوند حلالہ کے بغیر نکاح کرنا چاہے تو کر سکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک خلع فسخ نکاح ہے اور فسخ نکاح سے طلاق نہ ہوئی' جس کی وجہ سے وہ مغلظہ نہ ہوئی۔

(المبسوط ج ٦ ص ١٧١-١٧٢ باب الخلع مطبوعہ بیروت لبنان)

نوٹ: لفظ "خلع" الفاظ کنایہ میں سے ہے اس لئے اسے بولنے والے کی مراد معلوم کرنا پڑے گی جو قائل کی مراد ہوگی وہی معتبر ہو گی۔ جیسا کہ "المبسوط" میں مذکورہ جگہ یہ الفاظ تحریر ہیں:

لانه بمنزلة الفاظ الكناية وقد بين ان نية الثلاث تسع هناک و کذالک فی الخلع.

کیونکہ لفظ خلع الفاظ کنایہ کی طرح ہے اور یہ بیان ہو چکا ہے کہ ان الفاظ میں تین طلاقوں کی نیت کرنے کی گنجائش ہوتی ہے لہٰذا خلع میں بھی یہ گنجائش ہے۔

اسی بات کو امام محمد نے مؤطا کی مذکورہ روایت میں حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے بیان فرمایا: کہ ایک طلاق ہے اور اگر کوئی شخص یہ لفظ بول کر دو یا تین طلاقوں کی نیت کرتا ہے وہ اتنی ہی واقع ہو جائیں گی۔ اس کی وضاحت ہم کر چکے ہیں۔

٢٤٤ - بَابُ الرَّجُلِ يَقُوْلُ اِذَا نَكَحْتُ فُلَانَةً فَهِيَ طَالِقٌ

طلاق کو نکاح کے ساتھ معلق کرنے کا بیان

٥٥١ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا مُجَبَّرٌ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ اَنَّهُ كَانَ يَقُوْلُ اِذَا قَالَ الرَّجُلُ اِذَا نَكَحْتُ فُلَانَةً فَهِيَ طَالِقٌ. فَهِيَ كَذَالِكَ اِذَا نَكَحَهَا. وَاِنْ كَانَ طَلَّقَهَا وَاحِدَةً اَوِ اثْنَتَيْنِ اَوْ ثَلَاثًا فَهُوَ كَمَا قَالَ قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں مجبر نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بتایا وہ فرمایا کرتے تھے کہ جب کوئی شخص یوں کہتا ہے کہ میں جب فلاں عورت سے نکاح کروں وہ طلاق والی ہے تو وہ واقعی مطلقہ ہو جائے گی جب وہ اس سے نکاح کرے گا اور اگر اس نے اس عورت کو ایک طلاق یا دو یا تین طلاقیں (معلق کر کے) دیں تو وہ جیسے کہے گا ویسی ہی طلاق ہوگی۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا بھی یہی مسلک ہے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔

٥٥٢ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سُلَيْمٍ الزُّرَقِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ اَنَّ رَجُلًا سَاَلَ عُمَرَ ابْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فَقَالَ اِنِّيْ قُلْتُ اِنْ تَزَوَّجْتُ فُلَانَةً فَهِيَ عَلَيَّ كَظَهْرِ اُمِّيْ قَالَ اَنْ تَزَوَّجْتَهَا فَلَا تَقْرَبْهَا حَتّٰى تُكَفِّرَ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ سعید بن عمرو بن سلیم زرقی نے قاسم بن محمد سے بتایا کہ ایک شخص نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ میں نے یوں کہہ رکھا ہے کہ اگر میں فلاں عورت سے شادی کروں تو وہ مجھ پر یوں ہے جیسے کہ میری والدہ کی پشت ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر تو اس سے شادی کر لے تو اس کے قریب مت جانا جب تک کہ تو کفارہ ادا نہ

کرے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَةَ یَکُوْنُ مُظَاهِرًا مِّنْهَا اِذَا تَزَوَّجَهَا وَلَا یَقْرَبُهَا حَتّٰی یَکْفُرَ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے۔ وہ شخص ظہار کرنے والا ہو جائے گا اس لئے وہ اس عورت کے قریب نہ جائے جب تک ظہار کا کفارہ ادا نہ کر لے۔

باب میں مسئلہ یہ ذکر ہوا کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کی طلاق یوں کے ساتھ نکاح کرنے کے ساتھ مشروط کرتا ہے تو شرط پائی جانے کی صورت میں طلاق ہو جائے گی۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے جس کی بنیاد ایک حدیث پاک ہے وہ یہ کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا طلاق الا بعد النكاح ولا عتق قبل الملك یعنی طلاق صرف نکاح کے بعد ہے اور ملکیت سے قبل غلام یا لونڈی کو آزاد کرنا نہیں" (مصنف ابن ابی شیبہ ج۵ ص۱۰۲) لہٰذا آپ ﷺ کے ارشاد کے پیش نظر نکاح سے قبل طلاق اور ملک سے قبل عتاق لغو ہے کیونکہ ابھی عورت نکاح میں آئی ہی نہیں تو اس کو طلاق دینے کا معاملہ ہی غلط ہے لیکن احناف کے نزدیک طلاق اور عتاق کو اگر ملک کی طرف مضاف اور منسوب کیا جائے تو ایسا کرنا درست ہے لہٰذا جب ملکیت آئے گی تو طلاق وعتاق واقع ہو جائیں گے۔

طلاق وعتاق کو مِلک کی طرف منسوب کرنا درست ہے اور مِلک آجانے کے وقت یہ واقع ہو جائیں گے

عن حنظلة قال سئل القاسم و سالم عن رجل قال یوما اتزوج فلانة فهی طالق قال هی کما قال. . ...عبد الله بن عمر قال سالت القاسم عن رجل قال یوما اتزوج فلانة فهی طالق قال طالق..... وسئل عمر یوما اتزوج فلانة فهی علی کظهر امی قال لا تزوجها حتی یکفر..... عن سوید بن نجیح الکندی قال سالت الشعبی عن رجل قال ان تزوجت فلانة فهی طالق قال الشعبی هو کما قال.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج۵ ص۱۹۔۲۰ 'من کان یوقعه علیه فیلزمه الطلاق اذا وقت' مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

حنظلہ بیان کرتے ہیں کہ قاسم اور سالم سے ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو کہتا ہے کہ جس دن میں فلاں عورت سے شادی کروں وہ طلاق والی ہے۔ انہوں نے فرمایا وہ واقعی طلاق والی ہو جائے گی جیسا کہ اس نے کہا ویسا ہی ہوگا۔۔۔۔۔ عبداللہ بن عمر کہتے ہیں کہ میں نے قاسم سے ایک شخص کے بارے میں دریافت کیا کہ وہ کہتا ہے کہ جس دن میں فلاں عورت سے شادی کروں وہ طلاق والی ہے۔ فرمایا: وہ اس دن طلاق والی ہو جائے گی۔ حضرت عمر سے پوچھا گیا کہ کوئی کہتا ہے کہ جس دن میں فلاں عورت سے شادی کروں، وہ مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے۔ فرمایا کہ پہلے کفارہ ادا کرے پھر اس سے شادی کرے۔۔۔ سوید بن نجیح کندی بیان کرتے ہیں کہ میں نے شعبی سے پوچھا کہ ایک شخص کہتا ہے کہ اگر میں فلاں عورت سے شادی کروں تو وہ طلاق والی ہے یا جس دن میں فلاں عورت سے شادی کروں وہ طلاق والی ہے تو شعبی نے جواب دیا جیسا اس نے کہا ویسا ہی ہوگا۔

عن ابی سلمة بن عبد الرحمن ان رجلا اتی عمر ابن الخطاب قال کل امراة اتزوجها فهی طالق

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ میں نے یوں کہا

ثلاثا فقال له عمر فهو کما قلت..... عبد الرزاق عن معمر عن الزهری فی رجل قال کل امراة اتزوجها فهی طالق کل امة اشتریها حرة قال فهو کما قال..... قال معمر فقلت اولیس قد جاء عن بعضهم انه قال لا طلاق قبل النکاح ولا عتاق الا بعد الملک قال انما ذالک ان یقول الرجل امراة فلان طالق و عبد فلان حر.

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۴۲۱ باب الطلاق قبل النکاح مطبوعہ مکتبہ اسلامی بیروت)

ہوا ہے اس کا کیا حکم ہے" ہر وہ عورت جس سے میں شادی کروں وہ تین طلاقوں والی ہے"؟۔ حضرت عمر نے اسے فرمایا: اس کا حکم وہی ہے جیسا کہ تو نے کہا ہے۔۔۔۔۔ جناب زہری کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ ہر وہ عورت جس سے میں شادی کروں وہ طلاق والی ہے اور ہر وہ لونڈی جس کو میں خریدوں وہ آزاد ہے۔ (اس کا کیا حکم ہے ؟) جناب زہری نے فرمایا جیسا کہا ویسا ہی حکم ہے۔۔۔۔۔ معمر کہتے ہیں کہ میں نے کہا کیا کچھ لوگوں سے یہ حکم بھی آیا ہے کہ نکاح سے قبل طلاق نہیں اور ملک کے بغیر آزاد کرنا نہیں ہے۔ انہوں نے کہا اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یوں کہے کہ فلاں آدمی کی بیوی مطلقہ ہے اور فلاں غلام آزاد ہے (یعنی اجنبی غلام یا اجنبی کی بیوی کو آزاد کرے یا طلاق دے)۔

عبد الرزاق عن ابن جریج قال اخبرنی عبد الحمید بن جبیر انه کان عند ابن المسیب اذ جاءه رسول عمرو بن عبد العزیز فقال کیف تری فی رجل قال امراتی طالق و کل امراة انکحها فهی طالق فقال ابن المسیب ان کان حنث فامراته طالق واماما لم ینکح فلا طلاق حتی ینکح.

(مصنف عبدالرزاق ص ۴۱۸ باب الطلاق قبل النکاح)

عبدالرزاق نے ابن جریج سے روایت کی اس نے کہا مجھے عبدالحمید بن جبیر نے بتایا کہ میں حضرت ابن المسیب کے پاس بیٹھا تھا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کا ایک ایلچی آیا اور عرض کرنے لگا۔ ایسے شخص کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں جس نے یہ کہہ رکھا ہے میری بیوی کو طلاق اور ہر اس عورت کو طلاق کہ جس سے میں نکاح کروں حضرت ابن المسیب نے فرمایا: اگر وہ حانث ہو گیا تو اس کی بیوی کو طلاق ہو گئی ہے اور اگر اس نے کسی عورت سے ابھی نکاح نہیں کیا تو تب تک طلاق نہ ہوگی جب تک نکاح نہ کرے گا۔

جلیل القدر صحابہ کرام اور تابعین عظام مثلاً عمر بن خطاب، عبداللہ بن عمر، سعید بن المسیب، سالم، امام شعبی، زہری اور قاسم وغیرہ کا یہی مسلک و مشرب ہے کہ طلاق اور عتاق کی اضافت اگر ملک کی طرف کی جائے تو یہ درست ہے اور ملک کے پائے جانے کے وقت طلاق بھی اور اعتاق بھی واقع ہو جائیں گے۔ جناب سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے منقول آخری اثر میں لفظ "حنث" اسی ملک نکاح کی طرف رہنمائی کرتا ہے مقصد یہ ہے کہ اگر چہ بوقت تعلیق یا بوقت گفتگو ملک موجود نہیں لیکن جونہی ملک آئے گی تو اس کے ساتھ معلق بات واقع ہو جائے گی۔ ان آثار کے بارے میں اگر کوئی یہ کہے کہ ان میں ملک کے ساتھ منسوب یا معلق کرنے کا کوئی ذکر نہیں لہٰذا یہ قید اپنی طرف سے لگائی گئی ہے۔ اس کا جواب ایک تو یہی ہے کہ حضرت سعید بن میتب کی روایت میں "حنث" مراد ملک نکاح بھی ہے اور دوسرا جواب یہ کہ ہم ایک ایسا اثر ذکر کر دیتے ہیں جس میں ملک کے ساتھ معلق کا بھی ذکر ہے۔ ملاحظہ ہو:

وفی الاستذکار قیل لابن شهاب الیس قد جاء لا طلاق قبل النکاح ولا عتق قبل الملک قال انما ذالک اذا قال فلانة طالق لا یقول ان تزوجها.

(جوہر النقی ذیل بیہقی ج ۷ ص ۳۱۸ مطبوعہ حیدر آباد دکن باب

استذکار میں ہے کہ جناب ابن شہاب کو کہا گیا کیا ایسا نہیں ہے کہ طلاق نکاح سے پہلے نہیں ہوتی اور آزادی ملک سے قبل نہیں ہوتی ؟ فرمایا اس کی صورت یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہتا ہے فلاں عورت کو طلاق ہے۔ یہ نہ کہے کہ اگر میں فلاں عورت سے شادی

(لیختلعہ لا یلحقھا الطلاق) کروں ۔ الخ

مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کسی بیگانی عورت کو یا بیگانے غلام کو کہتا ہے کہ تجھے طلاق ہے یا تو آزاد ہے ۔ اس صورت میں نہ بیگانی عورت کو طلاق ہوگی اور نہ ہی بیگانہ غلام آزاد ہوگا کیونکہ طلاق اور آزادی کا تعلق ملک سے ہے ۔ یہاں بیگانی عورت کو کہنے والا نہ مالک (ملک بضعہ) ہے اور نہ ہی غلام کے رقبہ کا مالک ہے اور اگر اس نے طلاق یا آزادی کو ملک بضعہ یا ملک رقبہ کی طرف مضاف کر کے کہا کہ اگر میں فلاں عورت سے شادی کروں ۔ یعنی اس کی ملک بضعہ کا مالک بن جاؤ تو اس کو طلاق ہے تو یہ طلاق ہو جائے گی ۔ یونہی اگر یہ کہا کہ فلاں غلام کو اگر میں خریدوں، یعنی اس کی ملک رقبہ کا مالک بن جاؤ تو وہ آزاد ہے تو خریدنے کے ساتھ ہی وہ غلام آزاد ہو جائے گا ۔

یہی فتویٰ جناب مکحول اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کا ہے ۔ ان کے اصحاب کا بھی یہی مسلک ہے ۔ عثمان لیثی ، اوزاعی اور ثوری سے بھی یہی منقول ہے ۔ ''موطا امام مالک'' میں روایت ہے کہ حضرت عمر، ابن عمر، عبداللہ بن مسعود، سالم بن عبداللہ، قاسم بن محمد، سلیمان بن یسار اور ابن شہاب زہری فرماتے تھے: کہ جب کوئی شخص یہ قسم اٹھاتا ہے کہ میں اپنی ہونے والی بیوی کو طلاق دینے کی قسم اٹھاتا ہوں ۔ اس کے بعد وہ حانث ہو گیا تو اس کے لئے وہ طلاق لازم ہو جائے گی ، جب اس عورت سے وہ نکاح کرے گا اور تمام محدثین کا متفق علیہ ہے کہ نذر کی صحت کا تعلق ملک کے ساتھ ہے ۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے کہیں سے ایک ہزار روپیہ عطا فرمایا تو اس میں سے ایک سو روپیہ میں صدقہ کروں گا اور یہ بات وہ قسمیہ کہتا ہے ۔ ایک اور روایت یہ بھی ہے کہ نذر ماننے والے نے جب نذر کی اضافت ملک کی طرف کی ۔ اگر ہر نذر ماننے وقت وہ چیز اس کی ملک میں نہ تھی ۔ مثلاً اپنی لونڈی سے کہتا ہے کہ اگر تو بچہ جنے تو وہ آزاد ہے ۔ اس صورت میں اگر اس لونڈی نے بچہ جنا، تو وہ آزاد ہو جائے گا ۔ اگرچہ بوقت نذر وہ اس بچہ کا مالک نہ تھا ۔ اسی طرح جس شخص نے طلاق یا آزادی کو ملک کی طرف مضاف کیا ۔ یہ درست ہے اور ملک آنے پر اس کا وقوع ہوگا ۔ گو بوقت کلام وہ مالک نہیں ہے ۔ امام طحاوی نے ''مشکل الحدیث'' میں لکھا کہ حضور ﷺ نے عمر بن خطاب کو فرمایا کہ درختوں کے تنے اپنے پاس رکھ لے اور ان کے پھل صدقہ کر دے ۔ اس روایت نے اس بات پر دلالت کی ہے کہ یہ عقد جائز ہوا حالانکہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اس وقت ان درختوں کے پھلوں کے مالک نہ تھے بلکہ پھل بعد میں لگے اور اتارنے پر ملک میں آئے اور تمام فقہاء کرام نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے تیسرے حصے مال کی وصیت کرتا ہے تو اس تیسرے حصے کا اعتبار وصیت کے وقت موجود مال پر نہ ہوگا بلکہ شخص مذکور کے انتقال کے وقت تیسرے حصے مال کا اعتبار ہوگا ۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''تم میں سے کوئی وہ بھی ہے ، جو کہتا ہے کہ اے اللہ! میں تجھ سے عہد کرتا ہوں کہ اگر تو نے مجھے مال عطا فرمایا تو میں اس میں سے صدقہ کروں گا'' ۔ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد اور بندے کا یہ عہد مسئلہ زیر بحث کی مثال اور نظیر بن سکتا ہے ۔ وہ یہ کہ ایک شخص کہتا ہے کہ اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں یا فلاں غلام کو خریدوں تو اس عورت کو طلاق ہے یا وہ غلام آزاد ہے ۔

(جوہر النقی برحاشیہ بیہقی شریف ج ۷ ص ۳۱۹ باب الطلاق قبل النکاح)

صاحب جوہر النقی علامہ ترکمانی رحمۃ اللہ علیہ نے طلاق اور آزادی کی اضافت ملک کی طرف اس مسئلہ کو قرآن کریم، احادیث نبویہ اور اقوال صحابہ تابعین اور مختلف مثالوں سے ثابت کیا کہ ایسا کرنا درست ہے اور حضور ﷺ کا ارشاد گرامی کہ ''نکاح سے قبل طلاق نہیں اور ملک سے پہلے آزادی نہیں'' کا بھی مفہوم بیان کیا ہے ۔ بہر حال امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جس مسئلہ کو حدیث پاک سے ذکر کر کے اپنا مسلک بنایا، وہ شک و شبہ سے بالاتر ہے کیونکہ اس کی توثیق و تائید بہت سی مثالوں سے ملتی ہے اور اس سلسلہ میں بکثرت آثار موجود ہیں ۔

نوٹ: دوسری روایت میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے ایک مسئلہ جس کو ظہار کہتے ہیں ذکر کیا ہے۔ اس مسئلہ کی باب کے ساتھ مناسبت و موافقت یوں ہے کہ کہنے والے نے طلاق کی طرح ظہار کے الفاظ بھی ایسی عورت کے لئے کہے، جو ابھی اس کے نکاح میں نہیں آئی تھی بلکہ نکاح میں آنے کے ساتھ اس کو معلق کیا لہٰذا بوقت گفتگو دونوں مسئلے ملک کی طرف مضاف ہوئے۔ اگر چہ اس وقت ملک موجود نہ تھی اس لئے جب طلاق کو ملک کی طرف مضاف کیا تو ملک آنے پر طلاق ہو جائے گی اسی طرح ظہار کو بھی جب ملک آنے کے ساتھ معلق کیا تو ملک آنے پر اس کا اثر فوراً ظاہر ہو جائے گا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

٢٤٥- بَابُ الْمَرْاَةِ يُطَلِّقُهَا زَوْجُهَا تَطْلِيْقَةً اَوْ تَطْلِيْقَتَيْنِ فَتَزَوَّجُ زَوْجًا ثُمَّ يَتَزَوَّجُهَا الْاَوَّلُ

ایک یا دو طلاقیں ملنے کے بعد عورت کا کسی دوسرے خاوند سے شادی کرنا اور پھر پہلے سے نکاح کرنے کا بیان

٥٥٣ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ وَسَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ اَنَّهُ اسْتَفْتٰى عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فِيْ رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَاَتَهُ تَطْلِيْقَةً اَوْ تَطْلِيْقَتَيْنِ وَتَرَكَهَا حَتّٰى تَحِلَّ ثُمَّ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَيَمُوْتُ اَوْيُطَلِّقُهَا فَيَتَزَوَّجُهَا زَوْجُهَا الْاَوَّلُ عَلٰى كَمْ هِيَ قَالَ عُمَرُ عَلٰى مَابَقِيَ مِنْ طَلَاقِهَا.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں سلیمان بن یسار اور سعید بن مسیب سے جناب زہری نے خبر دی۔ وہ حضرت ابو ہریرہ سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے پوچھا ایک شخص اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے دیتا ہے اور پھر اسے چھوڑ دیتا ہے۔ (یعنی رجوع نہیں کرتا) وہ اپنی عدت گزار لیتی ہے اور پھر دوسرے شخص سے نکاح کر لیتی ہے پھر دوسرا خاوند فوت ہو جاتا ہے یا اسے طلاق دے دیتا ہے عدت کے بعد یہی عورت پہلے خاوند سے نکاح کر لیتی ہے تو اب یہ عورت کتنی طلاقوں کی حقدار ہے؟ یا اس کا خاوند اسے اب کتنی طلاقیں دے سکتا ہے؟ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جتنی باقی رہ گئی تھیں اتنی دینے کا مالک ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ فَاَمَّا اَبُوْ حَنِيْفَةَ فَقَالَ اِذَا عَادَتْ اِلَى الْاَوَّلِ بَعْدَ مَا دَخَلَ بِهَا الْاٰخَرُ عَادَتْ عَلٰى طَلَاقٍ جَدِيْدٍ ثَلَاثِ تَطْلِيْقَاتٍ مُسْتَقْبَلَاتٍ وَفِيْ اَصْلِ ابْنِ الصَّوَّافِ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ وَابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُمْ.

امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے لیکن امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی عورت دوسرے خاوند سے ہم بستری کر لینے کے بعد فارغ ہو کر پہلے خاوند کے عقد میں آ جاتی ہے تو وہ طلاق جدید کے ساتھ آتی ہے یعنی تین مستقل طلاقوں کی وہ حقدار بن کر آتی ہے۔ ابن صواف کی اصل میں ہے اور یہی قول حضرت ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہم کا ہے۔

کوئی عورت جب اپنے خاوند سے طلاق لے کر عدت گزار لیتی ہے اور پھر کسی اور شخص سے عقد کرنے کے بعد وہاں سے بھی فارغ ہو جاتی ہے اور فراغت کے بعد پھر پہلے خاوند کے ساتھ سلسلۂ زوجیت میں منسلک ہو جائے تو اب اسی عورت کو موجودہ خاوند طلاق دینا چاہے تو اسے کتنی طلاقیں دینے کا اختیار ہے؟ اس کی چند صورتیں بنتی ہیں:

(۱) پہلے خاوند نے تین طلاقیں دے کر فارغ کیا تھا۔

(۲) پہلے خاوند نے ایک طلاق دی تھی۔

(۳) ہر ماہ ایک طلاق دے دیا کرتا تھا۔

(٤) صرف دو طلاقیں بیک وقت دیں یا دو ماہ میں ایک ایک طلاق دی۔

ان مختلف صورتوں میں پہلی صورت میں تمام حضرات کا اتفاق ہے کہ جب مطلقہ عورت پھر پہلے خاوند کے پاس آئے گی تو اب مستقل تین طلاقوں کی حقدار بن کر آئے گی لیکن بقیہ صورتوں میں اختلاف ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر تین سے کم طلاقیں دے کر پہلے خاوند نے فارغ کر دیا پھر حلالہ کے بعد اسی کے پاس واپس آ گئی تو جتنی طلاقیں دے چکا تھا۔ اب وہ ہاتھ سے نکل گئیں اور جو باقی تھیں، وہی دینے کا اختیار رکھتا ہے۔ یہ مسلک حضرت علی المرتضیٰ، حضرت عمر، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابی بن کعب، حضرت عمران بن حصین، حضرت ابو ہریرہ اور امام محمد رضوان اللہ علیہم اجمعین کا ہے۔ دوسرا مسلک یہ ہے کہ پہلا خاوند جتنی طلاقیں دے چکا، وہ ختم ہو گئیں۔ اب عورت نئے اختیارات اور ملکیت لے کر آئی ہے لہٰذا وہ اب تین مستقل طلاقوں کی حقدار ہے۔ یہ مسلک حضرت عبد اللہ بن عباس، حضرت عبد اللہ بن عمر، حضرت عطاء، قاضی شریح، ابراہیم، میمون بن مہران اور امام ابو حنیفہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا ہے۔

قارئین کرام! ایک حنفی ہونے کے ناطے سے ہمیں امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور آپ کے شاگردوں میں سے خاص کر امام محمد اور قاضی ابو یوسف کے درمیان اگر کسی اجتہادی مسئلہ میں اختلاف ہو تو اولیت علی الاطلاق امام صاحب کے قول کی ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر دیگر ائمہ مجتہدین اور امام اعظم کے درمیان کسی مسئلہ میں اختلاف ہو تو ہم اس وقت تک امام ابو حنیفہ کے قول کو نہیں چھوڑتے، جب تک آپ کا اس سے رجوع کرنا ثابت نہ ہو اور اگر کسی مسئلہ کے بارے میں آپ کی طرف سے دلائل بھی مذکور ہوں اور ساتھ ہی ساتھ رجوع ثابت نہ ہو تو ہم احناف ان کے قول پر عمل کرتے ہیں۔ مسئلہ زیر بحث میں چونکہ امام محمد اور امام اعظم کا اختلاف خود امام محمد نے بیان کیا اس لئے ہم امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کی تائید میں کچھ احادیث پیش کرتے ہیں:

محمد قال اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن سعيد بن جبير قال كنت جالسا عند عبد الله ابن عتبة بن مسعود اذ جاءه رجل اعرابى ليساله عن رجل طلق امراته تطليقة او تطليقتين ثم انقضت عدتها فتزوجت زوجا غيره فدخل بها ثم مات عنها اوطلقها ثم انقضت عدتها واراد الاول ان يتزوجها على كم هى عنده قال فقال لى اجبه ثم قال مايقول ابن عباس فيها؟ قال فقلت له يهدم الواحدة والثنتين والثلاث قال سمعت من ابن عمر فيها شيئا قال فقلت لاقال اذا لقيته فاسئله قال فلقيت ابن عمر رضى الله عنهما فسالته عنها فقال فيها مثل قول ابن عباس رضى الله عنهما قال محمد وبهذا كان ياخذ ابو حنيفة رحمة الله عليه واما فى قولنا فهو على ما

امام محمد کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نے جناب حماد سے خبر دی کہ انہیں سعید بن جبیر نے بیان کیا فرمایا کہ میں حضرت عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔ اچانک ایک اعرابی آیا اور پوچھنے لگا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے دیں پھر اس کی عدت ختم ہو گئی اور اس نے کسی اور سے شادی کر لی۔ شادی کے بعد اس نئے خاوند نے اس سے ہم بستری کی پھر اس خاوند کا انتقال ہو جائے یا وہ اس عورت کو طلاق دے دے اور اس انتقال یا طلاق کی عدت بھی اس عورت نے پوری کر لی پھر پہلے خاوند نے اس سے شادی کا ارادہ کیا تو یہ عورت اب اس کے پاس نکاح میں آنے کے بعد کتنی طلاقوں کی حقدار ہو گی؟ عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود نے فرمایا: کہ اے سعید بن جبیر! تم اس کا جواب دو پھر فرمایا کہ حضرت عبد اللہ بن عباس اس بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ جناب سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ وہ (ابن عباس) یہ کہتے ہیں کہ نیا نکاح پہلی

بقى من طلاقها اذا بقى منه شيىء وهو قول عمرو على ابن ابى طالب ومعاذ ابن جبل وابى بن كعب وعمران بن حصين وابى هريرة رضى الله عنهم.

(کتاب الآثار ص ۱۰۰-۱۰۱ باب من طلق ثم تزوجت امرأة الخ مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

ایک طلاق یا دو طلاقیں یا تین طلاقیں سب کو ختم کر دیتا ہے پھر انہوں نے مجھ سے پوچھا کیا تو نے اس بارے میں حضرت عبداللہ بن عمر سے بھی کچھ سن رکھا ہے۔ میں نے عرض کیا نہیں' فرمایا: اچھا جب ان سے ملاقات ہو تو اس بارے میں ضرور دریافت کرنا۔ فرماتے ہیں کہ میری پھر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے ملاقات ہوئی تو میں نے یہ مسئلہ ان سے دریافت کیا تو انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے موافق ہی فرمایا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کا اسی پر عمل ہے لیکن ہمارے قول میں وہ خاوند صرف اتنی ہی طلاقوں کا مالک ہے جو باقی رہ گئی تھیں۔ (یعنی اگر ایک دے چکا تھا تو اب دو دے سکتا ہے اور اگر دو دے چکا تھا تو اب صرف ایک دے سکتا ہے) یہی قول حضرت عمر، علی بن ابی طالب، معاذ بن جبل، ابی بن کعب، عمران بن حصین اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم کا ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب پر دلائل

عن ابن عمر رضى الله عنهما قال اذا طلق الرجل امراته تطليقة او تطليقتين ثم تزوجها رجل اخر ثم تزوجها هو بعد قال تكون على طلاق مستقل..... عن ابن عباس رضى الله عنهما فى الرجل يطلق تطليقتين ثم يتزوجها رجل اخر فيطلقها او يموت عنها فيزوجها الزوج الاول قال فتكون على طلاق جديد ثلاث وروى عن على رضى الله عنه.

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے۔ آپ نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے کر فارغ کر دیتا ہے عدت گزرنے کے بعد پھر اس عورت سے کوئی اور شخص نکاح کر لیتا ہے۔ (اس سے فارغ ہونے کے بعد) پھر وہی پہلا خاوند اس عورت سے شادی کر لیتا ہے تو فرمایا: کہ اب یہ عورت مستقل نئی طلاقوں کی مالک ہو گی۔۔۔۔۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے۔ آپ نے ایسے شخص کے بارے میں فرمایا جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے کر فارغ کر دیا ہو پھر عدت گزرنے کے بعد اس عورت سے کسی اور شخص نے شادی کر لی پھر اس نے بھی اس عورت کو طلاق دے کر فارغ کر دیا یا اس مرد کا انتقال ہو گیا۔ عدت طلاق یا عدت وفات گزرنے کے بعد اس عورت سے پہلا خاوند نکاح کرے تو اب یہ عورت پھر سے تین طلاقوں کی حقدار ہو گی۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بھی ایسے ہی مروی ہے۔

ذكر فيه عن ابن عمر وابن عباس انها تكون على طلاق مستقل قلت وبه قال عطاء وشريح

حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے بھی یہی مذکور ہے کہ یہ عورت پھر سے مستقل تین طلاق کی

وابراهيم وميمون ابن مهران وابو حنيفة وابويوسف و كذا في الاستذكار.
(بیہقی و جوہر النقی برحاشیہ بیہقی شریف ج ۷، ص ۳۶۵ باب ما یھدم الزوج من الطلاق مطبوعہ حیدرآباد دکن)

حقدار ہوگی ۔ میں کہتا ہوں کہ اسی حکم کے قائل جناب عطاء، شریح، ابراہیم، میمون بن مہران، ابو حنیفہ اور ابو یوسف رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی ہیں ۔ استذکار نامی کتاب میں بھی اسی طرح لکھا ہوا ہے۔

عن ابن عباس وابن عمر قالا رضي الله عنهما هي عنده على طلاق جديد..... وكيع عن شعبة عن الحكم عن ابراهيم قال هي عنده على ثلاث..... عن حجاج عن طلحة عن ابراهيم ان اصحاب عبد الله كانوا يقولون يهدم الواحدة والثنتين كما يهدم الثلاث..... حدثنا ابن علية عن داود عن شعبي عن شريح قال على طلاق جديد وعلى نكاح جديد.
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۰۲ من قال ھی عندہ علی طلاق جدید)

حضرت عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم دونوں حضرات نے فرمایا: کہ عورت جب پھر سے پہلے خاوند کے پاس آئے گی تو وہ نئی طلاق کی حقدار ہوکر آئے گی ----- جناب وکیع نے جناب شعبہ سے وہ حکم سے اور وہ ابراہیم سے بیان کرتے ہیں کہ جناب ابراہیم نے فرمایا: وہ اب اس کے پاس تین طلاقوں کی حقدار بن کر آئی ہے----- جناب طلحہ سے جناب حجاج، وہ ابراہیم سے اور جناب ابراہیم، حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب سے بیان کرتے ہیں کہ وہ تمام حضرات کہا کرتے تھے کہ پہلے خاوند کے ساتھ پھر سے پہلی عورت کا نکاح ایک اور دو طلاقوں کو اسی طرح ختم کر دیتا ہے جس طرح تین طلاقوں کو ختم کر دیتا ہے----- ہمیں ابن علیہ نے جناب داؤد سے اور انہیں شعبی نے جناب شریح سے بتایا کہ وہ فرماتے ہیں کہ یہ عورت جدید طلاق اور جدید نکاح سے آئی ہے۔

نوٹ: امرأۃ رفاعہ کے بارے میں تفصیل گزر چکی ہے ۔ تین طلاقوں کے بعد عدت گزرنے پر انہوں نے عبد الرحمٰن بن زبیر سے شادی کی پھر ان کی کمزوری کی شکایت حضور ﷺ سے کی ۔ یہ حدیث امام شافعی رضی اللہ عنہ نے بھی قبول فرمائی اور یہ حدیث مشہور ہے ۔ ایسی حدیث کے ذریعہ قرآن کریم پر زیادتی بالاتفاق جائز ہے ۔ ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث پاک سے دو مسئلے مستنبط فرمائے جو درج ذیل ہیں:

وهذا الحديث مع انه يدل على اشتراط الوطى لعبارة النص فكذا يدل على محلية الزوج الثاني باشارة النص وذالك لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودى الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت حالة الاولى عادالحل وتجدد باستقلاله واذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلاثة مطلقا ففيما كان الحل ناقصا وهو

یہ حدیث پاک عبارۃ النص کے ذریعہ جہاں وطی کی شرط پر دلالت کرتی ہے ۔ اسی طرح اس بات پر اشارۃ النص کے ذریعہ دلالت کرتی ہے کہ زوج ثانی نے پہلے خاوند کے لئے مکمل حلال کر دی ہے ۔ یہ اس طرح کہ حضور ﷺ نے اس عورت کو فرمایا: کہ کیا تو واپس رفاعہ کے پاس جانا چاہتی ہے؟ آپ نے یہ نہ فرمایا کہ کیا تو چاہتی ہے کہ تیری حرمت مکمل ہو جائے؟ اور "عود" پہلی حالت کے پھر سے بحال ہو جانے کا نام ہے اور پہلی حالت میں اس عورت کے لئے حلت ثابت تھی اور جب دوبارہ پہلی حالت لوٹ آئی تو حلت بھی لوٹ آئی اور مستقل طور پر نئی حلت آئی ۔ جب

ما دون الثلاث اولی ان یکون الزوج الثانی متمما للحل الناقص بالطریق الاکمل.

(نور الانوار ص ۲۰ حکم الخاص محلیۃ الزوج الثانی بحدیث العسیلۃ مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی)

اس نص سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہاں بھی حلت پھر سے آجاتی ہے جہاں بالکل ختم ہو چکی تھی یعنی تین طلاقوں کی صورت میں تو وہاں جہاں حل ناقص ہو یعنی تین طلاقوں سے کم طلاقیں دی گئی ہوں وہاں بطریقہ اولی دوسرا خاوند حل ناقص کو مکمل کرنے والا بنے گا۔

حضرت ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ اس میں انہوں نے دو یا تین بڑی اہم باتیں بیان فرمائیں۔ اول یہ کہ حضور ﷺ نے جناب رفاعہ کی بیوی کو واپس لوٹنے کا پوچھا نہ یہ کہ تیری حرمت ختم ہو جائے۔ اگر دوسری بات ہوتی تو مطلب یہ نکلتا کہ پہلے والی حرمت ختم ہو جاتی لیکن حل جدید کا اس حدیث سے استدلال درست نہ رہتا۔ اس لئے جو آپ نے فرمایا اس کا مقصد یہ ہوا کہ عورت جب پہلے خاوند کے پاس آتی ہے تو حل مستقل لے کر آتی ہے۔ گویا زوج ثانی زوج اول کے لئے تجدید حل پیدا کر دے گا۔ دوسری بات جو ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمائی وہ یہ کہ اگر پہلے خاوند نے تین طلاقیں دے کر عورت کو فارغ کر دیا تھا جو طلاقوں میں نہایت سخت اور قوی طریقہ ہے۔ اگر اس سخت طریقہ سے فارغ کرنے کے بعد دوسرا خاوند حل جدید پیدا کر دیتا ہے تو کیا وجہ ہے کہ ناقص اور کمزور طلاق کی صورت میں وہ حل جدید پیدا نہ کر سکے؟ مختصر یہ کہ عورت جب کسی طرح سے مطلقہ ہو کر عدت گزار کر دوسرے خاوند سے نکاح صحیح کے بعد وطی اور پھر فراغت کاملہ کے بعد جب پہلے خاوند کے پاس دوبارہ نکاح کرنے آئے گی تو اب بھی پہلے کی طرح تین طلاقوں کی حقدار ہوگی۔ یہی مسلک امام اعظم رضی اللہ عنہ کا ہے اور عقل و نقل اس کی تائید کرتے ہیں۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۴۶- بَابُ الرَّجُلِ يَجْعَلُ اَمْرَ امْرَأَتِهِ بِيَدِهَا اَوْ غَيْرِهَا

مرد کا اختیار طلاق اپنی بیوی یا کسی اور کے سپرد کر دینے کا بیان

۵۵۴- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا سَعِيْدُ بْنُ سُلَيْمَانَ بْنِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ خَارِجَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ اَنَّهُ كَانَ جَالِسًا عِنْدَهُ فَاَتَاهُ بَعْضُ بَنِىْ اَبِىْ عَتِيْقٍ وَعَيْنَاهُ تَدْمَعَانِ فَقَالَ لَهُ مَا شَاْنُكَ قَالَ مَلَّكْتُ امْرَاَتِىْ اَمْرَهَا بِيَدِهَا فَفَارَقَتْنِىْ فَقَالَ لَهُ مَا حَمَلَكَ عَلٰى ذٰلِكَ فَقَالَ اَلْقَدَرُ قَالَ لَهُ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ اِرْتَجِعْهَا اِنْ شِئْتَ فَاِنَّمَا هِىَ وَاحِدَةٌ وَاَنْتَ اَمْلَكُ بِهَا.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں سعید بن سلیمان بن زید بن ثابت نے خارجہ بن زید سے اور انہوں نے زید بن ثابت سے بتایا کہ وہ ان کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ان کے پاس ایک شخص بنی ابی عتیق قبیلہ سے حاضر ہوا' اس کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے' آپ نے اس سے پوچھا کیا ہوا؟ کہنے لگا میں نے طلاق دینے کا اختیار اپنی بیوی کے سپرد کر دیا تھا تو وہ مجھے (طلاق کا اختیار استعمال کر کے) چھوڑ کر چلی گئی ہے۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے اس سے پوچھا آخر تو نے یہ کیوں کیا تھا؟ کہنے لگا تقدیر ہی ایسی لکھی تھی۔ حضرت زید بن ثابت فرمانے لگے اگر تم رجوع کرنا چاہتے ہو تو کر سکتے ہو؟ کیونکہ طریقہ مذکورہ سے صرف ایک طلاق واقع ہوئی ہے اور تم اس کے مالک ہو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ هٰذَا عِنْدَنَا عَلٰى مَا نَوَى الزَّوْجُ فَاِنْ نَوٰى وَاحِدَةً فَوَاحِدَةٌ بَائِنَةٌ وَهُوَ خَاطِبٌ مِنَ الْخُطَّابِ وَاِنْ نَوٰى ثَلَاثًا فَثَلَاثٌ وَهُوَ

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک صورت مذکورہ کا معاملہ خاوند کی نیت کے اعتبار سے ہے لہٰذا اگر وہ حق طلاق سپرد کرتے وقت ایک طلاق سپرد کرنے کی نیت کرتا ہے تو پھر ایک بائنہ طلاق

قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ وَالْعَآمَّۃِ مِنْ فُقَھَآئِنَا وَقَالَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ وَعَلِیُّ ابْنُ اَبِیْ طَالِبٍ اَلْقَضَآءُ مَاقَضَتْ.

واقع ہوگی اور اس کی حقیقت ایک پیغام رساں کی ہوگی اور اگر تین کی نیت کرتا ہے تو وہ تین ہی واقع ہو جائیں گی اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے اور حضرت عثمان بن عفان و علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: فیصلہ وہ ہوگا جو عورت کرے گی۔

۵۵۵- اَخْبَرَنَا مَالِکٌ اَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ اَبِیْہِ عَنْ عَائِشَۃَ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْھَا اَنَّھَا خَطَبَتْ عَلٰی عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ اَبِیْ بَکْرٍ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْھُمَا قُرَیْبَۃَ بِنْتَ اَبِیْ اُمَیَّۃَ فَزَوَّجَتْہُ ثُمَّ عَتَبُوْا عَلٰی عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ اَبِیْ بَکْرٍ وَقَالُوْا مَازَوَّجْنَا اِلَّا عَائِشَۃَ فَاَرْسَلَتْ اِلٰی عَبْدِ الرَّحْمٰنِ فَذَکَرَتْ لَہٗ ذَالِکَ فَجَعَلَ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ اَمْرَ قُرَیْبَۃَ بِیَدِھَا فَاخْتَارَتْہُ وَقَالَتْ مَاکُنْتُ لِاَخْتَارَ عَلَیْکَ اَحَدًا فَقَرَّتْ تَحْتَہٗ فَلَمْ یَکُنْ ذَالِکَ طَلَاقًا.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ عبد الرحمٰن بن قاسم نے اپنے والد سے اور وہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے خبر دیتے ہیں کہ مائی صاحبہ نے قریبہ بنت ابی امیہ کے لئے اپنے بھائی حضرت عبد الرحمٰن بن ابی بکر کے لئے رشتہ طلب کیا۔ رضا مندی پر آپ نے یہ شادی کرا دی پھر قریبہ کے رشتہ دار حضرت عبد الرحمٰن بن ابی بکر سے بگڑ گئے اور کہنے لگے کہ ہم نے یہ رشتہ صرف سیدہ عائشہ کے لحاظ پر کیا تھا۔ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے عبد الرحمٰن کو پیغام بھیج کر بلوایا اور آنے پر انہیں اس بات کی اطلاع دی۔ اس پر حضرت عبد الرحمٰن نے طلاق کا اختیار اپنی بیوی قریبہ کے سپرد کر دیا۔ اس نے اختیار یوں استعمال کیا کہ میں تجھ پر کسی اور کو پسند نہیں کرتی۔ پس وہ آپ کے گھر ہی رہی سو ایسا کرنا طلاق نہ ہوا۔

۵۵۶- اَخْبَرَنَا مَالِکٌ اَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ اَبِیْہِ عَنْ عَائِشَۃَ اَنَّھَا زَوَّجَتْ حَفْصَۃَ بِنْتَ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ اَبِیْ بَکْرٍ نِ الْمُنْذِرِ ابْنِ الزُّبَیْرِ وَعَبْدُ الرَّحْمٰنِ غَائِبٌ بِالشَّامِ فَلَمَّا قَدِمَ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ قَالَ وَمِثْلِیْ یُصْنَعُ بِہٖ ھٰذَا وَیُفْتَاتُ عَلَیْہِ بِبَنَاتِہٖ فَکَلَّمَتْ عَائِشَۃُ الْمُنْذِرَ بْنَ الزُّبَیْرِ فَقَالَ فَاِنَّ ذَالِکَ فِیْ یَدِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ مَالِیْ رَغْبَۃٌ عَنْہُ وَلٰکِنْ مِّثْلِیْ لَیْسَ یُفْتَاتُ عَلَیْہِ بِبَنَاتِہٖ وَمَا کُنْتُ لِاَرُدَّ اَمْرًا قَضَیْتِہٖ فَقَرَّتْ اِمْرَاَتُہٗ تَحْتَہٗ وَلَمْ یَکُنْ ذَالِکَ طَلَاقًا.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبد الرحمٰن بن قاسم نے اپنے والد سے خبر دی وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے حفصہ بنت عبد الرحمٰن بن ابی بکر کی شادی منذر ابن زبیر سے کر دی اور حفصہ کے والد جناب عبد الرحمٰن ملک شام گئے ہوئے تھے۔ جب عبد الرحمٰن واپس گھر لوٹے تو فرمانے لگے کہ مجھ جیسے کے ساتھ یہ معاملہ کیا گیا' میری بیٹیوں کے بارے میں بھی مجھ سے نہ پوچھا گیا۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے جناب منذر ابن زبیر سے اس موضوع پر گفتگو کی۔ منذر کہنے لگے اب یہ معاملہ عبد الرحمٰن کے اختیار میں ہے۔ (جو چاہیں فیصلہ کریں) حضرت عبد الرحمٰن نے فرمایا کہ مجھے منذر سے منہ پھیرنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ میری بیٹیوں کے بارے میں مجھ سے مشورہ نہ کیا گیا۔ میں اس کام کو ختم نہیں کرنا چاہتا جو آپ سر انجام دے چکی ہیں لہٰذا حفصہ بدستور حضرت منذر کے نکاح میں رہیں اور یہ طلاق نہ ہوئی۔

۵۵۷ - اَخْبَرَنَا مَالِکٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ اَنَّهٗ کَانَ یَقُوْلُ اِذَا مَلَّکَ الرَّجُلُ امْرَاَتَهٗ اَمْرَهَا فَالْقَضَاءُ مَا قَضَتْ اِلَّا اَنْ یُّنْکِرَ عَلَیْهَا فَیَقُوْلُ لَمْ اُرِدْ اِلَّا تَطْلِیْقَةً وَّاحِدَةً فَیَحْلِفُ عَلٰی ذٰلِکَ فَیَکُوْنُ اَمْلَکَ بِهَا فِیْ عِدَّتِهَا.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بتایا کہ وہ کہا کرتے تھے جب کوئی شخص طلاق کا اختیار اپنی بیوی کے سپرد کر دیتا ہے تو فیصلہ وہی ہوگا جو عورت کرے گی بلکہ جب شوہر انکار کرے اور کہے کہ میں نے تو صرف ایک طلاق سپرد کرنے کی نیت کی تھی تو اس صورت انکار پر مرد کو قسم دلوائی جائے گی۔ سو وہ عدت کے دوران اس کا مالک ہے۔

۵۵۸ - اَخْبَرَنَا مَالِکٌ اَخْبَرَنَا یَحْیَی بْنُ سَعِیْدٍ عَنْ سَعِیْدِ بْنِ الْمُسَیَّبِ اَنَّهٗ قَالَ اِذَا مَلَّکَ الرَّجُلُ امْرَاَتَهٗ اَمْرَهَا فَلَمْ تُفَارِقْهُ وَقَرَّتْ عِنْدَهٗ فَلَیْسَ ذٰلِکَ بِطَلَاقٍ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں یحییٰ بن سعید نے جناب سعید بن مسیب سے بتایا کہ انہوں نے فرمایا: جب کوئی مرد اپنی عورت کو طلاق کا اختیار سپرد کر دیتا ہے۔ پھر وہ عورت اس خاوند سے جدا نہیں ہوتی اور اس کے ہاں ٹھہری رہتی ہے تو ایسا کرنا طلاق نہ ہوگا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ اِذَا اخْتَارَتْ زَوْجَهَا فَلَیْسَ ذٰلِکَ بِطَلَاقٍ وَاِنِ اخْتَارَتْ نَفْسَهَا فَهُوَ عَلٰی مَا نَوَی الزَّوْجُ فَاِنْ نَّوٰی وَاحِدَةً فَهِیَ وَاحِدَةٌ بَائِنَةٌ وَاِنْ نَّوٰی ثَلَاثًا فَثَلَاثٌ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَیْهِ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی عَلَیْهِمْ۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے کہ جب عورت اپنے اختیار کو استعمال کرتے ہوئے خاوند کے پاس رہنا پسند کرتی ہے تو اس صورت میں طلاق نہ ہوگی اور اگر علیحدگی اختیار کرتی ہے تو پھر جو نیت مرد نے کی ہوگی ویسی ہی علیحدگی ہوگی۔ اگر مرد نے ایک طلاق سپرد کی تھی تو ایک بائنہ ہوگی اور اگر تین کی نیت تھی تو تین ہی واقع ہوں گی۔ یہی قول امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

عورت کو اختیار طلاق سپرد کرنے سے اس کا کیا اثر اور کیا نتیجہ نکلتا ہے؟ اس بارے میں مختلف آثار منقول ہیں۔ ان کا تذکرہ مختلف کتب میں موجود ہے:

اگر مرد نے اپنی بیوی کو یہ اختیار دیا اور عورت نے اسے استعمال کیا تو احناف کے ہاں اس سے ایک طلاق بائنہ ہو جائے گی۔ یہی حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں۔ اس سے ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اس طریقہ سے تین طلاق واقع ہونے کے قائل ہیں۔ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے اس لفظ کو اس معنی پر محمول فرمایا کہ عورت جو کچھ چاہے نیت کر سکتی ہے اور حضرت عمر و عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم نے اس کو ادنیٰ پر محمول فرمایا اور ادنیٰ ایک رجعی طلاق ہے۔ لیکن ہم احناف نے اس لفظ کو حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق لیا ہے کیونکہ عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا اس وقت متحقق ہوتا ہے جب خاوند کی ملکیت اس سے زائل ہو جائے اور وہ خود اپنے نفس کی مالکہ بن جائے اور ایسی حالت طلاق بائنہ چاہتی ہے لہٰذا یہی مراد ہوگی۔ (المبسوط ج ۶ ص ۲۱۲ باب الخیار مطبوعہ بیروت)

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے اور انہوں نے جناب ابراہیم نخعی سے بیان کیا۔ انہوں نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے کہ تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے تو اس عورت کے لئے صرف ایک طلاق کا اختیار ہوگا اور جب خاوند یوں کہتا ہے کہ جو کچھ طلاق دینے کا معاملہ میرے اختیار میں ہے، میں وہ تیرے ہاتھ میں دیتا ہوں تو یہ اختیار اس عورت کے

ہاتھ میں چلا جائے گا لہٰذا وہ عورت اسی مجلس میں جو کچھ کہنا چاہتی ہے وہ کہہ سکتی ہے۔ اگر عورت نے اس کے جواب میں کہا کہ میں طلاق پسند کرتی ہوں تو اسے طلاق ہو جائے گی اور اگر اس نے کہا کہ میں دو طلاقیں پسند کرتی ہوں تو دو ہی ہو جائیں گی یعنی جو کہے گی وہی واقع ہو جائے گی۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے کہ تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور اس کے جواب میں عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو وہی کچھ ہوگا جو مرد نے کہتے وقت نیت کی تھی۔ اگر خاوند نے ایک طلاق کی نیت کی تھی تو ایک طلاق بائنہ ہوگی اور اگر تین طلاقوں کی نیت کی تھی تو تین ہی واقع ہو جائیں گی اور اگر دو کی نیت کی تھی تو اس صورت میں بھی ایک بائنہ ہی واقع ہوگی یعنی ان الفاظ سے ایک بائنہ یا تین طلاقیں ہو سکتی ہیں اور اگر الفاظ مذکورہ کہتے وقت خاوند نے طلاق کی نیت نہیں کی تھی لیکن جو کچھ کہہ رہا ہے وہ حالت غضب میں کہہ رہا ہے تو از روئے قضاء اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اگرچہ اس کے اور اللہ کے مابین اس کی تصدیق ہو۔ اگر یہ الفاظ خاوند نے حالت غصہ میں نہیں کہے (اگر کہتا ہے کہ میں نے طلاق کی نیت نہیں کی تھی) تو پھر اس کی بات اس کی قسم کے ساتھ تسلیم کر لی جائے گی۔ یہ تمام مسائل امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق ہیں۔

(کتاب الآثار ص۱۱۴ باب الخیار وامرک بیدک، حدیث ۵۳۰)

نوٹ: مجلس کی قید مسئلہ مذکورہ (اختیار سپرد کرنے) میں معتبر ہے۔ اس کی صراحت "کتاب الآثار" ص۱۱۵ پر یوں درج ہے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے انہیں جناب ابراہیم نخعی نے خبر دی وہ فرماتے ہیں: اگر خاوند نے اپنی بیوی کو اختیار سپرد کیا' وہ اس وقت بیٹھی تھی تو کھڑی ہو گئی' اب اس کا اختیار ختم ہو جائے گا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ایک اور اثر نقل فرماتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے خبر دی۔ وہ فرماتے تھے کہ ہمیں جناب عمرو بن دینار نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے حدیث سنائی فرمایا: کہ جب خاوند نے اپنی بیوی کو اختیار دیا اور وہ بیٹھی تھی پھر کھڑی ہو گئی تو اس کا اختیار ختم ہو گیا۔ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی امام اعظم اور ہمارے دیگر فقہاء کرام کا قول ہے۔ مجلس کے ساتھ اختیار کی پابندی کا ذکر اور بھی بہت سی کتب آثار میں موجود ہے۔

عن محمد بن سالم عن الشعبی قال لها الخیار ماد امت فی مجلسها..... عن عبد الله ابن عمر ان عمر ابن الخطاب وعثمان بن عفان کانا یقولان اذاخیر الرجل امراته او ملکها وافترقا من ذالک المجلس ولم یحلف شیئا فامرها الی زوجها.

(مصنف عبدالرزاق ج۶ ص۵۲۵' باب الخیار والتملیک ما کان فی مجلسهما حدیث ۱۱۹۳۷۔۱۱۹۳۸ مطبوعہ بیروت)

جناب محمد سالم، جناب شعبی سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: عورت کو اس وقت اختیار ہے جب تک وہ مجلس میں ہے۔۔۔۔ حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ حضرت عمر بن خطاب اور عثمان بن عفان رضی اللہ عنہما دونوں فرمایا کرتے تھے: کہ جب کوئی مرد اپنی بیوی کو اختیار دیتا ہے یا اس کو مالک بنا دیتا ہے اور اس مجلس سے وہ دونوں جدا ہو جاتے ہیں تو مرد کو قسم نہیں دلائی جائے گی لہٰذا اس عورت کا اختیار اب مرد کے پاس واپس آ جائے گا۔

عورت سے کہا تجھے اختیار ہے یا تیرا معاملہ تیرے ہاتھ ہے اور اس سے مقصد طلاق کا اختیار دینا ہے۔ عورت اس مجلس میں اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے۔ اگرچہ وہ مجلس کتنی ہی طویل ہو اور مجلس بدلنے کے بعد کچھ نہیں کر سکتی اور اگر ان الفاظ سے زوج نے طلاق کی نیت نہیں کی تو کچھ نہیں کیونکہ یہ کنایہ ہیں اور کنایہ میں بغیر نیت طلاق نہیں۔ ہاں اگر غضب کی حالت میں کہا یا اس وقت طلاق کی بات چیت ہو رہی تھی۔ اب نیت نہیں دیکھی جائے گی۔ اگر عورت نے ابھی کچھ نہ کہا تھا کہ شوہر نے اپنے کلام کو واپس لے لیا تو مجلس کے اندر واپس نہیں ہوگا یعنی بعد واپسی شوہر بھی عورت اپنے کو طلاق دے سکتی ہے اور شوہر اسے منع بھی نہیں کر سکتا۔ اگر شوہر نے یہ الفاظ کہے کہ تو اپنے کو طلاق دے دے یا تجھے طلاق کا اختیار ہے جب بھی یہی سب احکام ہیں۔ مگر اس صورت میں طلاق دے دی

تو رجعی پڑے گی۔ ہاں اس صورت میں کہ عورت کو تین طلاقیں دے دیں اور مرد نے تین کی نیت بھی کر لی تو تین ہی ہوں گی۔

(بہار شریعت حصہ ہشتم ص ۲۷ طلاق سپرد کرنے کا بیان)

قارئین کرام! مذکورہ چند عبارات سے آپ نے یہ بات بخوبی جان لی ہوگی کہ مرد اگر اپنا اختیار طلاق اپنی بیوی کے سپرد کر دیتا ہے تو یہ سپردگی درست ہے۔ بعض حضرات اگر چہ کہتے ہیں کہ جس طرح نکاح کی گرہ مرد کے اختیار میں ہے۔ اسی طرح نکاح توڑنے (طلاق دینا) کی گرہ بھی مرد کے اختیار میں ہی ہے۔ عورت کو سپرد کر دینے سے بھی طلاق کا حق اسے نہیں ملتا لیکن یہ استدلال درست نہیں کیونکہ جب مرد کو اختیار بالاتفاق ہے تو کوئی شخص بھی اپنا اختیار اپنی خوشی سے کسی دوسرے کے سپرد کر دے تو وہ اس دوسرے کے سپرد ہو جائے گا جیسا کہ مرد کسی دوست کو اختیار دے دیتا ہے کہ تم میری بیوی کو ایک دو یا تین طلاقیں دینا چاہو تو میں تمہیں اس کا اختیار دیتا ہوں یا اپنے غلام آزاد کرنے یا نہ کرنے کا اختیار مولیٰ کے سپرد کر دیا۔ اختیار کو دوسرے کے سپرد کر دینے کی فقہ میں بہت سی جزئیات موجود ہیں۔ مذکورہ حوالہ جات میں مسئلہ تقریباً ایک جیسا ہی بیان کیا گیا۔ البتہ صاحب بہار شریعت مولانا محمد امجد علی رحمۃ اللہ علیہ نے ''جوہرہ نیرہ'' اور ''عالمگیری'' کے حوالہ جات سے جو تحقیق ذکر فرمائی وہ بڑی جامع ہے۔ پہلی بات یہ فرمائی کہ اختیار کا سپرد کر دینا یہ کنایات میں سے ایک کنایہ ہے کیونکہ اختیار یا پسند کرنا کسی بھی چیز کا ہو سکتا ہے۔ ان میں سے طلاق بھی ہو سکتی ہے اس لئے مرد سے اس بارے میں پوچھا جائے گا کہ تو نے کس بات کا اختیار اپنی بیوی کے سپرد کیا ہے؟ جو وہ نیت بیان کرے گا وہی ہوگا اور اگر اختیار کے لفظ کے ساتھ ساتھ طلاق بھی بولتا ہے یعنی میں تجھے طلاق دینے کا اختیار سپرد کرتا ہوں تو اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے۔ تجھے اختیار طلاق ہے۔ اس صورت میں چونکہ اختیار کو خود خاوند نے معین کر دیا اور صریح لفظ طلاق ذکر کر دیا تو اس لفظ کے صریح مفہوم کے پیش نظر عورت کے اختیار طلاق کو استعمال کرنے سے ایک رجعی طلاق ہوگی اور اگر اس ایک سے مراد فرد کامل لیتا ہے تو آزاد عورت کی صورت میں تین طلاقیں اور لونڈی ہونے کی صورت میں دو واقع ہو جائیں گی۔ اس کی پوری تفصیل اصول فقہ کی کتب میں موجود ہے۔ اس صورت میں آزاد عورت اگر اختیار استعمال کر کے دو طلاقیں مراد لیتی ہے تو دو نہیں بلکہ ایک ہی واقع ہوگی کیونکہ آزاد عورت کے حق میں دو طلاقیں نہ فرد کامل ہیں اور نہ ہی فرد حقیقی ہیں۔

اب ہم مؤطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایات (آثار) کے متعلق کچھ ذکر کرتے ہیں۔ امام محمد نے باب کے تحت پہلی روایت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے پوتے محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر کا واقعہ ذکر فرمایا جس میں خاوند نے اپنی بیوی کو اس کے امر کا مالک بنا دیا تھا پھر اس کی بیوی نے علیحدگی اختیار کر لی چنانچہ بیوی کی جدائی سے غمگین ہو کر جناب محمد بن عبدالرحمٰن، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے پاس حاضر ہوتے ہیں۔ انہوں نے اس صورت میں فرمایا کہ طلاق رجعی ہوئی ہے' تم اسے واپس لا سکتے ہو تو معلوم ہونا چاہیے کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ دراصل حضرت عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی پیروی میں ہے۔ ہم احناف ان کے قول کی بجائے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے قول پر عمل کرتے ہیں۔ آپ کا صورت مذکور میں فتویٰ ''طلاق بائنہ'' کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس روایت کے آخر میں امام محمد نے اپنا مسلک یوں بیان کیا جو زوج نیت کرے گا وہی ہوگا۔ اگر شوہر نے ایک طلاق کی نیت کی تھی تو لفظ کنایہ ہونے کی وجہ سے ایک بائنہ طلاق ہوگی اور مرد اب اس حیثیت میں ہو جائے گا کہ وہ دوسرے مردوں کی طرح اس عورت کو پیغام نکاح دے سکتا ہے۔ زبردستی نکاح کئے بغیر زبانی رجوع کر کے اسے نہیں رکھ سکتا۔

باب کی دوسری روایت میں عورت کو صرف اختیار سپرد کرنے کا معاملہ تھا یعنی خاوند اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دے سکتا ہے جیسا کہ سیدہ عائشہ صدیقہ نے اپنے بھائی عبدالرحمٰن کو کہا کہ تمہاری بیوی قریبہ کے ورثاء چونکہ ناراض ہو گئے ہیں لہٰذا تو ''قریبہ'' کو اختیار دے دے' آپ نے اسے اختیار دے دیا۔ اس اختیار کو استعمال کرتے ہوئے قریبہ نے جدائی کی بجائے اسی عقد کو برقرار رکھنے کا

اظہار کر دیا۔ اس روایت سے صرف یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ مرد اگر بیوی کو اختیار سپرد کرتا ہے تو اس کا ایسا کرنا درست ہے۔

باب کی تیسری روایت میں بھی اختیار سپرد کرنے اور واپس لینے کا مسئلہ بیان ہوا ہے۔ جب ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے اپنی بھتیجی کی شادی ان کے والد عبدالرحمٰن کی عدم موجودگی میں منذر نامی شخص سے کر دی۔ جب عبدالرحمٰن کو واپس آ کر اس شادی کا پتہ چلا تو ناراض ہوئے۔ جس پر مائی صاحبہ نے منذر کو بلا کر فرمایا: کہ تو اپنی بیوی حفصہ کو اختیار دے دے۔ بہر حال اختیار واپس ہوا اور طلاق نہ ہوئی۔ جس سے معلوم ہوا کہ تفویض اختیار درست ہے۔ اس کا انکار درست نہیں ہے۔

چوتھی روایت میں اس مسئلے کا ایک اور پہلو بیان ہوا کہ اختیار کے معاملہ میں عورت کا قول معتبر ہوگا۔ یہ قول حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے اگر مرد کہے کہ میں نے اس کی نیت نہیں کی تو پھر زوج کی بات قسم کے ساتھ تسلیم کر لی جائے گی۔

پانچویں روایت میں اختیار سپرد کرنے کے بعد اسی مجلس میں عورت اختیار استعمال نہیں کرتی' خاموش بیٹھی رہتی ہے۔ اس صورت میں بھی طلاق نہ ہوگی کیونکہ عورت نے طلاق کا اختیار کیا ہی نہیں۔ بغیر اختیار کئے طلاق کیونکر ہو سکتی ہے؟ دراصل اس صورت میں بعض حضرات کا خیال ہے کہ اختیار سپرد کر دینے سے ہی طلاق ہو جائے گی۔ خواہ عورت استعمال نہ بھی کرے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس بارے میں ارشاد فرمایا کہ عورت نے جب اپنے نفس کو اختیار کیا ہی نہیں تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

تفویض طلاق کا خلاصہ یہ ہوا:

(۱) مرد اگر بیوی کو "اختیار" دے دیتا ہے اور لفظ "طلاق" ساتھ نہیں بولتا اور سپرد کرتے وقت نیت طلاق بھی تھی تو ایک بائنہ طلاق واقع ہوگی۔ اب اگر مرد اس عورت کو بسانا چاہتا ہے تو نکاح کر کے بسائے گا۔

(۲) اختیار کے ساتھ اگر لفظ طلاق بھی ذکر کر دیا گیا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی اور اگر اس صورت میں مرد نے تین طلاقوں کی نیت بصورت آزاد عورت کی ہے تو تین ہی ہو جائیں گی۔

(۳) "اختیار" مجلس تک محدود رہے گا۔

(۴) اختیار کے یوں استعمال کرنے سے کہ "میں خاوند کے پاس ہی رہنا چاہتی ہوں" قطعاً طلاق نہ ہوگی۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۴۷- بَابُ الرَّجُلِ يَكُوْنُ تَحْتَهُ اَمَةٌ فَيُطَلِّقُهَا ثُمَّ يَشْتَرِيْهَا

بیوی لونڈی ہونے کی صورت میں خاوند کا اسے طلاق دے دینے اور پھر خرید لینے کا بیان

۵۵۹- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ اَبِيْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ اَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ تَحْتَهُ وَلِيْدَةٌ فَابَتَّ طَلَاقَهَا ثُمَّ اشْتَرَاهَا اَيَحِلُّ لَهُ اَنْ يَمَسَّهَا فَقَالَ لَا يَحِلُّ لَهُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں زہری ابو عبدالرحمٰن سے اور وہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ ان سے پوچھا گیا کہ اگر ایک آدمی کے نکاح میں لونڈی ہو اور وہ اسے طلاق (مغلظہ) دے کر فارغ کر دے پھر اسے (اس کے مولیٰ سے) خریدے تو کیا اب اس مالک کو اس لونڈی سے وطی کرنا حلال ہے؟ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا: اس کے لئے وطی کرنا اس وقت تک حلال نہیں جب تک یہ لونڈی کسی اور مرد سے نکاح نہ کرے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور

امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا بھی یہی قول ہے۔

لونڈی سے نکاح کرنے سے صاف ظاہر ہے کہ یہ لونڈی اپنے خاوند کی مملوکہ نہ تھی بلکہ لونڈی کسی اور کی تھی اور اس نکاح کرنے والے کی بیوی ہے کیونکہ لونڈی اپنی ہو تو اس کے ساتھ وطی نکاح کے بغیر بھی کرنی جائز ہے۔ دوسرے کی لونڈی اور اپنی بیوی کو اگر مرد طلاقیں دے کر بالکل فارغ کر دیتا ہے۔ ایسا کہ رجوع کا کوئی طریقہ باقی نہ رہے پھر اسی مطلقہ لونڈی کو اس کا خاوند اس کے مولیٰ سے خرید لیتا ہے۔ اب یہ اس کی بیوی نہیں بلکہ مملوکہ لونڈی بن گئی۔ اس صورت میں وہم پڑ سکتا ہے کہ اب یہی مرد اپنی اس لونڈی کے ساتھ عام لونڈیوں کی طرح وطی کرے تو کوئی حرج نہیں۔ اس وہم کے پیش نظر مسئلہ مذکورہ کی صراحت حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمائی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ مرد نے جب اس لونڈی کو بیوی کی صورت میں طلاق دے کر بالکل فارغ کر دیا تھا اور جس عورت کو مرد بالکل فارغ کر دے۔ اس سے اگر دوبارہ تعلقات قائم کرنا چاہتا ہے تو قرآن کریم کے حکم "حتی تنکح زوجا غیرہ" کے مطابق پہلے وہ کسی اور مرد سے نکاح کرے پھر وہاں سے فارغ ہو کر اس پہلے خاوند کے لئے حلال ہو سکتی ہے۔ "حلالہ" کے بغیر وہ حرمت جو مکمل طلاق کی صورت میں تھی ختم نہیں ہو گی بلکہ بدستور قائم رہے گی۔ قرآن کریم نے اس بارے میں لونڈی یا آزاد عورت کے مابین فرق نہیں کیا لہٰذا اب مولیٰ بن جانے کی صورت میں اس مرد کو اپنی مطلقہ بیوی سے جو اب اس کی لونڈی بن چکی ہے وطی کرنا حلال نہیں ہے۔ امام اعظم اور دیگر احناف کا مسلک قرآن کریم کی مذکورہ آیت کے عین مطابق ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

٢٤٨- بَابُ الْاَمَةِ تَحْتَ الْعَبْدِ فَتُعْتَقُ

غلام کی منکوحہ لونڈی کو آزادی مل جانے کا بیان

٥٦٠ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ اَنَّهُ كَانَ يَقُوْلُ فِى الْاَمَةِ تَحْتَ الْعَبْدِ فَتُعْتَقُ اَنَّ لَهَا الْخِيَار مَالَمْ يَمَسَّهَا.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے کہ اگر کوئی لونڈی کسی غلام کے عقد میں ہو اور اسے آزاد کر دیا جائے تو اس لونڈی کو اختیار ہے جب تک اس سے ہم بستری اس نے نہیں کی۔

٥٦١ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ ابْنِ الزُّبَيْرِ اَنَّ زَبْرَاءَ مَوْلَاةً لِبَنِىْ عَدِيِّ بْنِ كَعْبٍ اَخْبَرَتْهُ اَنَّهَا كَانَتْ تَحْتَ عَبْدٍ وَكَانَتْ اَمَةً فَعُتِقَتْ فَاَرْسَلَتْ اِلَيْهَا حَفْصَةُ اُمُّ الْمُؤْمِنِيْنَ وَقَالَتْ اِنِّىْ مُخْبِرَتُكِ خَبَرًا وَمَا اُحِبُّ اَنْ تَصْنَعِىْ شَيْئًا اِنَّ اَمْرَكِ بِيَدِكِ مَالَمْ يَمَسَّكِ فَاِذَا مَسَّكِ فَلَيْسَ لَكِ مِنْ اَمْرِكِ شَيْئًا. قَالَتْ وَفَارَقْتُهُ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے عروہ بن زبیر سے خبر دی کہ قبیلہ بنی عدی بن کعب کی ایک لونڈی جس کا نام زبراء تھا۔ اس نے بتایا کہ وہ ایک غلام کی زوجیت میں تھی اور لونڈی تھی پھر اسے آزاد کر دیا گیا تو اس کی طرف ام المومنین سیدہ حفصہ رضی اللہ عنہا نے پیغام بھیجا۔ وہ آئی تو آپ نے اسے فرمایا میں تمہیں ایک خبر دینا چاہتی ہوں اور میں نہیں چاہتی کہ تو کچھ کرے۔ خبر یہ ہے کہ اب تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔ جب تک تیرا

خاوند تجھ سے ہم بستری نہیں کرتا اور جب وہ تم سے ہم بستری کر لے تو پھر تجھے کسی قسم کا اختیار نہیں ہوگا۔ وہ آزاد شدہ لونڈی کہنے لگی تو میں نے اپنے خاوند سے جدائی کر لی۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا عَلِمَتْ اَنَّ لَهَا خِيَارًا فَاَمْرُهَا بِيَدِهَا مَادَامَتْ فِيْ مَجْلِسِهَا مَالَمْ تَقُمْ مِنْهُ اَوْتَاخُذُ فِيْ عَمَلٍ اٰخَرَ اَوْيَمَسُّهَا فَاِذَا كَانَ شَيْئٌ مِنْ هٰذَا بَطَلَ خِيَارُهَا فَاَمَّا اِنْ مَسَّهَا وَلَمْ تَعْلَمْ بِالْعِتْقِ اَوْ عَلِمَتْ بِهٖ وَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ لَهَا الْخِيَارَ لَا يَبْطَلُ خِيَارُهَا وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ.

امام محمد فرماتے ہیں کہ جب اس آزاد ہونے والی لونڈی کو اس کا علم ہو کہ آزاد ہونے پر مجھے اختیار ہے تو پھر اس کا معاملہ اس کے اختیار میں ہے اور یہ اختیار اسی مجلس تک محدود رہے گا۔ جب تک وہ وہاں سے اٹھ نہ جائے یا کسی اور کام میں شروع نہ ہو جائے یا اس کا خاوند اس سے ہم بستری نہ کر لے اور اگر ان باتوں میں سے کوئی بات پائی گئی تو اس لونڈی کا اختیار باطل ہو جائے گا اور اگر مرد نے اس آزاد شدہ لونڈی سے ہم بستری کی اور اسے معلوم نہ تھا کہ میں آزاد ہو چکی ہوں یا اسے اپنی آزادی کا تو علم ہو گیا لیکن یہ معلوم نہ تھا کہ ایسی صورت میں عورت کو اختیار ہوتا ہے۔ تو پھر اس کا اختیار باطل نہ ہوگا اور یہی امام اعظم کا قول اور ہمارے دیگر فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم کا قول ہے۔

مذکورہ دو عدد آثار میں دو مسئلے ایسے مذکور ہیں جن میں احناف اور دوسرے ائمہ میں اختلاف ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی لونڈی کو آزادی ملتی ہے اور وہ کسی کے عقد زوجیت میں ہو تو اسے موجودہ نکاح کے رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار ہے۔ لیکن یہ اختیار کیا خاوند کے غلام یا آزاد ہونے کی صورت میں دونوں وقت موجود ہے یا صرف اس وقت جبکہ خاوند غلام ہو؟ احناف کے نزدیک دونوں صورتوں میں آزاد ہونے والی لونڈی کو اختیار ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر صورت مذکورہ میں آزاد شدہ لونڈی کو جو اختیار ملتا ہے وہ اختیار طلاق ہے یا نہیں؟ ہم احناف کا مسلک یہ ہے کہ یہ اختیار ''طلاق'' نہیں ہے کیونکہ اگر یہ اختیار طلاق ہوتا تو پھر اس کے بعد اختیار کا کوئی معنی نہیں بنتا۔ ہم ذیل میں احناف کے مسلک پر کتب احادیث سے چند احادیث پیش کر رہے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو جب آزادی ملی تو ان کا خاوند حُر (آزاد) تھا' اس پر چند احادیث

عن الاسود عن عائشة انها قالت كان زوج بريرة حرا فلما اعتقت خيرها رسول الله ﷺ فاختارت نفسها قال ابو جعفر فذهب قوم الى هذا الحديث فجعلوا للمعتقة الخيار حرا كان زوجها او عبدا.

(طحاوی شریف ج ۳ ص ۸۲ باب الامۃ تعتق وزوجہا حر مطبوعہ بیروت طبع جدید)

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے جناب اسود روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کا خاوند آزاد مرد تھا پھر جب بریرہ آزاد کر دی گئیں تو رسول کریم ﷺ نے ان کو اختیار دیا پس انہوں نے اپنے علیحدہ ہونے کو پسند کر لیا۔ امام طحاوی کہتے ہیں کہ بہت سے حضرات کا مذہب اس حدیث کے مطابق ہے۔ وہ یہ کہ لونڈی کو آزادی ملنے پر سابقہ نکاح کے رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار مل جاتا ہے۔ خواہ اس کا خاوند آزاد ہو یا کسی کا غلام۔

اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن ابن مسعود رضي الله عنه في المملوكة تباع ولها زوج قال بيعها طلاقها قال محمد ولسنا ناخذ بهذا. ولكنا ناخذ بحديث رسول الله ﷺ حين اشترت عائشة بريرة فاعتقتها وخيرها رسول الله ﷺ بين ان تقيم عند زوجها او تختار نفسها فلو كان بيعها طلاقا ما خيرها..... وبلغنا عن عمر وعلي وعبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابي وقاص وحذيفة انهم لم يجعلوا بيعها طلاقها وهو قول ابي حنيفة رحمة الله عليه.

(کتاب الآثار ص ۹۸ باب الامۃ قیام مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے اور وہ ابراہیم نخعی سے اور وہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ جناب ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے ایسی لونڈی کے بارے میں فرمایا: جس کو کسی کے ہاتھ بیچ دیا جائے درآنحالیکہ وہ اس وقت کسی کی بیوی بھی ہو تو اس کا بکنا اس کی طلاق ہوگا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہ مسلک نہیں ہے بلکہ ہم نے اس حدیث رسول ﷺ کو مذہب بنایا ہے جس میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے بریرہ کو خریدنے کا واقعہ مذکور ہے۔ جب بریرہ رضی اللہ عنہا خریدی گئی تو اس کے بعد مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے اسے آزاد کر دیا۔ اس پر بریرہ رضی اللہ عنہا کو رسول اللہ ﷺ نے اس کا اختیار دیا کہ اگر وہ اپنے خاوند کے ساتھ ہی رہنا چاہتی ہے تو بھی اور اگر اپنی علیحدگی کو پسند کرتی ہے تو بھی کر سکتی ہے۔ اگر کسی منکوحہ لونڈی کا بک جانا طلاق کے حکم میں ہوتا تو حضور ﷺ اس بریرہ رضی اللہ عنہا کو آزادی ملنے کے بعد اختیار نہ دیتے۔۔۔۔۔ اور ہمیں حضرت عمر، علی، عبدالرحمٰن بن عوف، سعد بن ابی وقاص اور حذیفہ رضی اللہ عنہم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ ان تمام حضرات نے لونڈی منکوحہ کے بک جانے کو طلاق کا حکم نہیں دیا اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے۔

چونکہ اس باب کا اہم اختلافی مسئلہ یہی ہے کہ جب لونڈی کو آزادی ملے اور اس کا خاوند بھی آزاد ہو تو کیا اب آزاد ہونے والی لونڈی کو آزادی سے قبل کا نکاح باقی رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار ہے؟ احناف اس کے قائل اور شافعی حضرات اور کچھ دیگر حضرات اس صورت میں اختیار دینے کے قائل نہیں ہیں۔ اس اختلاف کی وجہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی آزادی کے وقت ان کے خاوند جناب مغیث رضی اللہ عنہ کی حیثیت کے بارے میں موجود مختلف روایات ہیں۔ بعض میں مذکور ہے کہ وہ اس وقت آزاد تھے اور کچھ روایات ان کی غلامی کی نشاندہی کرتی ہیں۔ ہم اس بارے میں علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ کی مفصل بحث کے دو اقتباس پیش کر کے مسئلہ زیر بحث کو مکمل کرتے ہیں۔ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ''عمدۃ القاری'' میں یہ بحث ذکر فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو:

ایک گروہ نے استدلال کیا کہ حضرت مغیث رضی اللہ عنہ اس وقت آزاد تھے۔ جب ان کی بیوی حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو آزادی ملی ان کا استدلال وہ حدیث ہے جسے امام ترمذی نے بیان کیا اور اسے حسن صحیح فرمایا۔ امام ترمذی نے حدیث مذکور ابواب الرضاع میں ''لونڈی کہ جس کا خاوند ہو اور وہ آزاد کر دی جائے'' کے تحت ذکر فرمائی۔ اس کے راوی ابراہیم نخعی ہیں جو جناب اسود سے روایت کرتے ہیں اور وہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں۔ آپ فرماتی ہیں کہ جناب بریرہ رضی اللہ عنہا کا خاوند اس وقت آزاد تھا جب خود بریرہ کو آزاد کر دیا گیا اور انہیں آزادی ملنے پر اختیار دیا گیا۔ یونہی امام نسائی کی روایت میں بھی آیا ہے اور ابن ماجہ نے بھی ''باب الطلاق'' میں انہیں آزاد ہی بتایا ہے۔ ایک اچھے خاصے طبقے کا مذہب یہی ہے کہ حضرت مغیث رضی اللہ عنہ

آزاد تھے۔ ان حضرات میں شعبی، نخعی، ثوری، محمد بن سیرین، طاؤس، مجاہد، ابوثور، ابوحنیفہ، ابو یوسف، محمد رحمہم اللہ اور بہت سے دوسرے شامل ہیں۔ لیکن ان سب کا قول ہے کہ جب کسی لونڈی کو آزادی مل جائے تو اسے بہر حال اختیار ہے خواہ اس کا خاوند اس وقت آزاد ہو یا غلام ہو۔ یہ بات مسلمہ ہے کہ حریت، غلامی کے بعد آتی ہے۔ اس کا الٹ نہیں یعنی حریت اور آزادی پہلے ہو اور رقیت اور غلامی بعد میں آئے۔ یہ بات تمام علماء کے نزدیک متفق علیہ اور مسلم ہے۔ اب ہم احناف نے جو طریقہ اور مسلک اپنایا ہے اس میں غلامی کو پہلے اور آزادی کو بعد میں رکھا لہٰذا اس طریقہ سے ثابت ہوا کہ جناب مغیث رضی اللہ عنہ اس وقت آزاد تھے۔ جب ان کی بیوی کو اختیار دیا گیا اور اختیار سے قبل کی زندگی ان کی غلامی کی زندگی تھی۔ اس لئے ان حضرات کا یہ کہنا کہ جناب مغیث اس وقت غلام تھے جب ان کی بیوی کو آزادی ملی۔ اس میں ان کی پہلی حالت بیان ہوتی ہے اور وہ حضرات جو ان کی اس وقت آزادی کے قائل ہیں وہ ان کی بعد والی اور آخری حالت بیان کرتے ہیں لہٰذا تعارض نہ رہا اور ان کی بات ثابت ہوگئی جو یہ کہتے ہیں کہ حضرت مغیث رضی اللہ عنہ اس وقت آزاد تھے لہٰذا حکم کا تعلق اس کے ساتھ ہی ہوگا۔ اگر ہم احناف تسلیم کر لیں کہ جناب مغیث رضی اللہ عنہ اس وقت غلام ہی تھے۔ جب ان کی بیوی بریرہ رضی اللہ عنہا کو آزادی ملی تو پھر بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ لونڈی کو جب آزادی ملے تو اس وقت اس کے خاوند کے غلام ہوتے ہوئے اس لونڈی کو اختیار ہے کیونکہ حدیث پاک میں ایسے الفاظ نہیں پائے جاتے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہو' میں بریرہ کو اس لئے اختیار دے رہا ہوں کہ اس کا خاوند غلام ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ حضور ﷺ نے جناب بریرہ کو جو اختیار دیا تھا وہ خاوند کی حالت کے پیش نظر نہیں بلکہ خود ان کی غلامی ختم ہونے اور آزادی ملنے کی وجہ سے تھا۔

(عمدۃ القاری ج ۲۰ ص ۲۶۷ باب خیار الامۃ تحت العبد مطبوعہ بیروت)

۲۴۹- بَابُ طَلَاقِ الْمَرِيْضِ

بیمار خاوند کے طلاق دینے کا بیان

۵۶۲- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ عَوْفٍ طَلَّقَ اِمْرَأَتَهُ وَهُوَ مَرِيْضٌ فَوَرَّثَهَا عُثْمَانُ مِنْهُ بَعْدَ مَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں امام زہری نے جناب طلحہ بن عبداللہ بن عوف سے روایت کی کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے اپنی بیوی کو حالت مرض میں طلاق دی تو حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے ان کی بیوی کو اس کی عدت ختم ہونے کے بعد ان کی وراثت میں سے مقررہ حصہ دیا۔

۵۶۳- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ الْفَضْلِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ أَنَّهُ وَرَّثَ نِسَاءَ ابْنِ مُكْمِلٍ مِنْهُ كَانَ طَلَّقَ نِسَاءَهُ وَهُوَ مَرِيْضٌ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبداللہ بن فضل نے جناب اعرج سے اور انہوں نے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے بیان کیا کہ انہوں نے ابن مکمل کی بیویوں کو اس کی وراثت دینے کا حکم جاری فرمایا۔ جنہوں نے حالت مرض میں ان کو طلاق دے دی تھی۔

قَالَ مُحَمَّدٌ يَرِثْنَهُ مَا دُمْنَ فِي الْعِدَّةِ فَإِذَا انْقَضَتِ الْعِدَّةُ قَبْلَ أَنْ يَمُوْتَ فَلَا مِيْرَاثَ لَهُنَّ وَكَذَالِكَ ذَكَرَ هُشَيْمٌ بْنُ بَشِيْرٍ عَنِ الْمُغِيْرَةِ الضَّبِّيِّ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ النَّخْعِيِّ عَنْ شُرَيْحٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ كَتَبَ اِلَيْهِ فِيْ رَجُلٍ طَلَّقَ اِمْرَأَتَهُ ثَلَاثًا وَهُوَ مَرِيْضٌ أَنْ وَرِّثْهَا

امام محمد کہتے ہیں کہ وہ عورتیں جن کی عدت کے دوران خاوند مر گیا' وہ وارث ہوں گی اور اگر خاوند کی فوتیدگی سے قبل عورت کی عدت ختم ہو چکی تھی تو ان کے لئے کوئی میراث نہیں ہوگی۔ یونہی ہشیم بن بشیر نے مغیرہ سے وہ ابراہیم نخعی سے اور وہ شریح سے اور وہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت

مَادَامَتْ فِیْ عِدَّتِهَا فَإِذَا انْقَضَتِ الْعِدَّةُ فَلَا مِیْرَاثَ لَهَا وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَیْهِمْ۔

عمر رضی اللہ عنہ نے ان کی طرف خط بھیجا کہ جس شخص نے حالت مرض میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی تھیں کہ جب وہ عدت کے دوران مر گیا تو اس عورت کو ترکہ دو اور اگر عدت ختم ہو چکی تھی پھر خاوند کا انتقال ہوا تو اس عورت کے لئے اب کوئی میراث نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا یہی قول ہے۔

حنفی فقہاء کرام نے اس باب میں مذکور مریض کی جو تعریف کی ہے۔ ''بہار شریعت'' میں اسے بحوالہ ''فتح القدیر''، ''درمختار'' وغیرہ کتب فقہ سے ان الفاظ سے ذکر کیا گیا ہے:

مریض سے مراد وہ شخص ہے جس کی نسبت غالب گمان ہو کہ اس مرض سے ہلاک ہو جائے گا۔ کہ مرض نے اسے اتنا لاغر کر دیا کہ گھر سے باہر کام کے لئے نہیں جا سکتا، مثلاً نماز کے لئے مسجد کو نہیں جا سکتا یا تاجر اپنی دوکان تک نہیں پہنچ سکتا اور یہ اکثر کے لحاظ سے ہے ورنہ اصل حکم یہ ہے کہ اس مرض میں غالب گمان ہی موت ہو۔ اگر ابتداء یہ شدت نہ ہوتی ہو، باہر جا سکتا ہو۔ مثلاً ہیضہ وغیرہ امراض مہلکہ میں بعض لوگ گھر سے باہر کے کام بھی کر لیتے ہیں۔ مگر ایسے امراض میں غالب گمان ہلاکت ہے۔ یونہی یہاں مریض کے لئے صاحب فراش ہونا بھی ضروری نہیں ہے اور امراض مزمنہ مثلاً سل فالج اگر روز بروز زیادتی پر ہو۔ یہ بھی مرض الموت ہیں اور اگر ایک حالت پر قائم ہو گئے اور پرانے ہو گئے۔ یعنی ایک سال کا زمانہ گزر گیا۔ اب اس شخص کے تصرفات تندرست کی مثل نافذ ہوں گے۔ جو شخص لڑائی میں دشمن سے لڑ رہا ہو وہ بھی مریض کے حکم میں ہے اگر چہ مریض نہیں کہ غالب خوف ہلاکت ہے یونہی جو شخص قصاص میں قتل کے لئے یا پھانسی دینے کے لئے یا سنگسار کرنے کے لئے لایا گیا ہو یا شیر وغیرہ کسی درندے نے اسے پچھاڑا یا کشتی میں سوار ہے اور کشتی موت کے تلاطم میں پڑ گئی یا کشتی ٹوٹ گئی اور یہ اس کے کسی تختہ پر بہتا جا رہا ہے۔ یہ سب صورتیں مریض کے حکم میں ہیں جبکہ اس صورت میں مر بھی جائے۔ اگر وہ سبب جاتا رہا پھر کسی اور وجہ سے مر گئے تو مریض نہیں۔ اگر شیر کے منہ سے چھوٹ گیا مگر زخم کاری ایسا لگا ہے کہ غالب یہی ہے کہ اس سے مر جائے گا۔ اب بھی مریض ہے۔ (بہار شریعت ج ۸ ص ۵۵ طلاق مریض کا بیان)

بہار شریعت کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ یہاں مریض سے مراد ہر وہ شخص ہے جس کی موت غالباً ہونے والی ہے۔ خواہ کسی بیماری سے یا کسی دوسرے سبب سے۔ ایسا شخص اگر اپنی بیوی کو طلاق دیتا ہے تو مؤطا کی روایت کے مطابق اگر اس مریض کی بیوی ابھی عدت گزار رہی تھی کہ مریض کا انتقال ہو گیا تو بیوی کو اس کی وراثت ملے گی اور اگر بیوی کی عدت گزر چکی تھی، بعد میں مریض کا انتقال ہوتا ہے تو اس صورت میں عورت وراثت کی حقدار نہ ہوگی۔ مسئلہ مذکورہ کی تائید میں ہم ذیل میں چند آثار پیش کر رہے ہیں:

عن شریح قال اتانی عروة البارقی من عند عمر فی الرجل یطلق امراته ثلاثا فی مرضه انها ترثه مادامت فی العدة ولا یرثها.

جناب شریح سے ہے کہ میرے پاس عروہ بارقی حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے یہ حکم بیان کرنے کے لئے تشریف لائے۔ وہ شخص جو مرض موت میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیتا ہے وہ عورت جب تک عدت میں ہے، اس کی وراثت ہوگی اور طلاق دے کر مر جانے والا اس کا وارث نہ ہوگا۔

عن الشعبی قال اذا طلق ثلاثا فی مرضه ورثته مادامت فی العدة.

جناب شعبی سے روایت ہے فرمایا جب کوئی شخص مرض الموت میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیتا ہے۔ وہ عورت جب تک

عدت میں ہے اس کی وارث ہو گی۔

عن هشام عن ابيه عن عائشة انها قالت في المطلقة ثلا ثا وهو مريض ترثه مادامت في العدة.
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۲۱۸ من قال ترثہ مادامت فی العدۃ مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

جناب ہشام اپنے والد سے وہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں فرماتی ہیں کہ مرض الموت میں گرفتار خاوند کی بیوی جسے اس نے تین طلاقیں دے دیں وہ عورت جب تک عدت میں ہے اس کی وارث ہو گی۔

عن ابراهيم ان عمر ابن الخطاب قال اذا طلقها مريضا ورثته ما كانت في العدة ولايرثها.

جناب ابراہیم بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص حالت مرض میں اپنی بیوی کو طلاق دیتا ہے وہ عورت جب تک عدت میں ہے اس کی وارث ہو گی اور وہ مرد اس کا وارث نہ ہو گا۔

عن هشام بن عروة عن ابيه قال اذا طلقها فبتها مريضا فانقضت العدة فلا ميراث بينهما.
(مصنف عبد الرزاق ج ۷ ص ۶۴ باب طلاق المریض مطبوعہ بیروت)

ہشام بن عروہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: جب کوئی مرد اپنی بیوی کو حالت مرض میں طلاق بتہ دیتا ہے پھر اس عورت کی عدت ختم ہو جائے تو اب اس عورت کو میراث نہیں ملے گی۔

ابن سیرین سے ہے فرمایا: جب (مرض الموت میں طلاق دینے والے کی بیوی کی) عدت ختم ہو جائے تو اس کے لئے میراث نہیں ہے۔

مذکورہ آثار میں دو مسئلے بیان ہوئے ہیں ایک یہ کہ اگر کوئی شخص مرض الموت میں اپنی بیوی کو طلاق دیتا ہے' وہ طلاق بتہ یا مغلظہ ہو۔ طلاق کی عدت ابھی ختم نہ ہوئی تھی کہ خاوند کا انتقال ہو گیا تو اس صورت میں عورت اس کی وارث قرار پائے گی۔ دوسرا مسئلہ کہ اگر عورت کو کسی قسم کی طلاق مرض الموت میں دی گئی اور خاوند کے مرنے سے قبل اس کی عدت گزر چکی تھی۔ بعد میں خاوند کا انتقال ہوا تو اس صورت میں یہ عورت وارث نہیں بنے گی کیونکہ عدت کے ختم ہونے سے اس عورت کا مرد سے تعلق بالکل منقطع ہو گیا ہے۔

حاملہ عورت کی عدت کی بحث

واضح رہے کہ جب کوئی عورت حاملہ ہے اور اس حالت میں اس کا خاوند اسے طلاق دے دیتا ہے یا خاوند کا انتقال ہو جاتا ہے تو حاملہ عورت کو دونوں صورتوں میں عدت وضع حمل ہو گی طلاق کی عدت چونکہ تین (۳) حیض ہوتی ہے اور حاملہ کو حیض نہیں آتا۔ اس لئے اس کو اب تین حیض کی بجائے تین ماہ گزارنے کا حکم نہ ہو گا بلکہ یہ عدت اب وضع حمل میں تبدیل ہو جائے گی۔ اسی طرح خاوند فوت ہو گیا تو چار ماہ اور دس دن عدت کی بجائے حاملہ کو "وضع حمل" تک عدت گزارنا پڑے گی۔ اس مسئلہ کو صاحب بہار شریعت نے حصہ ہشتم ص ۱۲۶ پر ذکر فرمایا ہے۔ اس مسئلہ کی تائید میں چند احادیث ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:

حدثنا عمرو بن ميمون عن ابيه عن ام كلثوم بنت عقبة انها كانت تحت زبير رضى الله عنه فجاء ته وهو يتوضا فقالت انى احب ان تطيب نفسى بتطليقة ففعل وهى حامل فذهب الى المسجد فجاء وقد وضعت ما فى بطنها فاتى النبى

ہمیں عمرو بن میمون نے اپنے والد سے بتایا اور وہ ام کلثوم بنت عقبہ سے بیان کرتے ہیں کہ وہ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے عقد میں تھیں۔ ایک مرتبہ حضرت زبیر جب وضو کر رہے تھے تو یہ آئیں اور کہنے لگیں: میری خواہش ہے کہ تم مجھے طلاق دے دو تو حضرت زبیر نے طلاق دے دی' وہ اس وقت حاملہ تھیں۔ حضرت

ﷺ فذکر له ماصنع. فقال بلغ الکتاب اجله فاخطبها الی نفسها فقال خدعتنی خدعها الله.

(بیہقی شریف ج ۷ ص ۴۲۱، مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۲۶۶)

زبیر اس کے بعد مسجد میں چلے گئے اور ادھر ان کی بیوی نے بچہ/بچی جنا۔ اس کے بعد جناب زبیر رضی اللہ عنہ حضور ﷺ کے پاس حاضر ہوئے اور سارا ماجرا کہہ سنایا۔ آپ نے ارشاد فرمایا: معاملہ ختم ہوگیا' عدت پوری ہوگئی تو اس نے اس عورت کا معاملہ اس کے ہاتھ میں دے دیا ہے۔ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ نے اس وقت کہا: اس نے مجھے دھوکہ دیا' اللہ تعالیٰ اس کو اس کے دھوکے کی سزا دے۔

عن عمر رضی الله عنه لووضعت وزوجها علی سریره لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج قلت رواه مالک فی الموطا عن نافع عن ابن عمر انه سئل عن المراة التی یتوفی عنها زوجها وهی حامل فقال اذا وضعت حملها فقد حلت فاخبره رجل من الانصار ان عمر قال لووضعت وزوجها علی سریره لم یدفن بعد لحلت.

(نصب الرایہ ج ۳ ص ۲۵۶ باب العدۃ مطبوعہ قاہرہ، مؤطا امام مالک مع زرقانی ج ۳ ص ۲۲۱)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: حاملہ عورت اگر بچہ/بچی جنے جبکہ اس کا خاوند (مرحوم) ابھی غسل دینے کے لئے تختے پر ہی ہے تو اس کی عدت ختم ہوگئی اور اب وہ جہاں چاہے شادی کرسکتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ امام مالک نے اپنی مؤطا میں جناب نافع سے اور وہ ابن عمر سے روایت ذکر کرتے ہیں کہ ان سے پوچھا گیا اگر کسی عورت کا خاوند انتقال کرجائے اور وہ اس وقت حاملہ ہو (تو اس کی عدت کیا ہے؟) فرمایا: جب وہ وضع حمل کرے، اس وقت اس کی عدت ختم ہوگئی تو ایک انصاری شخص نے انہیں خبر دی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر عورت بچہ/بچی جن لیتی ہے اور ادھر اس کا خاوند ابھی تختے پر غسل کے لئے رکھا ہوا ہے اور ابھی اس کو دفن نہیں کیا گیا پھر بھی وہ عورت عدت گزار چکی ہے۔

عن عمر ابن عبد الله بن الارقم انه دخل علی سبیعة ابن الحارث الاسلمیة فسالها عن حدیثها فاخبرته انها کانت تحت سعد ابن خولة وهو من بنی عامر بن لوی وکان ممن شهد بدرا فتوفی عنها فی حجة الوداع وهو حامل فلم تعشب عن وضعت حملها بعد وفاته فلما فرغت من نفاسها تجملت للخطاب فدخل علیها ابو السنابل بن بعکک رجل من بنی عبد الدار فقال لها مالی اراک متجملة لعلک ترجین النکاح والله ماانت بناکح حتی تمر علیک اربعة اشهر وعشر قالت السبیعة لما قال لی ذالک جمعت علی ثیابی حین امسیت فاتیت رسول الله ﷺ ساله عن ذالک فافتانی بانی

عمر بن عبداللہ بن ارقم سے روایت ہے کہ وہ سبیعہ بن حارث اسلمیہ کے پاس گئے تو ان سے ان کی بات کے بارے میں پوچھا: انہوں نے بتایا کہ وہ سعد بن خولہ کے عقد میں تھیں جن کا تعلق بنی عامر بن لوی سے تھا اور وہ ان لوگوں میں سے تھے جو غزوۂ بدر میں شریک ہوئے تھے۔ حجۃ الوداع کے موقعہ پر ان کا انتقال ہوگیا اور اس وقت حاملہ تھی۔ ان کے انتقال کے بعد جلدی ہی ان کے ہاں بچہ/بچی پیدا ہوگئی۔ جب یہ نفاس سے فارغ ہوگئیں تو نکاح کے لئے بناؤ سنگار کیا پھر ان کے پاس ابوالسنابل بن بعکک آیا جس کا تعلق بنی عبدالدار سے تھا۔ اس نے کہا میں تمہیں بنا سنورا دیکھتا ہوں۔ کیا بات ہے' شاید تم نیا نکاح کرنا چاہتی ہو؟ خدا کی قسم! تم ہرگز شادی نہیں کرسکتیں جب تک چار ماہ اور دس دن نہ گزر جائیں سبیعہ کہتی ہیں کہ جب ابوالسنابل نے مجھے یہ کہا تو میں نے شام کے

قد حللت حين وضعت حملي وامرني بالتزويج ان بدا لي قال ابن شهاب ولا اری باسا ان تتزوج حين وضعت وان كانت في دمها غير انه لا يقربها زوجها حتى تطهر.

(نصب الرایہ ج ۳ ص ۲۵۷ مطبوعہ مصر، موطا امام مالک ج ۳ ص ۲۲۱ مع زرقانی)

وقت اپنے کپڑے لپیٹے اور حضور ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہو گئی اور میں نے آپ سے اپنے بارے میں پوچھا تو آپ نے ارشاد فرمایا: کہ تو اس وقت سے عدت سے نکل چکی ہے جب وضع حمل ہوا تھا۔ آپ نے مجھے شادی کر لینے کی اجازت دی۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ میں اس میں کوئی حرج نہیں پاتا کہ کوئی عورت وضع حمل کے وقت شادی کرے اگر چہ وہ نفاس ہی میں ہو۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ شادی کے بعد اس کا نیا خاوند نفاس سے پاک ہونے تک اس سے ہم بستری نہ کرے۔

قارئین کرام! احادیث وروایات مذکورہ سے صاف صاف ظاہر ہے کہ جس حاملہ عورت کا خاوند فوت ہو جائے اس کی عدت وضع حمل ہے۔ چار ماہ اور دس دن نہیں۔ چار ماہ اور دس دن اس عورت کی عدت ہوگی جو اپنے خاوند کے فوت ہوتے وقت حاملہ نہ ہو۔ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اس بارے میں اختلاف منقول ہے لیکن عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما دعویٰ کرتے ہیں کہ سورۂ بقرہ کی آیت کہ جس میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت چار ماہ اور دس دن مذکور ہے، یہ آیت پہلے نازل ہوئی تھی اور اس کے بعد اٹھائیسویں پارے کی آیت نازل ہوئی، جس میں حاملہ ہونے کی صورت میں خاوند مر جانے پر وضع حمل کی عدت بیان کی گئی۔ مطلب یہ کہ اگر خاوند کی فوتیدگی کے وقت اس کی بیوی حاملہ نہ تھی تو عدت چار ماہ اور دس دن ہوگی، جو سورۂ بقرہ کی آیت کا حکم ہے اور اگر خاوند کے انتقال کے وقت بیوی حاملہ تھی تو سورۂ الطلاق اٹھائیسواں پارہ کی آیت پر عمل ہوگا لہٰذا اس کی عدت وضع حمل ہوگی۔

"ابعد الاجلین" یعنی دو مختلف عدتیں جمع ہونے پر طویل عدت پر عمل کرنے کا مسئلہ

موت کی عدت (چار ماہ اور دس دن) کے مقابلہ میں اگر طلاق بتہ یا مغلظہ کی عدت آ جائے تو اس صورت میں امام اعظم رضی اللہ عنہ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ دونوں عدتیں اکٹھی شمار ہوں گی اور جو ختم ہو جائے گی اس پر حلت کا دار و مدار نہ ہوگا بلکہ جو باقی ہے، اس کے اختتام تک حرمت باقی رہے گی یعنی چار ماہ اور دس دن اور تین حیض میں سے اگر تین حیض پہلے ختم ہو گئے اور ابھی چار ماہ دس دن پورے نہیں ہوئے تو اب عدت تین حیض ہوگی۔ ہاں اگر طلاق رجعی اور موت کی عدت اکٹھی ہو جائیں تو اس صورت میں عدت وفات پر عمل کریں گے کیونکہ طلاق رجعی سے نکاح ختم نہیں ہوتا۔ مسئلہ "ابعد الاجلین" صرف احناف کا اختراعی مسئلہ نہیں بلکہ بہت سے آثار اس بارے میں موجود ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

عن نافع عن ابن عمر قال عدتها من يوم طلقها ومن يوم يموت عنها.

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے جناب نافع بیان کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: عورت کی عدت اس دن سے شروع ہو جاتی ہے جس دن اس کے خاوند نے اسے طلاق دی اور اس دن سے جس دن وہ فوت ہو گیا۔

عن ابن سيرين قال تعتد المراة من زوجها وهو غائب من يوم يموت او من يوم يطلق.

ابن سیرین سے روایت ہے فرمایا: غائب خاوند کی عدت اس دن سے اس کی عورت گزارنا شروع کرے گی جس دن وہ فوت ہوا یا اس دن سے جس دن اس نے اسے طلاق دی۔

عن ابراهيم قال تقع العدة من يوم يموت

ابراہیم کہتے ہیں کہ عورت کی عدت فوتیدگی کے دن سے

ویوم یتکلم بالطلاق . شروع ہو جائے گی اور اس دن سے جس دن مرد نے طلاق دینے کا لفظ بولا۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۹۷ ما قالوا فی المرأۃ یطلقہا زوجہا مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

نوٹ: بیہقی شریف میں یہی روایات حضرت عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے منقول ہیں۔ اس کے لئے "بیہقی شریف" ج ۷ ص ۴۲۵ باب العدۃ بعد الموت کو دیکھا جا سکتا ہے۔

احادیث مذکورہ میں اگرچہ "ابعد الاجلین" کا لفظ موجود نہیں لیکن ان کا مفہوم یہی ثابت کرتا ہے۔ مثلاً ایک عورت کو طلاق ہوئی' وہ طلاق کی عدت (تین حیض) گزار رہی تھی کہ دوران عدت اس کا خاوند انتقال کر جاتا ہے تو ان روایات کے مطابق طلاق کی عدت وقت طلاق سے شروع ہو چکی ہے اور اب وفات کی عدت وفات کے دن سے شروع ہو گی۔ کچھ دن دونوں عدتوں کے مشترکہ گزریں گے لیکن جو پہلے شروع ہوئی وہ پہلے ختم ہو سکتی ہے اس لئے اس کے ختم ہونے پر وہ دوسری عدت سے ابھی باہر نہیں آئی لہٰذا اس دوسری عدت کے ختم ہونے تک وہ حرمت میں رہے گی اور یہ مفہوم "ابعد الاجلین" کا ہے۔ اس کی تائید میں مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت ملاحظہ ہو:

عبد الرزاق عن الثوری قال اذا طلق امراته وهو مریض فانها تکون علی اقصی العدتین ان کان اربعة عشر و عشرا اکثر من حیضها بالاربعة والعشر وان کان الحیض اکثر بالحیض.

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۶۵ باب طلاق المریض مطبوعہ بیروت)

جناب ثوری فرماتے ہیں: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو حالت مرض میں طلاق دیتا ہے تو اس کی عورت دو عدتوں میں سے جو لمبی ہو وہ گزارے گی اگر چار ماہ دس دن کی عدت حیض کی عدت سے زیادہ ہے تو چار ماہ دس دن عدت گزارے اور اگر حیض کی عدت زیادہ لمبی بنتی ہے تو حیض والی عدت گزارے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

اشکال

احناف نے موت اور طلاق کی عدت جمع ہو جانے کی صورت میں "ابعد الاجلین" کا قول کیا ہے لیکن وضع حمل اور موت کی عدت میں یہ قول کیوں نہیں کرتے حالانکہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما یہاں بھی "ابعد الاجلین" کا قول فرماتے ہیں جیسا کہ مؤطا امام مالک میں ہے؟

جواب: جواب کے لئے "مؤطا امام مالک" کی عبارت پہلے نقل کی جاتی ہے تاکہ اس کو سامنے رکھ کر بات واضح ہو جائے۔

عن سلیمان بن یسار ان عبد الله بن عباس وابا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف ن اختلفا فی المراة تنفس بعد وفات زوجها بلیال فقال ابو سلمة اذا وضعت مافی بطنها فقد حلت للازدواج وقال ابن عباس اخر الاجلین فجاء ابو هریرة فقال انا مع ابن اخی یعنی ابا سلمة فبعثوا کریبا مولی عبد الله ابن عباس الی ام سلمة زوج النبی ﷺ یسالها عن ذالک فجاء هم فاخبرهم انها قالت ولدت

سلیمان بن یسار بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف نے باہم اختلاف کیا کہ وہ عورت جس کا خاوند فوت ہو گیا اور وہ اس کی عدت وفات گزار رہی ہو' اس دوران اس کو نفاس آ گیا اور ابھی عدت کے چند ہی دن گزرے ہوں۔ (کیا اس کی عدت وضع حمل کی وجہ سے پوری ہو گئی یا چار ماہ دس دن پورے کرے؟) جناب ابوسلمہ نے کہا جب اس عورت نے اپنے پیٹ کا بچہ/بچی جن دیا تو اب وہ کہیں اور شادی کر سکتی ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس نے کہا: کہ اسے دونوں عدتوں

سبیعة الاسلمیة بعد وفات زوجها بلیال فذکر ذالک لرسول اللہ ﷺ وقال قد حللت فانکحی من شئت وقال مالک وھذا الامر الذی لم یزل علیه اھل العلم عندنا.

(موطا امام مالک ص۵۳۰ جامع الطلاق امیر محمد کتبخانہ آرام باغ کراچی، موطا امام مالک مع زرقانی ج۳ ص ۲۲۲ باب ۴۱۲ مطبوعہ بیروت)

میں سے لمبی اور بعد میں ختم ہونے والی عدت گزارنی ہوگی ۔ پس ان کے پاس حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ تشریف لائے ۔ فرمانے لگے میں اپنے بھتیجے یعنی ابوسلمہ کے پاس تھا تو لوگوں نے عبداللہ بن عباس کے مولیٰ کریب کو سیدہ ام سلمٰی رضی اللہ عنہا زوجۂ رسول کریم ﷺ کے پاس بھیجا تا کہ وہ ان سے پوچھے کہ مسئلہ مذکورہ کا کیا حل ہے؟ وہ پوچھ کر ان کے پاس آیا اور انہیں بتایا کہ ام المؤمنین سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا ہے کہ سبیعہ اسلمیہ نے اپنے خاوند کے انتقال کے چند دن بعد بچہ کو جنم دیا ۔ اس کا ذکر حضور ﷺ سے کیا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا: تو حلال ہو چکی ہے اب جس سے تو چاہے شادی کر سکتی ہے ۔ امام مالک کہتے ہیں اس بات پر ہمیشہ سے اہل علم حضرات ہمارے نزدیک کاربند رہے ۔

قارئین کرام! روایت مذکورہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول یہ ثابت کرتا ہے کہ صورت مذکورہ میں بھی "ابعد الاجلین" عدت ہوگی ۔ اسی طرح حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بھی ایک منقطع روایت ملتی ہے جو یوں کہتی ہے لیکن ایسی روایات کی ان روایات کے مقابلہ میں کوئی اہمیت نہیں جو "وضع حمل" کے ساتھ ہی عدت مکمل ہونا بیان کرتی ہیں ۔ حدیث مذکورہ کے تحت علامہ زرقانی رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں:

انما تحل بوضع الحمل واجمع علیه جمهور العلماء من السلف وائمة الفتوی فی الامصار الا ماروی عن علی من وجه منقطع ان عدتها اخر الاجلین وما جاء عن ابن عباس هنا لکن جاء عنه انه رجع الی حدیث ام سلمة فی قصة سبیعة قال ابن عبد البر ویصححه ان اصحابه عکرمة وعطاء وطاوس وغیرهم علی ان عدتها الوضع وعلیه العلماء کافة وقد روی عبد الرزاق عن ابن مسعود من شاء باهلته او لاعنته ان الایة التی فی سورة النساء القصری واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن الخ نزلت بعد الایة التی فی سورة البقرة والذین یتوفون منکم الخ.

(زرقانی ج۳ ص۲۲۲ مطبوعہ دارالفکر بیروت)

صورت مذکورہ میں عورت وضع حمل کے ساتھ ہی حلال ہو جاتی ہے اور اس پر جمہور علماء سلف اور ہر دور کے ائمہ فتاویٰ کا اجماع ہے ۔ مگر وہ روایت جو حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے ہے وہ منقطع ہے جس میں انہوں نے اس عورت کے لئے "آخر الاجلین" عدت ذکر فرمائی ہے اور اس مقام پر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی ایک روایت ایسی ہی آئی ہے لیکن ان سے یہ بھی مذکور ہے کہ انہوں نے سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کی طرف رجوع کر لیا تھا ، جو سبیعہ اسلمیہ نامی عورت کے قصہ میں مروی ہے ۔ ابن عبدالبر نے کہا اس بات کی تصحیح اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اصحاب یعنی حضرت عکرمہ، عطاء، طاؤس اور ان کے علاوہ اسی کو تسلیم کرتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں عورت کی عدت "وضع حمل" ہی ہے اور اسی پر تمام علماء کا اتفاق ہے ۔ عبدالرزاق نے اپنی مسند میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے یہ روایت ذکر فرمائی ہے کہ آپ نے فرمایا: میں ہر اس شخص سے مباہلہ اور لعان کرنے کو تیار ہوں جو یہ کہتا

ہے کہ سورۂ نساء قصریٰ یعنی سورۂ طلاق کی آیت "واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن "سورۂ بقرہ کی آیت والذین یتوفون منکم الخ سے بعد نازل نہیں ہوئی۔

تو معلوم ہوا کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہی ہے۔ اسی پر جمہور علماء سلف اور ائمہ فتاویٰ کا اتفاق ہے۔ آ جا کر دو روایات اس کے خلاف "ابعد الاجلین" کے حق میں ملتی ہیں۔ جن میں سے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی روایت ویسے ہی منقطع ہونے کے اعتبار سے روایت صحیحہ کے مقابل پیش نہیں کی جا سکتی اور حضرت ابن عباس کا خود رجوع مذکور ہے اور ان کے اجلہ تلامذہ بھی ان کا ساتھ نہیں دیتے۔ ان روایات کے مقابلہ میں جو روایات "وضع حمل" عدت کی مؤید ہیں وہ نہایت مضبوط اور صحت کا مقام رکھتی ہیں۔ اسی بناء پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما اس مسئلے پر مباہلہ اور لعان کی دعوت دیتے نظر آ رہے ہیں جس کو کسی نے قبول نہ کیا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۵۰- بَابُ الْمَرْأَةِ الَّتِي تُطَلَّقُ اَوْ يَمُوْتُ عَنْهَا زَوْجُهَا وَهِيَ حَامِلٌ

حاملہ کی عدت کا بیان خواہ وہ مطلقہ ہو یا اس کا خاوند انتقال کر گیا ہو

٥٦٤ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ اَنَّ ابْنَ عُمَرَ سُئِلَ عَنِ الْمَرْأَةِ يَتَوَفّٰى عَنْهَا زَوْجُهَا قَالَ فَاِذَا وَضَعَتْ فَقَدْ حَلَّتْ قَالَ رَجُلٌ مِّنَ الْاَنْصَارِ كَانَ عِنْدَهٗ اَنَّ عُمَرَ ابْنَ الْخَطَّابِ قَالَ لَوْ وَضَعَتْ مَافِيْ بَطْنِهَا وَهُوَ عَلٰى سَرِيْرِهٖ لَمْ يُدْفَنْ بَعْدُ حَلَّتْ۔

امام مالک نے ہمیں جناب زہری سے خبر دی کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا گیا کہ اگر کسی عورت کا خاوند فوت ہو جائے (اور وہ حاملہ ہو تو اس کی عدت کیا ہے؟) انہوں نے فرمایا: جب وہ بچہ کو جنم دے لے اسی وقت اس کی عدت ختم ہو جائے گی' ایک انصاری جو پاس بیٹھا ہوا تھا وہ بولا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر صورت مذکورہ میں عورت بچہ کو جنم دے دے اور ادھر اس کا فوت شدہ خاوند ابھی غسل کے لئے تختے پر ہی رکھا ہوا ہو اور اسے دفنایا نہ گیا ہو، تب بھی اس عورت کی عدت اسی وقت ختم ہو جائے گی۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے دیگر فقہاء کرام کا ہے۔

٥٦٥ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ اِذَا وَضَعَتْ مَافِيْ بَطْنِهَا حَلَّتْ۔

ہمیں امام مالک نے جناب نافع سے خبر دی وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جب حاملہ عورت جنم دے دے' اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ فِي الطَّلَاقِ وَالْمَوْتِ جَمِيْعًا تَنْقَضِيْ عِدَّتُهَا بِالْوَلَادَةِ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ۔

امام محمد کہتے ہیں طلاق اور خاوند کی فوتیدگی دونوں صورتوں میں ہم اس کے قائل ہیں کہ ولادت کے ساتھ عدت ختم ہو جاتی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔

نوٹ: اس باب میں مذکورہ مسئلہ کی تفصیل ہم پچھلے باب ۲۴۹ میں بیان کر چکے ہیں' اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ پہلے باب میں تفصیل اس لئے لکھی گئی کیونکہ ان دونوں ابواب کا تعلق مسئلہ عدت کے ساتھ نہایت قوی تھا۔

۲۵۱- بَابُ الْإِيلَاءِ

ایلاء کا بیان

۵٦٦ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ إِذَا آلَى الرَّجُلُ مِنِ امْرَأَتِهٖ ثُمَّ فَاءَ قَبْلَ أَنْ تَمْضِيَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ فَهِيَ امْرَأَتُهٗ لَمْ يَذْهَبْ مِنْ طَلَاقِهَا شَيْءٌ فَإِنْ مَضَتِ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرُ قَبْلَ أَنْ يَفِيْئَ فَهِيَ تَطْلِيْقَةٌ وَهُوَ أَمْلَكُ بِالرَّجْعَةِ مَالَمْ تَنْقَضِ عِدَّتُهَا قَالَ وَكَانَ مَرْوَانُ يَقْضِيْ بِهٖ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب زہری نے سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے بتایا کہ انہوں نے فرمایا: جب کوئی شخص اپنی بیوی سے ایلاء کرلیتا ہے پھر چار ماہ گزرنے سے پہلے ہی اس قسم کو توڑ لیتا ہے تو اس کی عورت اب بھی اس کی عورت ہے۔ اسے کوئی طلاق نہیں ہوئی اور اگر چار ماہ گزر جائیں اور اس نے ایفاء نہ کیا (یعنی قسم کے مطابق ہم بستری نہ کی) تو یہ طلاق بن جائے گی اور مرد رجوع کرنے کا مالک ہے جب تک اس کی بیوی عدت گزار رہی ہو۔ مروان یہی فیصلہ کیا کرتا تھا۔

۵٦٧ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ أَيُّمَا رَجُلٍ آلٰى مِنِ امْرَأَتِهٖ فَإِنَّهٗ إِذَا مَضَتِ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرُ وَقَفَ حَتّٰى يُطَلِّقَ أَوْ يَفِيْئَ وَلَا يَقَعُ عَلَيْهَا طَلَاقٌ وَّإِنْ مَضَتِ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرُ حَتّٰى يُوْقَفَ.

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے خبر دی وہ بیان فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جو شخص اپنی بیوی سے ایلاء کرلیتا ہے تو جب چار ماہ گزر جائیں اس کو حاکم کے سامنے کھڑا کیا جائے گا اور حاکم اس سے یہ فیصلہ کرائے گا کہ اب یا تو طلاق دے دے یا اپنی قسم کو توڑ کر ازدواجی تعلقات قائم کرلے۔ صرف چار ماہ گزرنے سے طلاق واقع نہ ہوگی، جب تک حاکم کے سامنے اس کو کھڑا نہ کیا جائے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ بَلَغَنَا عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَعُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ وَعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّهُمْ قَالُوْا إِذَا آلَى الرَّجُلُ مِنِ امْرَأَتِهٖ فَمَضَتْ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ قَبْلَ أَنْ يَفِيْئَ فَقَدْ بَانَتْ بِتَطْلِيْقَةٍ بَائِنَةٍ وَهُوَ خَاطِبٌ مِنَ الْخُطَّابِ وَكَانُوْا لَا يَرَوْنَ أَنْ يُوْقَفَ بَعْدَ الْأَرْبَعَةِ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِيْ تَفْسِيْرِ هٰذِهِ الْآيَةِ لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ. قَالَ الْفَيْءُ الْجِمَاعُ فِي الْأَرْبَعَةِ الْأَشْهُرِ وَعَزِيْمَةُ الطَّلَاقِ انْقِضَاءُ الْأَرْبَعَةِ الْأَشْهُرِ فَإِذَا مَضَتْ بَانَتْ بِتَطْلِيْقَةٍ وَلَا يُوْقَفُ بَعْدَهَا وَكَانَ عَبْدُ اللّٰهِ ابْنُ عَبَّاسٍ أَعْلَمَ بِتَفْسِيْرِ الْقُرْاٰنِ مِنْ غَيْرِهٖ وَهُوَ قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات حضرت عمر بن خطاب، حضرت عثمان بن عفان، عبداللہ بن مسعود اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے پہنچی ہے۔ ان حضرات نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے ایلاء کرلیتا ہے پھر چار ماہ بغیر قسم توڑے گزر جاتے ہیں تو اب وہ عورت ایک طلاق بائنہ والی ہو جائے گی اور اس کا خاوند اگر دوبارہ اس سے نکاح کرنا چاہے تو کرسکتا ہے ان حضرات کی یہ رائے نہ تھی کہ چار ماہ گزر جانے کے بعد اس کو حاکم کی عدالت میں کھڑا کیا جائے اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں: ''ان لوگوں کے لئے جو اپنی عورتوں سے ایلاء کرلیتے ہیں چار ماہ انتظار کرنا ہے پھر اگر وہ ''فئی'' کرلیتے ہیں تو بے شک اللہ بخشنے والا' رحیم ہے اور طلاق کا عزم کرلیں تو بے شک اللہ سننے والا' جاننے والا ہے''۔ فرمایا کہ ''فئی'' سے مراد چار ماہ کے دوران جماع کرنا ہے اور ''عزم'' طلاق ہے۔ جو چار ماہ گزرنے پر واقع ہو جائے گی لہٰذا جب چار ماہ بغیر جماع کے گزر گئے تو عورت

ایک بائنہ طلاق سے مطلقہ ہو جائے گی اس کے بعد اسے حاکم کے سامنے کھڑا کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور فرمایا کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما قرآن کریم کی تفسیر جاننے میں دوسروں سے زیادہ عالم ہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے اور ہمارے عام فقہاء کرام بھی یہی فرماتے ہیں۔

''ایلاء'' شرعی اصطلاح میں مرد کا قسم اٹھانا کہ وہ اپنی بیوی سے چار ماہ یا زائد عرصہ تک جماع نہیں کرے گا۔''ایلاء'' بہر صورت قسم ہے اگر اپنی قسم کو کوئی شخص پورا کر لیتا ہے تو قسم کا کفارہ اس سے ساقط ہو جائے گا اور اگر قسم توڑ دیتا ہے تو کفارۂ قسم دینا پڑے گا۔ ائمہ کا ایلاء کے بارے میں اختلاف ہے جس کی تفصیل کچھ یوں ہے:

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایلاء یہ ہے کہ کوئی شخص قسم اٹھا کر کہے کہ میں اپنی بیوی کے نزدیک چار ماہ تک نہیں جاؤں گا۔ یعنی اس سے جماع نہیں کروں گا اگر اس قائل نے چار ماہ گزرنے تک واقعی بیوی سے جماع نہ کیا تو یہ طلاق بائنہ ہو جائے گی اور قسم چونکہ پوری کر چکا لہٰذا کفارہ ادا نہیں کرے گا اور اگر چار ماہ کے دوران اس نے اپنی بیوی سے ازدواجی تعلقات قائم کر لئے تو قسم ٹوٹ گئی لہٰذا اس صورت میں صرف قسم کا کفارہ اسے ادا کرنا پڑے گا' طلاق نہ ہو گی۔ اگر خاوند نے چار ماہ سے کم عرصہ کی قسم اٹھائی کہ میں اپنی بیوی سے تین ماہ تک ہم بستری نہیں کروں گا تو اس صورت میں وہ اگر تین ماہ میں اپنی بیوی کے قریب نہ گیا تو قسم پوری ہونے کی صورت میں کفارہ لازم نہیں اور نہ ہی طلاق ہوئی کیونکہ ایلاء کے لئے چار ماہ کا ہونا نص قرآنی سے ثابت ہے اس لئے چار ماہ سے کم عرصہ کے لئے قسم اٹھانے کو محض قسم کہیں گے ایلاء نہیں کہیں گے اور اگر تین ماہ کے دوران اس نے اپنی بیوی سے ہم بستری کر لی تو اب قسم کا کفارہ دینا پڑے گا۔ طلاق وغیرہ کچھ نہیں۔ اسی طرح اگر چار ماہ سے زائد کی قسم اٹھائی تھی تب بھی ایلاء بن جائے گا لیکن اس صورت میں چار ماہ تک اگر اپنی بیوی کے قریب نہ گیا تو طلاق بائنہ ہو جائے گی اور قسم ابھی باقی ہے۔ اگر اس نے پھر سے اپنی بیوی سے نکاح کر لیا اور مدت مذکورہ کے اندر اس کے قریب چلا گیا تو کفارہ ادا کرے گا اور اگر مدت مذکورہ گزر جانے کے بعد ہم بستری کی تو کفارہ ادا نہیں کرنا پڑے گا۔

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ ایلاء کے لئے چار ماہ سے زائد کی قسم اٹھانا ضروری ہے' صرف چار ماہ کی قسم ایلاء نہ ہو گا بلکہ محض قسم ہو گا۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی نے اس کی تفصیل یوں بیان فرمائی ہے:

اگر کسی شخص نے چار ماہ سے زائد کی قسم اٹھائی کہ وہ وطی نہیں کرے گا۔ یہ ایلاء کہلائے گا کیونکہ چار ماہ سے زائد کی شرط حضرت ابن عباس، طاؤس، سعید بن جبیر، مالک، اوزاعی، شافعی، ابوثور اور ابوعبید کے قول پر ہے۔ جناب عطاء' حضرت ثوری اور اصحاب الرائے کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص چار ماہ یا چار ماہ سے زائد عرصہ کی قسم اٹھاتا ہے کہ وہ اپنی بیوی کے قریب نہیں جائے گا تو وہ ایلاء کرنے والا بن جائے گا۔ قاضی ابوحسین ایک روایت میں امام احمد سے حکایت کرتے ہیں کہ وہ بھی چار ماہ وطی نہ کرنے کی قسم کو''ایلا'' کہتے ہیں۔ امام نخعی، قتادہ، حماد، ابن ابی لیلیٰ اور اسحاق نے فرمایا کہ جس شخص نے وطی نہ کرنے کی قسم اٹھائی خواہ وہ مختصر عرصہ کے لئے ہو یا طویل وقت کے لئے ہو، لیکن اس قسم کے بعد چار ماہ گزرنے تک اس نے وطی نہ کی تو یہ بھی ایلاء کرنے والا کہلائے گا۔ دلیل اس کی اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے للذین یؤلون من نسائھم تربص اربعة اشھر وعشرا کیونکہ اس قائل نے بھی ترک وطی کی قسم اٹھائی ہے اور قسم اٹھانے والا ایلاء کرنے والا ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے اپنے نفس کو وطی کرنے سے قسم کے ساتھ چار ماہ سے زیادہ تک نہیں روکا۔ لہٰذا وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہے۔ یہاں ذہن میں ایک اشکال پیدا ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے صرف ایک ماہ تک

کے لئے اپنی ازواج مطہرات سے الگ رہنے کی قسم کھائی تھی اس کو بھی ایلاء ہی کہا جاتا ہے حالانکہ تم چار ماہ سے کم عرصہ کی قسم کو ایلاء تسلیم نہیں کرتے، اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم نے چار ماہ ایلاء کے لئے بطور نص ذکر فرمائے ہیں یعنی ایلاء کے لئے چار ماہ کی قسم اٹھانے کا اللہ نے ذکر فرمایا ہے کہ کوئی شخص چار ماہ تک اپنی بیوی سے ہم بستری نہیں کرے گا تو یہ ایلاء کہلائے گا۔ باقی رہا رسول اللہ ﷺ کا ایک ماہ تک کے لئے قسم اٹھانا تو یہ صرف قسم تھی' ایلاء نہیں جیسا کہ ''المغنی'' ج ۲ ص ۷۶ مطبوعہ دار الفکر بیروت میں ہے۔

یہ بھی یاد رہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے چار ماہ سے زائد تک کی قسم اٹھائی ہو جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے اور پھر وہ قریب نہیں گیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی اور امام شافعی، امام احمد بن حنبل کے نزدیک ایک رجعی طلاق واقع ہوگی۔

اعتراض

موطا کی مذکورہ دو احادیث مسلک احناف کے خلاف ہیں۔ ایک اختلاف یہ ہے کہ روایت میں ایلاء کی صورت میں چار ماہ گزرنے پر ایک رجعی طلاق ہوتی ہے جبکہ ایلاء کرنے والے نے اس دوران رجوع نہ کیا ہو اور احناف کا مسلک آپ پڑھ چکے ہیں کہ صورت مذکورہ میں ایک بائنہ طلاق واقع ہوتی ہے۔ حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت کے دو جواب ہیں:

جواب اول: علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ہدایہ کی شرح میں اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا:

ویرد قولهم ظاهر القران اى حيث لم يجعل التربص اكثر من اربعة اشهر وعشرفى عدة الوفات الثلاثة قروء فى عدة الطلاق فلا يجوز الزيادة فى هذين التربصين فكذا فى مدة الايلاء.

(البنایہ شرح الہدایہ ج ۴ ص ۴۳۴ باب الایلاء طبع بیروت)

ان حضرات کے قول کو قرآن کریم کا ظاہر رد کرتا ہے یعنی چار ماہ اور دس دن سے زیادہ ٹھہرنا (عدت گزارنا) وفات شوہر کی صورت میں جائز نہیں کیا گیا اور طلاق کی عدت میں تین حیض سے زائد عدت نہیں کی گئی۔ جب ان دونوں عدتوں میں زیادتی جائز نہ ہوئی تو ایلاء کی مدت بھی زائد نہیں ہونی چاہیے۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ عدت وفات اور عدت طلاق میں قرآن کریم کے بیان کردہ چار ماہ دس دن اور تین حیض سے ایک لمحہ بھی زائد کے قائل نہیں ہیں۔ یعنی وہ چار ماہ اور دس دن مکمل ہونے پر ایک آدھ گھنٹہ مزید عدت کے طور پر عورت کو شادی نہ کرنے دی جائے اور طلاق کی صورت میں تین حیض (قروء) مکمل ہونے پر پھر کچھ لمحے زائد اس کی عدت کے شمار کئے جائیں۔ ان دونوں عدتوں میں بھی ایلاء کی طرح ''تربص'' کا لفظ ہے تو پھر ایلاء کیلئے چار ماہ سے زائد وقت لینا کیونکر درست ہوسکتا ہے؟ لہٰذا معلوم ہوا کہ عدت وفات اور عدت طلاق کی طرح ایلاء کا بھی وقت پورے کا پورا وہی مراد لیا جائے گا جو قرآن کریم نے ذکر کیا ہے۔

جواب دوم: حضرت سعید بن مسیب والی روایت مذکورہ کو ''مصنف ابن ابی شیبہ'' اور ''مصنف عبدالرزاق'' وغیرہ کتب احادیث میں امام زہری نے ان سے اور ابوبکر بن عبدالرحمٰن سے روایت کیا ہے۔ مثلاً

عن مالک بن انس عن الزهرى عن سعيد بن المسيب وابى بكر بن عبد الرحمن بن حارث بن هشام قال اذا مضت اربعة اشهر فى الايلاء وهى تطليقة وهو احق برجعتها.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۳۰)

جناب مالک بن انس امام زہری سے وہ سعید بن مسیب اور ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: جب ایلاء میں چار ماہ گزر جائیں تو اس عورت کو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور اس کا خاوند رجوع کا بہت حق رکھتا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار ماہ گزر جانے پر طلاق بائنہ واقع نہ ہوئی بلکہ رجعی ہوئی۔ اس روایت کے راوی صرف حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ ہی نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ حضرت ابوبکر بن عبدالرحمٰن بھی ہیں۔ یہی ابوبکر بن عبدالرحمٰن ہیں کہ ان سے ہی

ایک اور روایت مروی ہے جس میں موجود ہے کہ صورت مذکورہ میں مرد کو رجوع کا حق حاصل نہیں ہے۔ صاحب جوہر النقی ابن ترکمانی نے اسی پر یوں لکھا ہے:

وهذه الاسانيد الثلاثة صحيحة فظهر بهذا ان هذا القول قد صح ان اكثر من واحد واثنين من الصحابة وفي الاشراف لابن المنذر كذا قال ابن عباس وابن مسعود وروى ذالك عن عثمان بن عفان وعلي وزيد بن ثابت وابن عمر وقال صاحب الاستذكار هو قول ابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت ورواية عن عثمان وابن عمر وهو قول ابى بكر بن عبد الرحمن وهو الصحيح عن ابن المسيب.

(جوہر النقی حاشیہ بیہقی ج ۷ ص ۳۸۰ باب من قال عزم الطلاق انقضاء الاربعة الاشهر)

(صاحب جوہر النقی نے تین عدد روایات ایسی ذکر فرمائیں جو طلاق بائنہ پر دلالت کرتی ہیں) یہ تین اسناد صحیحہ ہیں لہٰذا ظاہر ہوا کہ یہی قول صحیح ہے اور یہ بھی ثابت ہے کہ ایک دو نہیں بلکہ بکثرت صحابہ کرام سے یہی منقول ہے۔ ابن منذر نے "الاشراف" میں لکھا کہ یہی قول حضرت ابن عباس اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم کا ہے اور حضرت عثمان بن عفان، حضرت علی المرتضیٰ، حضرت زید بن ثابت اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے بھی یہی مروی ہے۔ صاحب الاستذکار نے کہا کہ یہی قول حضرت عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن مسعود اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کا ہے اور حضرت عثمان و ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی اسی کی روایت ہے اور یہی قول ابوبکر بن عبد الرحمٰن کا ہے اور یہی قول حضرت سعید بن میسب کے قول سے صحیح ہے۔

اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں کسی قسم کا کوئی اختلاف مذکور نہیں ہے۔ یہی قول امام اوزاعی، مکحول اور محدثین کوفہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب امام ثوری اور حسن بن صالح کا ہے اور اسی کے قائل عطاء، جابر بن زید، محمد بن حنیفہ، ابن سیرین، عکرمہ، مسروق، قبیصہ بن ذویب، حسن اور نخعی بھی ہیں اور امام مالک نے مروان بن حکم سے بھی اس کو نقل کیا ہے۔

قارئین کرام! آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ حضرات صحابہ کرام اور تابعین و تبع تابعین کی بہت بڑی جماعت اس پر متفق ہے کہ چار ماہ گزرنے کے بعد طلاق بائنہ ہو جائے گی اور حضرت سعید بن میسب رضی اللہ عنہ کی روایت مذکورہ کے ساتھی جناب ابوبکر بن عبد الرحمٰن سے بھی صحیح قول یہ نہیں جس میں طلاق رجعی واقع ہونے کا ذکر ہے بلکہ وہ بھی طلاق بائنہ کے قائل ہیں۔ اس لئے مسئلہ مذکورہ میں صرف حضرت سعید بن میسب رضی اللہ عنہ کی روایت پر عمل نہ ہوگا بلکہ اس پر ہوگا جس پر صحابہ کرام، تابعین و تبع تابعین نے کیا اور یہی احناف کا مسلک ہے۔

موطا امام محمد کی دوسری روایت جو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ چار ماہ گزر جانے پر خاوند کو عدالت میں لا کھڑا کیا جائے گا تا کہ وہ یا تو طلاق دے یا پھر رجوع کرلے۔ گویا اس مفہوم کے مطابق چار ماہ گزرنے پر کچھ بھی نہیں ہوا بلکہ طلاق یا رجوع حاکم کے کہنے پر ہوگا یہی حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما ہیں کہ جن کے بارے میں ابھی پچھلے حوالہ میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ آپ چار ماہ گزرنے پر طلاق بائنہ واقع ہو جانے کے قائل ہیں۔ صاحب ہدایہ نے باب الایلاء میں لکھا کہ حضرت عثمان، حضرت علی المرتضیٰ اور تینوں "عبد اللہ" (عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن مسعود اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم) طلاق بائنہ کے قائل ہیں۔ اب ہم بطور اختصار ان حضرات میں سے چند کے اسماء گرامی کتب حدیث سے پیش کرتے ہیں جو چار ماہ گزرنے پر طلاق بائنہ کے قائل ہیں۔

عن ابى سلمى ان عثمان بن عفان وزيد ابن

جناب ابو سلمیٰ سے روایت ہے کہ حضرت عثمان بن عفان اور

ثابت قالا في الايلاء اذا مضت اربعة اشهر وهي تطليقة وهي املك بنفسها.

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما دونوں نے فرمایا: کہ ایلاء کی صورت میں جب چار ماہ گزر جائیں تو عورت مطلقہ ہو جاتی ہے اور وہ آپ اپنی مالکہ ہو جاتی ہے۔

عن ابي قلابة ان نعمان بن بشير الى من امراته فقال ابن مسعود اذا مضت اربعة اشهر فقد بانت منه بتطليقة.

جناب ابوقلابہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی سے ایلاء کر لیا تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جب چار ماہ گزر جائیں گے تو اس کی بیوی اس سے بائنہ ہو جائے گی۔

عن ابراهيم عن عبد الله قال اذا الى فمضت اربعة اشهر فقد بانت منه بتطليقة.

جناب ابراہیم جناب عبد اللہ سے بیان کرتے ہیں انہوں نے فرمایا: جب کسی مرد نے ایلاء کیا پھر چار ماہ گزر گئے تو اس کی بیوی اس سے ایک طلاق بائنہ سے مطلقہ ہو جائے گی۔

عن سعيد بن جبير عن ابن عمرو ابن عباس قالا اذا الى فلم يفي حتى تمضي الاربعة الاشهر فهي تطليقة بائنة.

حضرت سعید بن جبیر جناب عبداللہ بن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم دونوں سے روایت کرتے ہیں۔ جب کسی نے ایلاء کیا پھر چار ماہ گزر گئے اور اس نے اس دوران قسم نہ توڑی حتیٰ کہ چار ماہ پورے ہو گئے تو وہ عورت مطلقہ بائنہ ہو جائے گی۔

عن قتادة عن الحسن عن علي قال اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة بائنة.

جناب قتادہ، حضرت حسن سے اور وہ علی المرتضیٰ سے بیان کرتے ہیں' فرمایا: جب چار ماہ گزر جائیں تو طلاق بائنہ ہو جائے گی۔

عن معمر عن الزهري عن قبيصة قال اذا مضت اربعة اشهرفهي تطليقة بائنة.

جناب قبیصہ سے زہری اور ان سے آگے معمر نے بیان کیا کہ انہوں نے فرمایا: جب چار ماہ گزر جائیں تو عورت طلاق بائنہ والی ہو جائے گی۔

عن ابن عباس وعن ابن الحنفية قالا اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة بائنة.

حضرت عبداللہ بن عباس اور محمد بن حنفیہ دونوں فرماتے ہیں: جب چار ماہ گزر جائیں تو یہ ایک طلاق بائنہ ہو جائے گی۔

عن ابراهيم قال اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة بائنة وهي املك بنفسها .

ابراہیم فرماتے ہیں: کہ جب چار ماہ گزر جائیں تو عورت طلاق بائنہ والی ہو جائے گی اور اپنے نفس کی مالکہ ہو جائے گی۔

عن الشعبي عن المسروق قال اذا مضت اربعة اشهر في الايلاء كانت تطليقة بائنة.

جناب مسروق سے جناب شعبی بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: جب ایلاء میں چار ماہ گزر جائیں تو یہ ایک طلاق بائنہ ہو گی۔

عن يزيد بن ابراهيم عن الحسن و ابن سيرين قالا اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة بائنة.

جناب یزید بن ابراہیم نے جناب حسن سے اور ابن سیرین سے بیان کیا کہ انہوں نے فرمایا: جب چار ماہ گزر جائیں تو ایک طلاق بائنہ ہو جائے گی۔

عن ابراهیم قال اذا مضت اربعة اشهر فهی تطلیقة بائنة وهی املک بنفسها.

جناب ابراہیم فرماتے ہیں: کہ جب چار ماہ گزر جائیں تو ایک طلاق بائنہ ہو جائے گی اور عورت اپنی خود مالکہ ہوگی۔

عن مکحول قال اذا مضت اربعة اشهر فهی واحدة وهی املک بها.

جناب مکحول فرماتے ہیں: کہ جب چار ماہ گزر جائیں تو ایک طلاق بائنہ ہو جائے گی اور عورت اپنی خود مالکہ ہوگی۔

عن علقمة قال الی ابن انس من امراته فلبثت ستة اشهر بینما هو جالس فی المجلس اذا ذکر فاتی ابن مسعود قال اعلمها انها قدملکت امرها فاتاها فاخبرها.

جناب علقمہ بیان کرتے ہیں کہ ابن انس نے اپنی بیوی سے ایلاء کر لیا' چھ ماہ گزر گئے (بیوی کے قریب نہ گئے) ایک مجلس میں بیٹھے تھے۔ اس دوران اس بات کا تذکرہ ہوا اور حضرت عبداللہ بن مسعود وہاں تشریف لائے۔ آپ نے فرمایا: کہ ابن انس کو بتادو کہ اس کی بیوی اب اپنی ذات کی مالکہ بن گئی ہے۔ وہ گئے اور اپنی بیوی کو جا کر بتادیا۔

عن عطاء قال اذا مضت اربعة اشهر فهی تطلیقة بائنة ویخطبها زوجها فی عدتها ولا یخطبها غیره. (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۲۸۔۱۳۱ باب ماقالوا فی الرجل یولی الخ مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

حضرت عطاء سے منقول ہے کہ جب ایلاء میں چار ماہ گزر جائیں تو عورت کو ایک طلاق بائنہ ہو جائے گی اور عدت کے دوران اس کا خاوند اسے نکاح کا پیغام پہنچا سکتا ہے اور خاوند کے سوا اس دوران دوسرا کوئی پیغام نکاح نہ بھیجے۔

قارئین کرام! یہی روایات ''مصنف عبدالرزاق'' ج ۶ ص ۴۵۳' ۴۵۶ باب انقضاء الاربعہ تک موجود ہیں اور اسی طرح ''نصب الرایہ'' ج ۳ ص ۲۴۱۔۲۴۳ باب الایلاء میں بھی یہ روایات موجود ہیں۔ نیز ''بیہقی شریف'' ج ۷ ص ۳۷۸۔۳۸۹ باب من قال عزم الطلاق انقضاء الاربعۃ الاشہر میں موجود ہے۔ مختصر یہ کہ احناف کا مسلک یہ ہے کہ چار ماہ گزر جانے کے ساتھ ہی عورت کو طلاق بائنہ ہو جاتی ہے۔ اب ہم چند حوالہ جات امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی ایک اور کتاب مسمّٰی ''کتاب الآثار'' سے پیش کر کے باب کو مکمل کرتے ہیں۔ امام موصوف رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلہ ایلاء کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے:

(۱) امام محمد فرماتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے خبر دی انہوں نے جناب حماد سے اور وہ جناب ابراہیم نخعی سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے ایلاء کرتا ہے پھر وہ چار ماہ کے اندر اندر اس سے ہم بستری کر لیتا ہے تو اس شخص کو قسم کا کفارہ ادا کرنا واجب ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ یہی ہمارا مسلک ہے اور اس سے ایلاء ختم ہو جائے گا اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی ہے۔

(۲) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے جناب ابراہیم نخعی سے خبر دی انہوں نے فرمایا: کہ حضرت عبداللہ بن انس نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا پھر پانچ ماہ اپنی بیوی سے غائب رہے جب واپس آئے تو اس سے جماع کیا۔ جماع کے بعد جب اپنے ساتھیوں کے پاس تشریف لائے تو ان کے سر سے غسل جنابت کے قطرات ٹپک رہے تھے۔ ساتھیوں نے پوچھا کیا آپ نے اپنی بیوی سے ہم بستری تو نہیں کی؟ انہوں نے کہا' ہاں کی ہے' ساتھیوں نے پھر پوچھا کہ کیا آپ نے اپنی بیوی سے ایلاء نہ کیا تھا؟ کہا ہاں کیا تھا' اس پر ساتھی بولے کہ ہمیں تم پر خوف ہے کہ تمہاری بیوی تم سے بائنہ ہو چکی ہے۔ اس کے بعد وہی ساتھی حضرت عبداللہ بن انس کو ساتھ لے کر حضرت علقمہ رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ (انہوں نے آپ سے اس بارے میں دریافت کیا) تو جناب علقمہ سے انہیں کوئی جواب نہ ملا لہٰذا حضرت علقمہ ان تمام حضرات کو ساتھ لے

کر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے پاس آ گئے اور سارا واقعہ کہہ سنایا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے ابن انس کو حکم دیا کہ وہ اپنی بیوی کے پاس جائے اور جا کر اسے یہ بتا دے کہ اب وہ بائنہ ہو چکی ہے اور یہ اسے نکاح کا پیغام دے۔ عبداللہ بن انس اپنی بیوی کے پاس آئے اور خبر دی اور ساتھ ہی پیغام نکاح بھی دے دیا اور حق مہر میں چاندی کے کچھ مثقال رکھے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارا عمل بھی یہی ہے اور ہماری رائے یہ ہے کہ اس مرد پر نکاح ثانی سے قبل مہر واجب ہے جو اس جماع کی وجہ سے ہوا جو بوجہ غفلت اس سے ہو گیا۔ یہی قول ابراہیم، امام ابوحنیفہ اور حماد بن ابی سلیمان کا ہے۔

(کتاب الآثار ص۱۱۶ باب الایلاء حدیث ۵۳۸)

اثر مذکور سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص ''ایلاء'' کے مفہوم سے ناواقف ہوتے ہوئے چار ماہ گزر جانے کے بعد اسی بیوی سے ہم بستری کر لیتا ہے، تو اس کا نیا حق مہر مرد پر واجب ہے۔ بحث کے آخر میں ہم پھر تحریر کر دیتے ہیں کہ جناب رسول کریم ﷺ نے جو ایک ماہ کے لئے اپنی ازواج مطہرات کے قریب نہ آنے کی قسم اٹھائی تھی وہ محض قسم تھی' ایلاء نہ تھا کیونکہ ایلاء کے لئے چار ماہ کی مدت ہونا نص قرآنی سے ثابت ہے اس سے کم مدت پر ایلاء نہیں ہوگا۔ علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

قال الواحدی فی کتاب اسباب نزول القران باسناد الی عطاء عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال کان ایلاء اهل الجاهلیة السنة والسنتین او اکثر من ذالک فوقت الله تعالی اربعة اشهر فمن کان ایلاء ه اقل من اربعة اشهر فلیس بایلاء. (البنایہ شرح الہدایہ ج۴ ص۶۳۴ باب الایلاء کتاب النکاح مطبوعہ دار الفکر بیروت)

واحدی نے ''اسباب نزول القرآن'' نامی کتاب میں حضرت عطاء سے اور پھر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ذکر کیا کہ اہل جاہلیت ایک دو سال یا اس سے زیادہ عرصہ تک کے لئے ایلاء کیا کرتے تھے پھر اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے چار ماہ مقرر فرما دیئے' پس جس شخص کا ایلاء چار ماہ سے کم عرصہ کے لئے ہے وہ ایلا نہیں ہوگا۔

جب ایلاء کے لئے چار ماہ کا عرصہ ہونا شرط ہے تو پھر جناب رسول کریم ﷺ کا صرف ایک ماہ تک کے لئے تعلقات منقطع کرنے کا قول ''ایلاء'' نہیں بنے گا بلکہ وہ قسم قرار پائے گا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۵۲- بَابُ الرَّجُلِ يُطَلِّقُ اِمْرَأَتَهٗ ثَلَاثًا قَبْلَ اَنْ يَدْخُلَ بِهَا

وطی سے قبل مرد کا اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کا بیان

۵۶۸- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ ثَوْبَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ اَيَاسِ ابْنِ بُكَيْرٍ قَالَ طَلَّقَ رَجُلٌ اِمْرَأَتَهٗ ثَلَاثًا قَبْلَ اَنْ يَدْخُلَ بِهَا ثُمَّ بَدَا لَهٗ اَنْ يَنْكِحَهَا فَجَاءَ يَسْتَفْتِيْ قَالَ فَذَهَبْتُ مَعَهٗ فَسَأَلَ اَبَا هُرَيْرَةَ وَابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَا لَا نَرٰى اَنْ تَنْكِحَهَا حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ فَقَالَ اِنَّمَا كَانَ طَلَاقِيْ اِيَّاهَا وَاحِدَةً قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ اَرْسَلْتَ مِنْ يَدِكَ مَا كَانَ لَكَ مِنْ فَضْلٍ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب زہری نے محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان سے خبر دی انہوں نے محمد بن ایاس ابن بکیر سے خبر دی کہا: کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو وطی کرنے سے قبل ہی تین طلاقیں دے دیں پھر خیال آیا کہ اس سے نکاح کرے تو وہ فتویٰ پوچھنے کے لئے باہر نکلا۔ راوی کہتے ہیں کہ میں بھی ان کے ساتھ ہو لیا۔ اس نے حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے پوچھا۔ انہوں نے فرمایا: کہ اب اس عورت سے نکاح نہیں ہو سکتا، جب تک وہ کسی اور سے نکاح نہ کرے۔ سائل عرض کرنے لگا کہ میری طلاق تو صرف ایک ہی تھی؟ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اسے فرمایا: جو فضل تجھے حاصل تھا وہ

تو نے اپنے ہاتھ سے نکال دیا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا لِاَنَّهٗ طَلَّقَهَا ثَلَاثًا جَمِیْعًا فَوَقَعْنَ عَلَیْهَا جَمِیْعًا مَعًا وَلَوْ فَرَّقَهُنَّ وَقَعَتِ الْاُوْلٰی خَاصَّةً لِاَنَّهَا بَانَتْ بِهَا قَبْلَ اَنْ یَّتَكَلَّمَ بِالثَّانِیَةِ وَلَا عِدَّةَ عَلَیْهَا فَتَقَعُ عَلَیْهَا الثَّانِیَةُ وَالثَّالِثَةُ مَادَامَتْ فِی الْعِدَّةِ.

امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا بھی یہی قول ہے کیونکہ اس شخص نے اکٹھی تین طلاقیں دے دی تھیں لہٰذا وہ اکٹھی ہی واقع ہو گئیں اور اگر وہ جدا جدا کر کے دیتا تو صرف پہلی طلاق خاص کر واقع ہوتی کیونکہ عورت مذکورہ ایک سے ہی بائنہ ہو گئی قبل اس کے کہ اس کا خاوند دوسری طلاق کیلئے لفظ بولتا۔ اس عورت پر کوئی عدت نہیں۔ پس دوسری اور تیسری اس وقت واقع ہوتی ہے جب تک عدت موجود ہو۔

تین طلاقوں کا مسئلہ پوری تفصیل کے ساتھ ہم بیان کر چکے ہیں اور اس پر کئے گئے اعتراضات واشکالات کو بھی ہم نے دور کیا۔ اس لئے اس مسئلہ کو دوبارہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ موطا امام محمد کی مذکورہ روایت میں غیر مدخولہ کو طلاق دینے کا مسئلہ مذکور ہے۔ اس کی تفصیل یوں ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی نو بیاہتا بیوی کو دخول سے قبل تین طلاقیں بیک لفظ دے دیتا ہے تو تینوں واقع ہو جائیں گی اور اگر ایک طلاق دیتا ہے تو صرف پہلی طلاق واقع ہو گی۔ بقیہ دونوں لغو قرار پائیں گی۔ بیک وقت تین طلاقیں دینے سے تین اس لئے واقع ہوں گی کہ وہ عورت مطلق طلاق کا محل ہے اس لئے وہ مغلظہ ہو جائے گی اور حلالہ کے بغیر زوج اول کے لئے حلال نہ ہو گی اور اگر علیحدہ علیحدہ طلاقیں دیں تو صرف پہلی ہی کارگر ہو گی اور یہ ایک بائنہ طلاق ہو گی۔ اب یہ عورت چونکہ طلاق کا محل نہیں رہی اس لئے دوسری اور تیسری بے کار ہو جائیں گی۔ اس صورت میں بھی بعض کا خیال ہے کہ ایک رجعی طلاق ہوتی ہے جیسا کہ مدخولہ کو صریح لفظ طلاق سے ایک طلاق دی جائے تو رجعی واقع ہوتی ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک اس صورت میں ایک واقع ہونے والی طلاق بائنہ ہو گی اگرچہ وہ الفاظ صریحہ میں سے کسی لفظ کے ذریعہ طلاق دی گئی لہٰذا احناف کے نزدیک مدخولہ اور غیر مدخولہ کے متعلق یہ فرق ہے۔

نوٹ: ایک ضابطہ یاد رکھنے کے قابل ہے وہ یہ کہ طلاق بائنہ کے بعد بائنہ واقع نہیں ہو سکتی ہے اور طلاق رجعی کے بعد بائنہ ہو سکتی ہے اور بائنہ کے بعد رجعی واقع ہو سکتی ہے لیکن یہ ضابطہ مدخول بہا کے لئے ہے کیونکہ وہ بینونت کے بعد بھی محل طلاق ہے لیکن غیر مدخول بہا ایک ہی صریح طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے کیونکہ وطی نہ ہونے کی وجہ سے اس میں خاوند کی منی کا رحم میں ہونے نہ ہونے کا مسئلہ ہی کوئی نہیں۔

غیر مدخول بہا کو اگر الگ الگ طلاق دی جائے تو ایک طلاق کے ساتھ ہی وہ بائنہ ہو جائے گی لیکن اگر خاوند پھر اس سے تعلقات استوار کرنا چاہے تو حلالہ کی ضرورت نہیں بلکہ نئے سرے سے نکاح کرنا پڑے گا اور اگر بیک لفظ تین طلاقیں دے بیٹھا تو اب مغلظہ ہو جانے کی صورت میں حلالہ کے بغیر پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں ہو گی۔ احناف کے ان مسائل کو ہم ان شاء اللہ آثار صحابہ سے ثابت کریں گے۔

اشکال

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت اور احناف کا مسلک کچھ ملتے جلتے ہیں کیونکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ غیر مدخول بہا پہلی ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ الفاظ یہ ہیں: "بانت بها قبل ان يتكلم بالثانية ولا عدة عليها الثانية والثالثة مادامت

فی العدة . دوسری طلاق کے الفاظ منہ سے نکالنے سے قبل پہلی طلاق سے اسے طلاق بائنہ ہوگئی اور اس پر کوئی عدت نہیں ہے۔ پس اس پر دوسری اور تیسری اس وقت واقع ہوگی جب تک وہ عدت میں ہے''۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر مدخول بہا کو دوسری اور تیسری طلاق دوران عدت واقع ہوسکتی ہے حالانکہ احناف دوسری اور تیسری طلاق کو لغو قرار دیتے ہیں۔

جواب: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے کلام میں چند الفاظ مقدر رکھے ہیں جن کا نکالنا اور مفہوم مراد لینا انہوں نے اہل علم پر چھوڑا ہے۔ آپ کی اصل عبارت یوں تھی لا عـدة علیها فتقع علی غیر امراته الثانیة و الثالثة مادامت فی العدة یعنی غیر مدخول بہا ایک طلاق سے بائنہ ہوجائے گی مگر جو اس کی بیوی مدخول بہا ہے اس پر دوسری طلاق عدت کے دوران واقع ہوگی۔ اس کی تائید امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری تصنیف سے ہوتی ہے۔ ملاحظہ ہو:

عن ابـراهـیـم قال اذا طلق الرجل امراته ثلا ثا قبـل ان یـدخـل بها جمیعا بانت بهن جمیعا و کانت حـرامـا علیه حتی تنکح زوجا غیره. فاذا فرق بانت بـالاولـی ووقعت الثانیة علی غیر امراته قال محمد وبهذاناخذ وهو قول ابی حنیفة .

(کتاب الآ ثار)

جناب ابراہیم نخعی سے روایت ہے فرمایا: جب کوئی شخص اپنی غیر مدخولہ بہا بیوی کو بیک لفظ اکٹھی تین طلاقیں دے دیتا ہے تو وہ ان تین طلاقوں کے ساتھ بائنہ ہوجائے گی اور اس پر حرام ہوجائے گی یہاں تک کہ کسی اور خاوند سے نکاح کرے اور اگر تین طلاقیں جدا جدا کر کے دیں تو پہلی طلاق سے ہی بائنہ ہو جائے گی اور دوسری طلاق اس کی غیر کی بیوی تک ہوگی۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے۔

ابراہیم نخعی کا یہ کلام **وقعت عـلـی غیر امراته** بطور طنز ہے کہ جب پہلی طلاق سے بائنہ ہوگئی اور غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے عدت نہ ہوئی اور دوسری تیسری طلاق تو عدت میں واقع ہوسکتیں لہٰذا غیر مدخول بہا کو دوسری اگر طلاق دے گا تو یہ اس کو تو واقع نہیں ہوسکتیں۔ البتہ غیر کی بیوی پر واقع ہونگی جو بے عقلی کی بات ہے۔

امام ابراہیم نخعی کا کلام مذکورہ عبارت میں **وقعت علی غیر امراته** یعنی اس کی دوسری طلاق غیر کی بیوی پر واقع ہوگی۔ یہ کلام بطور طنز ہے کیونکہ غیر مدخول بہا کو جب ایک طلاق دی جائے تو وہ بائنہ ہوجاتی ہے اور اس پر عدت نہیں ہوتی اور دوسری تیسری طلاق واقع ہونے کے لئے عدت شرط ہے لہٰذا جو کہے غیر مدخول بہا کو دوسری تیسری بھی واقع ہوسکتی ہے تو اس کے قول کا یہی معنی ہوسکتا ہے کہ یہ دوسری طلاق کسی غیر کی بیوی پر واقع ہو کیونکہ اس کی بیوی کو تو واقع نہیں ہوسکتی لہٰذا اس کے قول باطل کا معنی غیر کی بیوی کو طلاق واقع ہونے کا ہی ہوسکتا ہے جو کہ سراسر باطل ہے۔

حدثنا ابـوبـكـر حدثنا ابن عباس عن مطرف عـن الـحكم فی الرجل یقول لامراته انت طالق انت طـالـق انت طـالـق قـال بـانـت بـالاولـی والاخریان لیستابشـیء قـال قلت من یقول هذا قال علی وزید وغیر هما یعنی قبل ان یدخل بها.

ہمیں ابوبکر نے بتایا کہ ہمیں ابن عباس نے جناب مطرف سے اور وہ حکم سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے ایسے مرد کے متعلق ارشاد فرمایا جو اپنی بیوی سے کہتا ہے انت طالق انت طـالـق . انہوں نے کہا: کہ اس کی عورت پہلی طلاق کے ساتھ بائنہ ہوگئی اور دوسری دونوں کچھ کام نہ کریں گی۔ میں نے پوچھا یہ کس کا قول ہے؟ فرمانے لگے حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت زید رضی اللہ عنہما وغیرہ کا ہے۔ یعنی یہ الفاظ بیوی کو کہنے والا اس سے وطی کرنے سے قبل کہے۔

عن حماد عن ابراهیم قال اذا قال لامراته قبل ان یدخل بها انت طالق انت طالق انت طالق بانت بواحدة وسقطت اثنان.

جناب حماد سے اور وہ جناب ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ وطی کرنے سے قبل یوں کہتا ہے انت طالق انت طالق انت طالق تو اس کی بیوی پہلی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور دوسری طلاقیں ساقط ہو جائیں گی۔

عن ابی معشر عن ابراهیم قال اذا قال قبل ان یدخل بها انت طالق انت طالق انت طالق بانت بالاولی والاخریان لیستابشیء.

جناب ابو معشر حضرت ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی غیر مدخولہ بہا عورت کو یوں کہتا ہے انت طالق انت طالق انت طالق [1]۔ وہ عورت پہلی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور دوسری دونوں کچھ بھی کام نہ کریں گی۔

عن قتادة عن خلاس قال بانت بالاولی.

جناب قتادہ جناب خلاس سے بیان کرتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں انہوں نے فرمایا: کہ پہلی طلاق سے ہی اس کی عورت بائنہ ہو جائے گی۔

عن الشعبة عن الحکم وحماد قالا بانت بالاولی واثنتان لیستا بشیء.

شعبہ جناب حکم اور حضرت حماد دونوں سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ (مسئلہ مذکورہ کی صورت میں) عورت پہلی طلاق سے ہی بائنہ ہو جائے گی اور دوسری دونوں کچھ بھی نہیں ہیں۔

عن داود عن الشعبی قال اذا قیل لها انت طالق انت طالق انت طالق قبل ان یدخل بها فقد حرمت.

جناب داؤد حضرت شعبی سے بیان کرتے ہیں کہ جب کسی عورت کو اس سے وطی کرنے سے قبل ہی یہ کہا جائے کہ انت طالق انت طالق انت طالق تو وہ مرد پر حرام ہو جاتی ہے۔

عن عطاء عن ابن عباس اذا طلقها ثلاثا قبل ان یدخل بها لم تحل له حتی تنکح زوجا غیره ولو قالها تتری بانت بالاولی.

جناب عطاء حضرت ابن عباس سے بیان کرتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو قبل وطی تین طلاقیں دے دیتا ہے۔ وہ اس کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک وہ کسی اور خاوند سے نکاح نہ کرے اور اگر تین طلاقیں الگ الگ دیتا ہے تو پہلی طلاق سے ہی وہ بائنہ ہو جائے گی۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج۵ ص ۲۴-۲۵ کتاب الطلاق مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

عن ابی معشر عن ابراهیم قال اذا طلق الرجل امراته ثلاثا ولم یدخل فقد بانت منه حتی تنکح زوجا غیره وان قال انت طالق انت طالق انت طالق فقد بانت بالاولی ولیست اثنتان بشیء ویخطبها ان شاء قال سفیان وهو الذی ناخذ به. عبد الرزاق عن عبد الله بن محرز عن ابی معشر

جناب ابو معشر جناب ابراہیم سے بیان کرتے ہیں انہوں نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو دخول سے قبل تین طلاقیں دے دیتا ہے تو وہ اس سے بائنہ (مغلظ) ہو جاتی ہے اور اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک کسی اور سے نکاح نہ کر لے اور اگر یوں کہتا ہے کہ انت طالق انت طالق انت طالق۔ تو بے شک پہلی طلاق سے وہ بائنہ ہوگئی اور دوسری دونوں بے کار ہیں اور اگر چاہے

عن ابراهيم مثله.

تو اس عورت کو پیغام نکاح بھیج سکتا ہے۔ حضرت سفیان ثوری رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اسی پر ہمارا عمل ہے۔ عبدالرزاق نے بواسطہ عبداللہ بن محرز عن ابی معشر عن ابراہیم سے اس جیسی روایت ذکر کی ہے۔

عن الثوری قال اخبرنی جابر عن الشعبی عن ابن عباس فی رجل طلق امراته ثلا ثا قبل ان یدخل بها فقال عقدة كانت فی یده ارسلها جمیعا اذا كانت تتری فلیس بشیء اذا قال انت طالق انت طالق انت طالق فانها تبین بالاولی ولیست اثنتان بشیء.

جناب ثوری سے روایت ہے فرمایا کہ مجھے جناب جابر نے جناب شعبی سے اور وہ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ جو شخص اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دے دیتا ہے' اس نے اس اختیار کو جو اس کے ہاتھوں میں تھا سارے کا سارا گنوا دیا۔ جب الگ الگ طلاقیں دے۔ یوں کہے انت طالق انت طالق انت طالق تو اس کی عورت پہلی طلاق کے بعد بائنہ ہو جائے گی اور بقیہ دونوں بے کار ہیں۔

عن محمد بن ایاس بن بکیر ان ابن عباس وابا هریرة وعبد الله بن عمر سئلوا عن البكر یطلقها زوجها ثلا ثا فكلهم قالوا لاتحل له حتی تنكح زوجا غیره.

جناب محمد بن ایاس بن بکیر سے روایت ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباس' حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنی کنواری (غیر مدخول بہا) بیوی کو بیک لفظ تین طلاقیں دے دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تینوں نے ارشاد فرمایا: اب وہ عورت اس کے لئے حلال نہیں رہی جب تک حلالہ نہیں ہوتا۔

اما الثوری فذكره عن عاصم عن ذر عن ابن مسعود قال اذا طلق ثلا ثا قبل ان یدخل بها كان یراها بمنزلة التی قد دخل بها.

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۳۱-۳۳۳ باب طلاق البکر مطبوعہ بیروت)

امام ثوری نے ذکر کیا کہ جناب عاصم جناب ذر سے اور وہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو وطی سے قبل تین طلاقیں دے دیتا ہے تو آپ اسے مدخول بہا کے حکم میں رکھتے تھے (یعنی حلالہ کے بغیر پہلے خاوند کے لئے وہ حلال نہیں ہو سکتی)۔

قارئین کرام! یوں تو کتب احادیث میں اس موضوع پر بہت سی روایات موجود ہیں۔ ہم نے بطور اختصار ان میں سے گیارہ روایات نقل کی ہیں۔ ان روایات سے یہ مسئلہ واضح ہو گیا کہ ایسی عورت جس سے ابھی وطی نہ ہوئی ہوا سے اگر مرد تین طلاقیں بیک وقت دے دیتا ہے تو تینوں واقع ہو جائیں گی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما اس عورت کو یونہی مغلظہ سمجھتے ہیں، جس طرح غیر مدخول بہا کو تین طلاقیں دینے سے وہ مغلظہ ہو جاتی ہے۔ یعنی اب دونوں پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں رہیں۔ علاوہ ازیں اصل متن میں اس بات کا جواب بھی موجود ہے۔ جو یہ کہا جاتا ہے کہ بیک لفظ تین طلاقیں دینے سے صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔ یہ اگرچہ عام عورتوں کے لئے ہے لیکن خصوصاً غیر مدخول بہا کو بیک لفظ تین طلاقیں دینے سے صرف اور صرف ایک ہی واقع ہو گی کیونکہ

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہی بات پوچھی گئی کہ کوئی شخص اگر اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو بیک لفظ تین طلاقیں دے دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: تین طلاقیں واقع ہوگئیں۔ اب کسی اور خاوند سے نکاح کرائے بغیر یہ بیوی پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں ہوسکتی۔ یہ سن کر طلاق دینے والے نے کہا کان طلاقی ایاها واحدة مطلب یہ تھا کہ میں نے الگ الگ تو تین طلاقیں نہیں دی ہیں بلکہ ایک ہی لفظ سے تین طلاقیں دی ہیں۔ اس لئے وہ ایک ہی ہونی چاہیے۔ یہ اس لئے اس سائل نے کہا کہ اسے اس حکم کے منسوخ ہونے کا علم نہ تھا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اسے فرمایا: تیرے اس عذر کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ شریعت نے جو تجھے اختیار دیا تھا اسے تو نے اپنے ہاتھ سے نکال دیا ہے۔

مذکورہ آثار کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر کوئی شخص اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو بیک لفظ تین طلاقیں دیتا ہے تو وہ واقع ہو جاتی ہیں اور اس کی عورت مغلظہ ہو جاتی ہے۔ اب وہ اس کے لئے اس وقت تک حلال نہیں ہوسکتی، جب تک کسی اور سے شادی کر کے فارغ نہ ہولے اور اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو دخول سے قبل تین طلاقیں الگ الگ دیں تو پہلی طلاق سے وہ بائنہ ہو جائے گی اور دوسری دونوں بے کار جائیں گی۔ اب اگر اس کا پہلا شوہر اس سے تعلقات استوار کرنا چاہتا ہے تو نیا نکاح کرنا پڑے گا لہٰذا معلوم ہوا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو مسائل مذکور باب میں ذکر فرمائے۔ وہ آثار صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ سے ماخوذ ہیں۔ محض عقل و قیاس پر ان کا دارومدار نہیں ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۵۳- بَابُ الْمَرْأَةِ يُطَلِّقُهَا زَوْجُهَا فَتَتَزَوَّجُ رَجُلًا فَيُطَلِّقُهَا قَبْلَ الدُّخُوْلِ

بیوی کو مرد نے طلاق دی پھر اس نے کسی اور مرد سے شادی کر لی پھر اس مرد نے اسے وطی سے قبل طلاق دیدی' اس کا بیان

٥٦٩- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا الْمِسْوَرُ بْنُ رِفَاعَةَ الْقُرَظِيُّ عَنِ الزُّبَيْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الزُّبَيْرِ اَنَّ رِفَاعَةَ بْنَ سِمْوَالٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ تَمِيْمَةَ بِنْتَ وَهْبٍ فِيْ عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ ثَلَاثًا فَنَكَحَهَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ الزُّبَيْرِ فَاَعْرَضَ عَنْهَا فَلَمْ يَسْتَطِعْ اَنْ يَمَسَّهَا فَفَارَقَهَا وَلَمْ يَمَسَّهَا فَاَرَادَ رِفَاعَةُ اَنْ يَنْكِحَهَا وَهُوَ زَوْجُهَا الْاَوَّلُ الَّذِيْ طَلَّقَهَا فَذَكَرَ ذٰلِكَ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَنَهَاهُ عَنْ تَزْوِيْجِهَا وَقَالَ لَاتَحِلُّ لَكَ حَتّٰى تَذُوْقَ الْعُسَيْلَةَ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں مسور بن رفاعہ قرظی نے زبیر بن عبدالرحمٰن بن الزبیر سے خبر دی کہ رفاعہ بن سموال نے اپنی بیوی تمیمہ بنت وہب کو حضور اقدس ﷺ کے دور اقدس میں تین طلاقیں دے دیں۔ عدت گزرنے کے بعد اس عورت نے حضرت عبدالرحمٰن بن زبیر سے نکاح کر لیا۔ آپ اس سے کسی بیماری کی وجہ سے جماع نہ کر سکے پھر انہوں نے وطی کئے بغیر اس کو طلاق دے دی اس کے بعد رفاعہ نے جو اس عورت کا پہلا خاوند تھا جس نے تین طلاقیں دی تھیں، نکاح کا ارادہ کیا تو اس کا ذکر حضور ﷺ سے کیا گیا تو آپ نے رفاعہ کو اس سے شادی کرنے سے منع کر دیا اور فرمایا: تیرے لئے یہ اس وقت تک حلال نہیں ہوسکتی جب تک اس خاوند سے ہم بستری نہ کرے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا لِاَنَّ الثَّانِیَ لَمْ يُجَامِعْهَا فَلَا تَحِلَّ اَنْ

امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے کیونکہ دوسرے خاوند نے اس سے

تَرْجِعَ اِلَى الْاَوَّلِ حَتّٰى يُجَامِعَهَا الثَّانِيْ.

جماع نہ کیا لہٰذا یہ پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں ہو سکتی اور نہ ہی اس کے نکاح میں واپس آ سکتی ہے جب تک دوسرے خاوند سے نکاح کے بعد ہم بستری نہ کرے۔

اس باب میں حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ کی بیوی کا واقعہ مذکور ہوا۔ ہم طلاق ثلاثہ باب ۲۳۸ میں اس کی تفصیل بیان کر چکے ہے وہاں ملاحظہ فرمالیں۔ مختصر یہ کہ حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ نے تین طلاقیں دیں جو واقع ہو گئیں پھر ان کی بیوی نے جناب عبدالرحمٰن بن زبیر رضی اللہ عنہ سے شادی کی لیکن ہم بستری سے قبل انہوں نے اسے طلاق دے کر فارغ کر دیا۔ جناب رفاعہ نے پھر اس عورت کو نکاح میں لانے کا ارادہ کیا تو حضور ﷺ نے فرمایا: کہ حلالہ کے لئے ہم بستری ضروری ہے۔

۲۵۴- بَابُ الْمَرْاَةِ تُسَافِرُ قَبْلَ اِنْقِضَاءِ عِدَّتِهَا

کسی عورت کا عدت کے دوران سفر میں جانے کا بیان

۵۷۰- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ قَيْسٍ نِ الْمَكِّيُّ الْاَعْرَجُ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ اَنَّ عُمَرَ ابْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ كَانَ يَرُدُّ الْمُتَوَفّٰى عَنْهُنَّ اَزْوَاجُهُنَّ مِنَ الْبَيْدَاءِ يَمْنَعُهُنَّ مِنَ الْحَجِّ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں حمید بن قیس مکی اعرج نے عمرو ابن شعیب سے اور وہ سعید بن المسیب سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان عورتوں کو مقام بیداء سے واپس کر دیتے تھے جن کے خاوند فوت ہو گئے ہوتے تھے۔ آپ انہیں حج سے روک دیتے تھے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا لَا يَنْبَغِيْ لِاِمْرَاَةٍ اَنْ تُسَافِرَ فِيْ عِدَّتِهَا حَتّٰى تَنْقَضِيَ مِنْ طَلَاقٍ كَانَتْ اَوْ مَوْتٍ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔ وہ یہ کہ کسی مطلقہ عورت کو یا کسی بیوہ عورت کو عدت کے دوران سفر نہیں کرنا چاہیے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ اثر میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا ایک معمول بیان فرمایا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ ان عورتوں کو حج کرنے ساتھ نہ لے جاتے جن کے خاوند فوت ہو گئے ہوتے۔ انہیں مقام بیداء سے واپس کر دیتے، کیونکہ وہ ابھی عدت میں ہوتی تھیں۔ اس اثر کے بعد امام محمد نے فرمایا کہ عدت وفات اور عدت طلاق دونوں کا یہی حکم ہے کہ عورت اس کے دوران سفر پر نہیں جا سکتی۔ امام محمد نے اسی بات کو دوسری جگہ یوں نقل فرمایا ہے۔

جناب حماد نے حضرت ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے وہ گھر سے نہ نکلے۔ ہاں اگر بہت ضروری ہو تو نکل سکتی ہے لیکن بہر صورت اُسے رات اپنے گھر آ کر بسر کرنی چاہیے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے ان عورتوں کو مقام نجف سے واپس کر دیا تھا جو حج کے لئے جا رہی تھیں اور ابھی عدت ان کی ختم نہ ہوئی تھی۔

(کتاب الآثار ص ۱۱۱ باب العدۃ المطلقہ والمتوفی عنہا زوجہا حدیث ۵۱۲ مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

حضرت ابن مسیب رضی اللہ عنہ سے جناب مجاہد روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حج یا عمرہ کے لئے جانے والی ان عورتوں کو کوفہ کے قریب سے ہی واپس کر دیا جو اپنے خاوندوں کی عدت وفات گزار رہی تھیں۔ ایک اور روایت جناب زہری نے کعب بن عجرہ سے بیان کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ مجھ سے میری پھوپھی نے بیان کیا۔ (وہ اس وقت حضرت ابوسعید خدری کے عقد میں تھیں) کہ انہیں فریعہ نامی عورت نے بتایا کہ ان کا خاوند بھاگے ہوئے غلاموں کی تلاش میں نکلا۔

جب وہ پہاڑ کی ایک جانب پہنچا تو ان بھاگے ہوئے غلاموں نے اسے قتل کر دیا۔ کعب بن عجرہ کہتے ہیں کہ وہ عورت حضور ﷺ کے پاس آئی اور خاوند کے قتل کی خبر دی لیکن وہ اسے ایسے مکان میں چھوڑ گیا تھا جو اس کی ملکیت نہ تھا۔ حضور ﷺ نے اسے وہاں سے منتقل ہونے کی اجازت دے دی۔ جب وہ اٹھ کر دروازے تک پہنچی تو آپ نے واپس طلب کیا جب وہ واپس ہوئی تو آپ نے ارشاد فرمایا: کہ جو واقعہ تو نے پہلے بیان کیا تھا دوبارہ اسے بیان کر دو۔ اس نے سب کچھ دوبارہ عرض کر دیا۔ آپ نے اُسے حکم دیا کہ جب تک تیری عدت ختم نہیں ہوتی تو اس کرایہ کے مکان سے نہیں نکل سکتی۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۳ باب این تعتد ی التوفی عنہاز وجہا حدیث ۱۲۰۷۳)

تو معلوم ہوا کہ سخت مجبوری کے تحت ہی دوران عدت عورت کو گھر سے نکلنے کی اجازت ہے۔ ''مصنف ابن ابی شیبہ'' ج ۵ ص ۱۷۸۔۱۷۹ پر اس کی تائید میں بکثرت احادیث منقول ہیں۔ سخت ضرورت اور مجبوری سے کیا مراد ہے؟ اس کے متعلق ''درمختار'' وغیرہ کتب سے صاحب بہار شریعت حضرت مولانا امجد علی صاحب صدر الشریعت رحمۃ اللہ علیہ سوگ کے بیان میں وضاحت فرماتے ہیں۔

ایسے گھر میں عورت پر عدت گزارنی لازم ہوئی کہ وہاں کوئی دوسرا نہیں رہتا اور عورت کو سخت خوف ہے۔ اس صورت میں وہ اپنے کسی مکان میں جا سکتی ہے۔ اسی طرح طلاق بائنہ کی عدت میں ہو اور شوہر فاسق ہو اور وہاں کوئی دوسرا بھی نہیں جو اس کی نیت کو روکے ایسی صورت میں عورت مکان تبدیل کر سکتی ہے مگر عدت بائنہ یا ثلاثہ میں یہ ضروری ہے کہ عورت اور مرد کے درمیان پردہ ہو یعنی کسی چیز سے آڑ کر دی جائے۔ ایک طرف شوہر رہے اور دوسری طرف عورت۔ عورت کا اس کے سامنے بدن چھپانا کافی نہیں۔ اس لئے کہ عورت اب اجنبیہ ہو چکی ہے اور اجنبیہ سے خلوت جائز نہیں کیونکہ یہاں فتنہ کا اندیشہ ہے۔ اگر مکان تنگ ہو اور دونوں کا الگ الگ رہنا دشوار ہو تو شوہر کو حکم دیا جائے کہ عدت کے ایام میں وہ اس گھر سے نکل جائے۔ یہ نہ کہا جائے کہ عورت کو کسی دوسرے مکان میں منتقل کر دیا جائے۔ اگر شوہر فاسق ہو تو حکماً اس کو اس مکان سے نکالا جائے۔ ہاں طلاق رجعی ہو اور عورت عدت گزار رہی ہو تو الگ مکان کی ضرورت نہیں کیونکہ حقیقۃً وہ ابھی اسی مکان میں ہے۔ ایک صورت یہاں اور بھی منقول ہے۔ اگر خاوند بیوی اتنے بوڑھے ہوں کہ ان میں خواہشات جماع ختم ہو چکی ہوں اور اولاد ان کے درمیان فرقت برداشت نہیں کرتی۔ ایسی صورت میں وہ ایک مکان میں رہ سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور صورت بھی قابل وضاحت ہے۔ اگر مرد عورت کو سفر میں طلاق دیتا ہے جبکہ عورت اس کے ساتھ ہے اور عورت اپنے میکے بھی گئی ہوئی تھی یا کسی کام کے لئے کہیں گئی ہوئی تھی تو شوہر نے اس کو طلاق دے دی یا وہ مر گیا، عورت پر ضروری ہے کہ وہ اپنے گھر واپس لوٹ آئے۔ ہاں وہی صورتیں کہ جن میں سخت ضرورت پیش آ جائے۔ جیسے شوہر اس کو اپنے گھر سے نکال دے یا شوہر مکان میں چھوڑ کر طلاق دے کر چلا گیا اور مالک مکان عورت سے کرایہ طلب کرتا ہے جو وہ نہیں دے سکتی۔ ایسی صورت میں اسے دوسری جگہ منتقل ہونا جائز ہے۔ (بہار شریعت حصہ ہشتم ص ۱۳۳۔۱۳۴)

اعتراض

''بخاری شریف'' وغیرہ میں حضرت فاطمہ بنت قیس کا واقعہ مروی ہے۔ حضور ﷺ نے ان کو ان کے چچازاد بھائی ام مکتوم رضی اللہ عنہ کے پاس رہ کر عدت گزارنے کا ارشاد فرمایا تھا۔ اسی طرح ایک اور حدیث پاک ہے کہ حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ میری خالہ کو طلاق ہوگئی وہ اپنے باغ سے کھجوریں توڑنے کے لئے نکلی تو کسی نے ان کو منع کر دیا۔ وہ حضور ﷺ کے ہاں حاضر ہوئیں آپ نے انہیں اجازت دے دی۔ ان دونوں احادیث سے معلوم ہوا کہ عدت گزارنے والی عورت گھر سے نکل سکتی ہے۔

جواب: پہلی روایت یعنی حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ والی کا حضرت عمر بن خطاب اور سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہما انکار کرتے تھے۔ علامہ بدرالدین عینی لکھتے ہیں:

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اس حدیث پر عمل نہ کرتی تھیں جو فاطمہ بنت قیس کے متعلق ہے بلکہ اس کا انکار کرتی تھیں۔ اسی طرح حضرت عمر بن خطاب نے بھی اس کا انکار کیا۔ اسی طرح اسامہ، سعید بن مسیب اور دیگر صحابہ نے بھی اس کا انکار کیا ہے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام کی بکثرت موجودگی میں اس کا انکار کیا۔ ان میں سے کسی نے بھی ان کا رد نہ کیا اور نہ ہی کسی نے ان سے اختلاف کیا جس سے معلوم ہوا کہ تمام موجود صحابہ کرام نے آپ کے مذہب و مسلک کی تائید کر دی۔

دوسری حدیث جس میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ اپنی خالہ کا واقعہ سناتے ہیں۔ اس کا جواب امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے یوں نقل کیا گیا ہے کہ قرآن کریم کی نص قطعی ہے۔ ''لا تخرجوهن من بيوتهن الاية سورۂ طلاق پ ۲۸ اور مطلقہ عورتیں خود بھی گھر سے باہر نہ نکلیں''۔ یہ آیت مطلقہ عورتوں کے گھر سے نہ نکلنے پر نص صریح ہے۔ بیوہ کے بارے میں ایسی نص نہیں ہے۔ ہم اس سے قبل بڑی تفصیل سے لکھ چکے ہیں کہ عدت وفات گزارنے والی عورت دن کے وقت گھر سے نکل سکتی ہے کیونکہ اس کے لئے اب نان و نفقہ کا بوجھ کوئی اٹھانے والا نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ نص صریح ہے۔ جس کے مقابل ایسی روایت کو پیش نہیں کیا جا سکتا جو چند احتمالات کی محتمل ہو کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ احتمال ہے کہ ان کی خالہ نے خلع کیا ہو اور خلع میں عدت کا نفقہ معاف کر دیا ہو۔ اس وجہ سے وہ تلاش معاش میں باہر گئی ہوں۔ اس قسم کے مسائل میں احناف کے نزدیک رخصت ہے۔ ''ہدایہ'' اور'' فتح القدیر'' میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اس کا دوسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت جابر والی حدیث آیت لاتخرجوهن سے قبل کی ہو اور ممانعت بعد میں اتری ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت کے راوی حضرت جابر رضی اللہ عنہ خود اس کے خلاف فتویٰ دیتے ہیں۔ امام طحاوی اپنی سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ ابوالزبیر نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا مطلقہ اور بیوہ اپنے گھر سے نکل سکتی ہیں؟ جناب جابر نے کہا نہیں نکل سکتیں۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہی حضرت جابر ایک طرف اپنی خالہ کے گھر سے نکلنے کی روایت بیان کرتے ہیں اور دوسری طرف خود قائل بھی نہیں ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک گھر سے نکلنے کی اجازت منسوخ ہو چکی ہے۔ امام بیہقی نے ایک روایت اس مفہوم کی بیان فرمائی کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے ایک شخص نے پوچھا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں' وہ اپنے گھر سے جانا چاہتی ہے' کیا کروں؟ فرمایا: روکو۔ اس نے کہا میں روک نہیں سکتا' فرمایا: پھر اسے قید کر دو' کہنے لگا اس کے بھائی بہت طاقتور ہیں' آپ نے فرمایا: شہر کے حاکم سے مدد طلب کرو۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث اس پر صراحۃً دلالت کرتی ہیں کہ ہر قسم کی عدت گزارنے والی عورت سخت ضرورت کے بغیر گھر سے نہیں نکل سکتی اور اس مؤقف کے خلاف دلائل اور ان کے جوابات ہم ذکر کر چکے ہیں جن کے مطالعہ کے بعد صاحب انصاف کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہتا۔ فاعتبروا يا اولى الابصار

۲۵۵ - بَابُ الْمُتْعَةِ

۵۷۱ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ وَالْحَسَنِ ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ اَبِيْهِمَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ اَبِيْ طَالِبٍ جَدِّهِمَا اَنَّهُ قَالَ لِابْنِ عَبَّاسٍ نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُتْعَةِ يَوْمَ خَيْبَرَ وَعَنْ اَكْلِ لُحُوْمِ الْحُمُرِ الْاِنْسِيِّ.

متعہ کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں امام زہری نے عبداللہ اور حسن سے خبر دی جو دونوں محمد بن علی کے صاحبزادے ہیں۔ یہ اپنے والد سے اور وہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت عباس سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن متعہ اور پالتو گدھوں کے گوشت کھانے سے منع

فرمادیا۔

۵۷۲ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عُرْوَةَ ابْنِ الزُّبَيْرِ اَنَّ خَوْلَةَ بِنْتَ حَكِيْمٍ دَخَلَتْ عَلٰى عُمَرَ ابْنِ الْخَطَّابِ فَقَالَتْ اِنَّ رَبِيْعَةَ بْنَ اُمَيَّةَ اِسْتَمْتَعَ بِامْرَاَةٍ مُّوَلَّدَةٍ فَحَمَلَتْ مِنْهُ فَخَرَجَ عُمَرُ فَزِعًا يَجُرُّ بِرِدَاءَهٗ فَقَالَ هٰذِهِ الْمُتْعَةُ لَوْ كُنْتُ تَقَدَّمْتُ فِيْهَا لَرَجَمْتُ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب زہری نے عروہ بن زبیر سے بتایا کہ خولہ بنت حکیم حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آئی۔ عرض کرنے لگی کہ ربیعہ بن امیہ نے ایک مولدہ عورت سے متعہ کیا تھا جس سے وہ حاملہ ہوگئی' یہ سن کر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ غصہ سے چادر گھسیٹتے ہوئے باہر تشریف لائے' فرمایا: کہ یہ متعہ ہے' اگر میں اس کی حرمت کا پہلے اعلان کر چکا ہوتا تو میں اس کو رجم کر دیتا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اَلْمُتْعَةُ مَكْرُوْهَةٌ فَلَا يَنْبَغِيْ فَقَدْ نَهٰى عَنْهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِيْمَا جَاءَ فِيْ غَيْرِ حَدِيْثٍ وَلَا اِثْنَيْنِ وَقَوْلُ عُمَرَ لَوْ كُنْتُ تَقَدَّمْتُ فِيْهَا لَرَجَمْتُ اِنَّمَا نَضَعُهٗ مِنْ عُمَرَ عَلَى التَّهْدِيْدِ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں متعہ مکروہ ہے' اسے نہیں کرنا چاہیے کیونکہ حضور ﷺ نے دو چار مرتبہ نہیں بلکہ بارہا اس سے منع فرمایا ہے۔ (حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں) کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس قول "لو کنت تقدمت فیھا لرجمت" کو ہم تہدید پر محمول کرتے ہیں۔ یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

''متعہ'' کے ناجائز ہونے پر اور اس کے خلاف دلائل کا تفصیلی جواب راقم نے ''فقہ جعفریہ'' جلد دوم میں ذکر کر دیا ہے لہٰذا اس کی پوری تحقیق و تفصیل اس میں ملاحظہ فرمالیں۔ یہاں بقدر ضرورت مختصر سی وضاحت کی جاتی ہے۔

قال ابن العربی نکاح المتعة من غرائب الشریعة ابیح ثم حرم ثم ابیح ثم حرم فالاباحة الاولی ان الله سقط عنه فی صدر الاسلام فجری الناس فی فعله علی عادتهم ثم حرم یوم خیبر ثم ابیح یوم الفتح واوطاس علی حدیث جابر وغیرہ ثم حرمت تحریما موبدا یوم الفتح علی حدیث سبرة والاجماع علی حرمتها.

(زرقانی شرح الموطا امام مالک ج ۳ ص ۱۵۳ نکاح المتعہ طبع بیروت)

ابن ربیع نے کہا کہ نکاح متعہ شریعت کے غرائب میں سے ہے۔ جائز کیا گیا پھر حرام کر دیا گیا پھر جائز کر دیا گیا پھر حرام کر دیا گیا۔ پہلا جواز یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ابتداء اسلام میں اس کے بارے میں کوئی حرمت کا حکم نازل نہ فرمایا لہٰذا لوگ اس کو اپنی دیرینہ عادت کے مطابق کرتے رہے پھر یوم خیبر اس کو حرام کر دیا پھر فتح مکہ اور اوطاس کے دن اس کو جائز کیا گیا جیسا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آتا ہے پھر اس کو حرام کر دیا گیا اور قیامت تک کے لئے حرام کر دیا گیا۔ یہ حرمت فتح مکہ کے دن سنائی گئی جیسا کہ حضرت سبرہ کی حدیث میں آیا ہے اور اس کی حرمت پر امت کا اجماع ہے۔

قارئین کرام! حقیقت یہی ہے کہ متعہ دو مرتبہ حلال اور دو مرتبہ حرام ہوا۔ دوسری مرتبہ اس کی حرمت تا قیامت کر دی گئی جیسا کہ حوالہ بالا میں آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ اس کی مکمل تحقیق اور سوال و جواب آپ ''فقہ جعفریہ'' ج ۲ باب المتعہ میں ضرور دیکھیں۔ ایسی جامع اور تحقیقی بحث شاید آپ کو کہیں اور نہ مل سکے۔ رہا یہ معاملہ کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے متعہ کو مکروہ فرمایا ہے۔ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ متعہ ان کے نزدیک مکروہ تنزیہ ہے اور اس کے کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مکروہ کا لفظ

حرام کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک متعہ حرام ہے۔ روایت مذکورہ کے الفاظ "فیما جاء فی غیر حدیث ولا اثنین " سے مراد بکثرت احادیث ہیں اور اس روایت کی آخری بات'' کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر میں نے اس کا اعلان کر دیا ہوتا تو اسے رجم کر دیتا'' کو تہدید پر اس لئے محمول کیا گیا کیونکہ متعہ دو دفعہ حلال اور دو دفعہ حرام ہوا تھا۔ اس کی آخری حرمت سے ابھی تمام کے تمام مسلمان باخبر نہ تھے کیونکہ اس دور میں مختصر وقت میں کسی حکم کا اطراف عالم میں پہنچ جانا عادۃً مشکل تھا اور حدود شرعیہ میں اگر شبہ موجود ہو تو ان کا نفاذ نہیں ہوتا۔ اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ارشاد کو حقیقت نہیں بلکہ تہدید پر محمول کیا گیا ہے۔ ابن ربیع رحمۃ اللہ علیہ نے متعہ کو'' غرائب شریعت'' بھی اسی لئے کہا کہ اس دور میں اس کی حرمت کا عام ہونا اور ہر جگہ اس کی خبر پہنچ جانا ممکن نہیں تھا۔

٢٥٦- بَابُ الرَّجُلِ يَكُوْنُ عِنْدَهٗ اِمْرَاَتَانِ فَيُؤْثِرُ اِحْدٰهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى

دو بیویوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کا بیان

٥٧٣- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ رَافِعِ بْنِ خُدَيْجٍ اَنَّهٗ تَزَوَّجَ ابْنَتَ مُحَمَّدِ بْنِ سَلَمَةَ فَكَانَتْ تَحْتَهٗ فَتَزَوَّجَ عَلَيْهَا امْرَاَةً شَابَّةً فَاٰثَرَ الشَّابَّةَ عَلَيْهَا فَنَاشَدَتْهُ الطَّلَاقَ فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً ثُمَّ اَمْهَلَهَا حَتّٰى اِذَا كَادَتْ تَحِلُّ ارْتَجَعَهَا ثُمَّ عَادَ فَاٰثَرَ الشَّابَّةَ فَنَاشَدَتْهُ الطَّلَاقَ فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً ثُمَّ اَمْهَلَهَا حَتّٰى اِذَا كَادَتْ اَنْ تَحِلَّ ارْتَجَعَهَا ثُمَّ عَادَ فَاٰثَرَ الشَّابَّةَ فَنَاشَدَتْهُ الطَّلَاقَ فَقَالَ مَاشِئْتِ اِنَّمَا بَقِيَتْ وَاحِدَةٌ فَاِنْ شِئْتِ اسْتَقْرَرْتِ عَلٰى مَا تَرَيْنَ مِنَ الْاَثَرَةِ وَاِنْ شِئْتِ طَلَّقْتُكِ قَالَتْ بَلْ اَسْتَقِرُّ عَلَى الْاَثَرَةِ فَاَمْسَكَهَا عَلٰى ذٰلِكَ وَلَمْ يَرَ رَافِعٌ اَنَّ عَلَيْهِ فِيْ ذٰلِكَ اِثْمًا حِيْنَ رَضِيَتْ اَنْ تَسْتَقِرَّ عَلَى الْاَثَرَةِ۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے جناب رافع بن خدیج سے بتایا کہ انہوں نے محمد بن سلمہ کی بیٹی سے شادی کی اور وہ ان کی زوجیت میں تھی کہ انہوں نے ایک نوجوان عورت سے شادی کر لی' شادی کے بعد انہوں نے نوجوان عورت کی طرف زیادہ جھکاؤ اختیار کر لیا۔ اس پر پہلی بیوی نے طلاق کا مطالبہ کر دیا۔ رافع بن خدیج نے اسے ایک طلاق دے دی پھر اسے اپنے حال پر چھوڑ دیا پھر جب اس کی عدت ختم ہونے کے قریب ہوئی تو اس سے رجوع کر لیا پھر اپنی پہلی عادت کے مطابق نئی بیوی کی طرف زیادہ جھکاؤ رکھا' اس پر دوبارہ پہلی بیوی نے طلاق کا مطالبہ کر دیا۔ انہوں نے اب بھی ایک طلاق دے دی پھر اسے اپنے حال پر چھوڑ دیا اور جب عدت ختم ہونے کے قریب ہوئی تو انہوں نے رجوع کر لیا پھر وہی عادت کہ نئی بیوی کی طرف زیادہ میلان رکھا۔ اس پر پہلی بیوی نے پھر طلاق کا مطالبہ کر دیا۔ اب رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے اسے کہا تو کیا چاہتی ہے؟ اب صرف ایک طلاق باقی ہے۔ اگر تیری مرضی ہے تو' تو جو کچھ دیکھ رہی ہے اسی پر اپنے آپ کو راضی کر لے۔ یعنی نئی بیوی کی طرف زیادہ میلان پر راضی ہو جا اور اگر تو چاہتی ہے تو میں تجھے طلاق دے دیتا ہوں۔ پہلی بیوی نے جواب دیا کہ میں اسی حالت و عادت پر راضی ہوں کہ تم اس نئی بیوی کی طرف زیادہ جھکاؤ رکھو تو رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے اس پر اس پہلی بیوی کو مزید طلاق نہ دی اور رافع نے اسے کوئی گناہ نہ سمجھا۔ جب ایک بیوی دوسری بیوی کی طرف زیادہ جھکاؤ پر

راضی ہوگئی ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ لَابَأْسَ بِذَالِكَ اِذَا رَضِيَتِ الْمَرْأَةُ وَلَهَا اَنْ تَرْجِعَ عَنْهُ اِذَا بَدَالَهَا وَهُوَ قَوْلُ اَبِي حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ۔

امام محمد کہتے ہیں کہ جب کوئی بیوی دوسری بیوی کی طرف خاوند کے زیادہ جھکاؤ کو پسند کر لیتی ہے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے اور اس بیوی کو یہ حق ہے کہ جب چاہے رضا مندی سے رجوع کر کے اپنے ساتھ عدل و مساوات کا مطالبہ کرے اور یہی قول امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ صحابی رسول اللہ ﷺ ہیں۔ اس لئے آپ کے بارے میں جو واقعہ ذکر ہوا اس کو ظاہری معنی میں لے کر بدگمانی کرنا قطعاً درست نہیں ہے بلکہ اس کی ایسی تاویل کہ جس سے ان پر کوئی حرف نہ آئے ضروری ہے۔ علامہ زرقانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: کہ ان کا نئی بیوی کی طرف جھکاؤ وہ نہ تھا جو ممنوع ہے یعنی کھانے پینے اور رہن سہن کے معاملہ میں پہلی بیوی پر فوقیت دینا بلکہ یہ جھکاؤ اور میلان غیر اختیاری امر میں تھا یعنی محبت اور دلی رجحان نئی بیوی کی طرف زیادہ تھا۔ صاحب روح المعانی نے اس کی توجیہ یہی بیان فرمائی ہے۔

واخرج الشافعی رضی الله عنه عن ابن المسيب ان ابنة محمد بن سلمة كانت عند رافع بن خديج فكره منها امرا اما كبرا اوغيره فاراد طلاقها فقالت لا تطلقنی واقسم لی مابدالک فاصطلحا علی صلح فجرت السنة بذالک ونزل القران وان امراة خافت الخ. ان يصلحا بينهما صلحا ای فی ان يصلحا بينهما بان تترک المراة له يومها كما فعلت سودة رضی الله عنها مع رسول الله ﷺ او تضع عنها بعض ما يجب لها من نفقة او كسوة اوتهب المهر او شيئا منه او تعطيه مالا لتستعطفه بذالک.

(روح المعانی ج ۵ ص ۱۶۱ از زیر آیت وان امرأۃ خافت من بعلھا سورۃ النساء آیت ۱۲۸ مطبوعہ بیروت)

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے جناب امام شافعی رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ محمد بن سلمہ کی بیٹی حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے نکاح میں تھی۔ آپ نے اس سے کوئی ناپسند حرکت دیکھی یا تو بڑھاپے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے وہ ہوئی۔ آپ نے اسے طلاق دینے کا ارادہ کر لیا، بیوی نے کہا آپ مجھے طلاق نہ دیں اور جو آپ مناسب سمجھیں وہ دے دیا کریں۔ اس پر ان دونوں کے درمیان صلح و اتفاق ہو گیا۔ اسی پر پھر سنت جاری ہوئی اور قرآن کریم کی یہ آیت نازل ہوئی وان امراۃ خافت الایۃ یعنی میاں بیوی دونوں آپس میں صلح کر لیں یعنی یہ کہ عورت اپنی باری کے چھوڑنے پر راضی ہو جاتی ہے جیسا کہ سیدہ سودہ رضی اللہ عنہا نے حضور ﷺ کے ساتھ ایسی ہی صلح کی تھی یا صلح کر لیں کہ عورت کا جو نان و نفقہ یا لباس وغیرہ حق بنتا ہے اس میں سے کچھ پر سے وہ دستبردار ہو جاتی ہے یا عورت اپنا حق مہر مرد کو ہبہ کر دیتی ہے اور حق مہر کا کچھ حصہ ہبہ کر دیتی ہے یا عورت کچھ اپنی طرف سے روپیہ وغیرہ دے دیتی ہے تاکہ خاوند کی اس طرح سے دلجوئی حاصل کرے۔

قارئین کرام! ایک سے زائد بیویوں کے درمیان امور اختیاریہ میں عدل و انصاف ضروری ہے۔ اس کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں اور حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کا واقعہ اسی موضوع کی ایک مثال ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک بیوی اپنے حقوق سے اگر دستبردار ہو جاتی ہے اور دوسری بیوی کو عطا کر دیتی ہے تو اس میں کوئی گناہ اور حرج نہیں کیونکہ خود حضور ﷺ کے عمل شریف

سے اس کی تائید ملتی ہے۔ چنانچہ ام المؤمنین سیدہ سودہ رضی اللہ عنہا نے اپنی باری ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو دے دی تھی اور حضور ﷺ اس کے مطابق عمل فرماتے رہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک بیوی اگر اپنے حقوق میں سے کچھ حقوق اپنی ساتھی دوسری بیوی کو دے دیتی ہے تو یہ جائز ہے اور قرآن کریم نے میاں بیوی کے درمیان اختلاف کے وقت صلح کا جو طریقہ ارشاد فرمایا' یہ دستبرداری اسی ضمن میں آتی ہے اسی لئے اگر رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی پہلی بیوی نے اپنی خوشی کے ساتھ یہ تسلیم کرلیا کہ نئی بیوی کی طرف آپ کا میلان اور جھکاؤ اگرچہ مجھے کھٹکتا تھا اور اس کی وجہ سے میں طلاق کا مطالبہ بھی کر چکی ہوں لیکن اب میں طلاق کا مطالبہ کرنے کی بجائے آپ کی زوجیت میں رہنا پسند کرتی ہوں اور اس جھکاؤ پر اعتراض نہیں کروں گی بلکہ اس پر اپنی رضامندی کا اظہار کرتی ہوں اس لئے اس رضامندی سے دستبرداری پر کوئی گناہ نہیں۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی لئے فرمایا کہ حضرت خدیج رضی اللہ عنہ اس کو گناہ نہیں سمجھتے تھے کیونکہ یہ عدل وانصاف کے خلاف نہیں ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۵۷- بَابُ اللِّعَانِ

لعان کا بیان

۵۷۴- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ اَنَّ رَجُلًا لَاعَنَ اِمْرَاَتَهٗ فِيْ زَمَانِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَانْتَفٰى مِنْ وَلَدِهَا فَفَرَّقَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ بَيْنَهُمَا وَاَلْحَقَ الْوَلَدَ بِالْمَرْاَةِ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بتایا کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں ایک مرد نے اپنی بیوی سے لعان کیا اور اس کے بچے کا انکار کر دیا تو حضور ﷺ نے ان دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق فرمادی اور بچہ عورت کو دے دیا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ اِذَا نَفَى الرَّجُلُ وَلَدَ امْرَاَتِهٖ وَلَاعَنَ فُرِّقَ بَيْنَهُمَا وَلَزِمَ الْوَلَدُ اُمَّهٗ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے کہ جب کوئی مرد اپنی بیوی کے ہاں پیدا ہونے والے بچے کی نفی کر دیتا ہے اور لعان کرتا ہے تو ان دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائے اور بچہ ماں کے سپرد کر دیا جائے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم کا ہے۔

''لعان'' کے بارے میں چند باتوں کی وضاحت ضروری ہے۔

(۱) لعان کا شرعی معنی کیا ہے اور لغوی معنی کیا ہے؟
(۲) اس کی اصل کیا ہے؟
(۳) لعان کی وجہ تسمیہ۔
(٤) نفس لعان سے میاں بیوی کے درمیان تفریق ہوگی یا نہیں۔
(۵) غیر محرم کے ساتھ کسی عورت کا قابل اعتراض حالت میں پایا جانا، کیا اس کو قتل کرنا جائز ہے؟

لعان کا لغوی اور شرعی معنی

لعن کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس کا معنی دھتکارنا اور خیر سے دور کر دینا ہے اور جب اس کی نسبت مخلوق کی طرف ہو تو یہ بدعا کا کلمہ ہے اور اس لفظ کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو زنا کی تہمت لگائے تو امام اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان لعان کرائے اور ابتدا مرد سے کرے۔ مرد یوں کہے میں اللہ تعالیٰ کو گواہ بناتا ہوں کہ اس عورت نے فلاں مرد سے زنا کیا ہے

اور میں اپنی اس بات میں سچا ہوں' جب مرد یہ قسم چار مرتبہ اٹھالے تو پانچویں مرتبہ یوں کہے۔ اگر میں اس زنا کے الزام دھرنے میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو پھر عورت کو کہا جائے کہ تم اٹھ کر چار مرتبہ یہ کہو کہ میں اللہ تعالیٰ کو گواہ بنا کر کہتی ہوں کہ اس نے جو مجھ پر زنا کا الزام دھرایا اس میں جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ عورت یوں کہے کہ اگر مرد سچا ہے تو مجھ پر خدا کا غضب نازل ہو۔ جب دونوں طرف سے لعان کی مذکورہ صورت ہو جائے تو عورت بائنہ ہو جائے گی اور کبھی اس شخص کے لئے حلال نہیں ہوگی اور اگر لعان کے وقت وہ حاملہ تھی تو بچہ عورت کو دے دیا جائے گا۔ (تاج العروس شرح القاموس ج۹ص ۳۳۴۔۳۳۵)

لعان کیسے وجود میں آیا؟

اس کا اصل واقعہ یہ ہے کہ ایک شخص ہلال بن امیہ نے اپنی بیوی پر زنا کا الزام دھرا کہ اس نے شریک بن سماح کے ساتھ بدفعلی کی ہے۔ یہ شخص براء بن مالک کا اخیافی بھائی تھا۔ ''عمدۃ القاری شرح البخاری'' ج۲ص۲۹۰ باب اللعان پر مذکور ہے۔ ''کان اول رجل لعن فی الاسلام یعنی (ہلال بن امیہ) وہ پہلا شخص ہے جس نے مسلمانوں میں سب سے پہلے لعان کیا''۔ قرآن کریم میں لعان کا جو طریقہ مذکور ہے وہ سورۂ نور کے پہلے رکوع میں ہے اور وہ بعینہ وہی ہے جو ابھی ''تاج العروس'' کے حوالہ سے لعان کے اصطلاحی معنی میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ ہلال بن امیہ نے جب اپنی بیوی پر بدکاری کا الزام لگایا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے لعان کرایا پھر ان دونوں کے درمیان تفریق فرمادی۔

لعان کی وجہ تسمیہ

امام بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ اس کی وجہ تسمیہ یوں فرماتے ہیں: مرد لعنت کا لفظ اور عورت غضب کا لفظ کہتی ہے۔ اس مسئلہ کو ''لعان'' کا عنوان دیا گیا حالانکہ اس کے طریقہ کار میں لعنت اور غضب دونوں موجود ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابتدا چونکہ مرد کی طرف سے ہوتی ہے اور وہ لعنت کا لفظ بولتا ہے اور جانب مرد قوی ہے اس لئے اس کو مرد کے لفظ کی طرف منسوب کر دیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لعان کرنے یا نہ کرنے کا دارومدار مرد پر ہوتا ہے اور عورت کو غضب کے لفظ کے ساتھ خاص کیا گیا ہے کیونکہ مرد کی نسبت عورت کا جرم بڑا ہے مرد اگر جھوٹا ہوگا تو اس کو حد قذف لگے گی اور اگر عورت جھوٹی ہوئی تو اسے رجم وسنگسار کی سزا دی جائے گی۔
(عمدۃ القاری ج۲ص۲۹۰ مطبوعہ مصر)

مرد اگر اپنی بیوی کو کسی اجنبی کے ساتھ حالت زنا میں پائے تو کیا وہ اسے قتل کر سکتا ہے؟

حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اسے قتل نہ کیا جائے بلکہ شہادت قائم کی جائے اور اگر کسی نے نصاب شہادت مکمل ہونے کے بغیر اس کو قتل کر دیا۔ (یعنی چار گواہ نہ بنائے دو یا تین گواہ بنائے پھر قتل کر دیا) تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ جمہور کا بھی یہی مسلک ہے۔ اس کی تائید میں حدیث پاک موجود ہے۔

عن سلمی بن محبق قال قیل لابی ثابت سعد بن عبادة حین نزل اية الحدود و کان رجلا غیورا ارایت لوانک وجدت مع امراتک رجلا ای شیء کنت تصنع؟ قال کنت ضارب هما بالسیف انتظر حتی اجی باربعة الی ماذالک قد قضی ~اجته وذهب او اقول رایت کذا و کذا فیضربونی الحد

جناب سلمٰی بن محبق سے ہے کہ ابو ثابت سعد بن ابی عبادہ سے پوچھا گیا۔ جس وقت قرآن کریم کی آیت حدود نازل ہوئی۔ آپ بہت غیرت مند شخص تھے۔ پوچھا گیا کہ آپ کا کیا ردعمل ہوگا اگر آپ اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو ناگفتہ بہ حالت میں پائیں' آپ اس وقت کیا کریں گے؟ کہنے لگے میں دونوں کی تلوار سے گردن اڑا دوں گا۔ کیا میں اس انتظار میں رہوں کہ چار گواہ قائم

ولا تقبلونی شھادة ابدا. قال فذکر ذالک للنبی ﷺ فقال کفی بالسیف شاھدا ثم قال لا انی اخاف ان یتتا بع فی ذالک السکران والغیران.

(ابن ماجہ ص ۱۹۰ باب الرجل یجد مع امرأتہ رجلا ابواب الدیات کے قریب' مطبوعہ ادارہ احیاء السنۃ سرگودھا پاکستان)

کرنے کے لئے چار آدمیوں کو تلاش کر کے لاؤں؟ ادھر یہ شخص اپنا کام کر کے جا چکا ہوگا یا میں اس موقعہ پر کہوں کہ میں نے اس طرح دیکھا' میں نے فلاں طریقہ پر دیکھا اور تم مجھے کوڑے لگاؤ اور میری گواہی آئندہ کے لئے ہرگز قبول نہ کرو۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ اس بات کا تذکرہ حضور ﷺ سے کیا گیا۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کہ تلوار کی گواہی کافی ہے۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا: نہیں نہیں میں بے شک اس بات کا خوف کھاتا ہوں کہ مست لوگ اور غیور آدمی اس طرح دھڑا دھڑ قتل کرنا شروع کر دیں گے۔

قارئین کرام! یہ حدیث پاک امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کی تائید کرتی ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ امام صاحب کا مسلک اس حدیث کے مطابق ہے۔ حضور ﷺ نے اس بات کی اجازت نہیں دی کہ کوئی شخص جب اپنی بیوی کو زنا کرتے ہوئے پائے تو وہ زانی اور مزنیہ دونوں کو قتل کر دے بلکہ کوشش کرنی چاہیے کہ شہادت قائم ہو جائے۔ اگر چار آدمیوں کو گواہ بنا لیا گیا، پھر خاوند نے اس زانی کو قتل کر دیا تو یہ قتل اگر چہ اس کے لئے مباح نہ تھا کیونکہ حدود کا اجراء ہر آدمی پر نہیں چھوڑا گیا لیکن چونکہ گواہی مکمل موجود تھی، اس لئے وہ قصاص سے بچ جائے گا بلکہ صرف تفتیش و مواخذہ ہوگا۔

عن ابی ھریرة ان سعد بن عبادہ قال لرسول اللہ ﷺ ارایت ان وجدت مع امراتی رجلا امھلہ حتی اتی باربعة شھداء قال رسول اللہ ﷺ نعم.

(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۲۴۲ باب اللعان مطبوعہ بیروت)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! آپ کیا فرماتے ہیں کہ اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر کو بدکاری کرتے دیکھوں تو اسے مہلت دوں حتیٰ کہ میں چار گواہ کہیں سے لاؤں؟ حضور ﷺ نے فرمایا: ہاں (چار گواہ لاؤ)۔

نفسِ لعان سے احناف کے نزدیک تفریق نہیں ہوتی

اس میں اختلاف ہے کہ لعان سے تفریق ہوتی ہے اور کب ہوتی ہے؟ بعض حضرات کا خیال ہے کہ صرف عورت کے لعان سے ہی تفریق ہوگی بعض فرماتے ہیں کہ مرد کے لعان کے بعد تفریق ہو جاتی ہے اور بعض کا قول ہے کہ دونوں کے لعان کے بعد تفریق ہوتی ہے۔ احناف کا اس بارے میں مسلک یہ ہے کہ لعان کے بعد تفریق نہیں ہوتی بلکہ تفریق کے لئے قاضی کی ضرورت پڑے گی۔

حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ کیا ہم مرد اور عورت کے لعان کے بعد تفریق کر دیا کریں؟ انہوں نے فرمایا: سبحان اللہ! ہاں کیونکہ سب سے زیادہ سوال کرنے والا فلاں شخص حضور ﷺ کے پاس آیا اور عرض کرنے لگا یا رسول اللہ! اس شخص کے بارے میں آپ کا کیا ارشاد ہے جس نے اپنی بیوی کو فاحشہ حالت میں پایا؟ اب وہ اگر اس بدکاری کی خبر دیتا ہے تو یہ بھی ایک بہت بڑا کام ہے۔ (یعنی اس کی پاداش میں وہ حد قذف کا مستحق ہو جاتا ہے) اور اگر وہ خاموش رہتا ہے تو یہ بھی نہایت مشکل کام ہے۔ یہ سن کر رسول اللہ ﷺ خاموش رہے۔ اس نے دوسرے دن آکر عرض کیا یا رسول اللہ! وہ میری کل والی بات کہ جس کے بارے میں نے آپ سے سوال کیا تھا۔ آج اس میں خود مبتلا ہو گیا ہوں۔ (یعنی میں نے خود اپنی بیوی کو غیر کے ساتھ ناگفتہ بہ حالت میں دیکھ لیا ہے) اس پر اللہ تعالیٰ نے لعان والی آیت نازل فرمائی تو

رسول کریم ﷺ نے اس آدمی کو بلوایا اور بڑی نرمی کے ساتھ اس کو نصیحت فرمائی اور ارشاد فرمایا: کہ دنیا کا عذاب آخرت کے عذاب کے مقابلہ میں بہت ہلکا ہے۔ اس آدمی نے جواب دیا مجھے اس ذات کی قسم! کہ جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا میں نے اپنی بیوی پر بہتان نہیں باندھا پھر حضور ﷺ نے اس کی بیوی کو بلوا کر نصیحت فرمائی۔ اسے بھی ارشاد فرمایا: کہ دنیا کا عذاب آخرت کے عذاب کے مقابلہ میں بہت ہلکا ہے۔ اس عورت نے عرض کیا اس ذات کی قسم! کہ جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے۔ بے شک میرا خاوند جھوٹا ہے' رسول کریم ﷺ نے لعان کی ابتدا مرد سے کی' چار شہادتیں اللہ کے نام سے لیں۔ اس طرح کہ وہ سچ بول رہا ہے۔ پانچویں دفعہ یہ کہلوایا کہ اللہ تعالیٰ کی اس پر لعنت ہو اگر وہ جھوٹا ہے پھر حضور ﷺ نے عورت کی طرف توجہ فرمائی اور اس سے بھی مرد کی طرح چار شہادتیں اللہ کے نام کے ساتھ لیں کہ وہ مرد جھوٹا ہے اور پانچویں شہادت اس طرح لی کہ اللہ کی مجھ پر لعنت اگر مرد سچا ہو پھر حضور ﷺ نے دونوں کے درمیان تفریق فرمادی۔ ان کے لعان کے بعد حضور ﷺ نے ان کی تفریق کا اعلان فرمادیا۔ یہی احناف کا مسلک ہے کہ نفس لعان سے تفریق نہیں ہوتی بلکہ حاکم کے اعلان پر اس کا دارومدار ہے۔

(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۲۴۴ ذکر وصف اللعان)

قـولـه فـرق دلـيـل لابـي حـنـيـفـة وصـاحـبـيـه ان اللعان لايتم الا بتفريق الحاكم وهو قول الثوري قدم الكلام فيه مبسوطا.

(عمدۃ القاری شرح البخاری ج ۲۰ ص ۳۰۱ باب التفریق بین المتلاعنین)

حضور ﷺ کے بارے میں لفظ "فرق" اس میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کی دلیل ہے کہ لعان اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک قاضی یا حاکم تفریق نہ کرے اور یہی قول امام ثوری کا ہے۔

اس کی تفصیل ہم باب اللعان من طلق بعد اللعان میں کر چکے ہیں۔ وہاں ملاحظہ کرلی جائے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۵۸- بَابُ مُتْعَةِ الطَّلَاقِ

طلاق کے بعد بیوی کو کچھ دینے کا بیان

۵۷۵ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ لِكُلِّ مُطَلَّقَةٍ مُتْعَةٌ اِلَّا الَّتِیْ تُطَلَّقُ وَقَدْ فُرِضَ لَهَا صَدَاقٌ وَلَمْ تُمَسَّ فَحَسْبُهَا نِصْفُ مَا فُرِضَ لَهَا.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا انہوں نے فرمایا: کہ ہر طلاق یافتہ عورت کے لئے متعہ ہے مگر اس عورت کے لئے نہیں جس کو طلاق مل جائے اور اس کا حق مہر مقرر ہو اور مرد نے اس سے ہم بستری نہ کی ہو۔ اس عورت کے لئے صرف حق مہر مقرر کردہ کا نصف ہی ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ وَلَيْسَتِ الْمُتْعَةُ الَّتِیْ يُجْبَرُ عَلَيْهَا صَاحِبُهَا اِلَّا مُتْعَةٌ وَّاحِدَةٌ وَهِيَ الْمُتْعَةُ الَّتِیْ يُطَلِّقُ امْرَاَتَهٗ قَبْلَ اَنْ يَّدْخُلَ بِهَا وَلَمْ يَفْرِضْ لَهَا فَهٰذِهٖ لَهَا الْمُتْعَةُ وَاجِبَةٌ يُؤْخَذُ بِهَا فِی الْقَضَاءِ وَاَدْنَى الْمُتْعَةِ لِبَاسُهَا فِیْ بَيْتِهَا الدِّرْعُ وَالْمِلْحَفَةُ وَالْخِمَارُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ صرف ایک قسم مطلقہ کی ایسی ہے جس کا متعہ جبراً لیا جائے گا۔ وہ ایسی عورت ہے کہ جس کو اس کے خاوند نے طلاق دے دی اور اس سے وطی بھی نہ کی اور نہ ہی اس کے لئے حق مہر مقرر کیا گیا تھا۔ اس عورت کے لئے متعہ اس کے خاوند سے قاضی کے فیصلہ کے ساتھ جبراً لیا جائے گا اور متعہ کم از کم وہ لباس ہے جو عورت اپنے گھر میں پہنتی ہے۔ ایک کرتا' اوڑھنی اور چادر ہے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

''متعہ'' سے مراد وہ اشیاء ہیں جو طلاق دینے کے بعد خاوند اپنی بیوی کو حسن سلوک کے طور پر دیتا ہے۔ اس سلسلہ میں چند امور پیش نظر رکھنے چاہئیں جس عورت کو بطور متعہ کچھ دینا ہے اس کو بوقت نکاح حق مہر مقرر کیا گیا تھا یا نہیں اور مقرر ہونے کی صورت میں اس کو طلاق وطی سے قبل ہوئی یا وطی کے بعد اور مقرر نہ ہونے کی صورت میں بھی طلاق قبل وطی یا بعد وطی ہوئی۔ ان صورتوں کے پیش نظر متعہ کا مسئلہ مختلف ہوگا۔

ان تمام صورتوں میں صرف ایک صورت میں متعہ واجب ہوگا اور بذریعہ قاضی اس کے خاوند کو متعہ دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ وہ یہ کہ بوقت نکاح اس کا حق مہر مقرر نہ ہوا تھا اور قبل وطی اس کو طلاق ہو گئی۔ اس کو متعہ لازماً ملے گا۔ اس کے علاوہ بقیہ صورتوں میں تفصیل یوں ہے کہ اگر حق مہر مقرر تھا اور طلاق وطی سے قبل ہو گئی تو متعہ کی بجائے نصف حق مہر ادا کرنا پڑے گا اور اگر وطی کے بعد طلاق ہوئی تو پورا حق مہر دینا لازمی ہے اور اگر حق مہر مقرر نہ ہوا اور طلاق وطی کے بعد ہوئی تو حق مہر مثلی دینا پڑے گا۔ اگر وطی سے قبل طلاق ہوئی تو متعہ دینا لازمی ہے۔ اس کی تائید میں چند احادیث ملاحظہ ہوں:

اخبرنا ابن جريج عن عطاء قال ان لم يدخل بها ولم يفرض لها فلها المتعة ولا صداق لها.

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۶۹ باب حعۃ الطلاق)

ابن جریج نے جناب عطاء سے بیان کیا انہوں نے فرمایا: کہ اگر مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور نہ اس کا حق مہر مقرر کیا تھا اور نہ ہی اس سے ہم بستری کی تھی تو اس عورت کو متعہ ملے گا اور حق مہر نہیں۔

وروينا عن شريح انه جبره على المتعة فى المفوضة قبل الدخول.

(بیہقی شریف ج ۷ ص ۲۵۷ باب الحعۃ کتاب الصداق مطبوعہ دکن)

ہم جناب شریح سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے مرد کو ایسی عورت کا متعہ دینے پر مجبور کیا جس نے حق مہر کے بغیر نکاح کیا اور وطی سے قبل طلاق ہو گئی۔

عن زيد بن الحارث عن شريح ان رجلا طلق ولم يفرض ولم يدخل فجبره شريح على المتعة عن ابن مغفل قال انما يجبر على المتعة من طلق فلم يفرض ولم يدخل.

جناب شریح سے روایت ہے کہ ایک مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور اس کا نہ تو حق مہر مقرر کیا تھا اور نہ ہی اس سے وطی کی تھی تو جناب شریح نے اسے متعہ دینے پر مجبور کیا۔ ابن مغفل سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ متعہ دینے پر اس شخص کو مجبور کیا جائے گا جس نے طلاق دے دی اور نہ ہی حق مہر مقرر کیا تھا اور نہ ہی وطی کی تھی۔

عن الشعبى قال اذا طلق الرجل امراته ولم يفرض لها ولم يدخل بها جبر على ان يتمتعها.

جناب شعبی نے کہا کہ جب کوئی مرد اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا ہے اور اس کا اس نے حق مہر مقرر نہ کیا تھا، اور نہ ہی اس سے وطی کی تھی' اس کو متعہ دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

عن ابراهيم قال انما يجبر على المتعة من طلق ولم يفرض ولم يدخل.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۵۳۔۱۵۴ ما قالوا فی الرجل یطلق ولم یفرض ولم یدخل)

ابراہیم نخعی کہتے ہیں: کہ متعہ پر مجبور اس شخص کو کیا جائے گا جس نے قبل وطی طلاق دے دی اور حق مہر بھی مقرر نہ کیا تھا۔

قارئین کرام! مذکورہ آثار سے ثابت ہوا کہ ایسی عورت جس کا بوقت نکاح حق مہر مقرر نہ ہوا ہو اور نکاح کے بعد وطی سے قبل ہی

اس کو خاوند طلاق دے دے تو اس عورت کے لئے "متعہ" لازم ہے۔ اس کے علاوہ دیگر صورتوں میں "متعہ" دینا جائز اور حسن معاشرت کا آئینہ دار ہے۔ ہاں اگر عورت کا بوقت نکاح حق مہر مقرر ہو چکا تھا اور قبل وطی اس کو طلاق ہو گئی تو اس عورت کے لئے چونکہ شریعت نے حق مہر کا نصف ادا کرنا خاوند پر لازم قرار دیا ہے اس لئے اگر اس عورت کو "متعہ" نہیں ملتا تو کوئی معیوب بات نہیں۔ اس کی تائید میں احادیث بھی موجود ہیں۔

عن ابن عمر انه كان يقول لكل مطلقة متعة الا التی تطلق وقد فرض لها الصداق ولم تمس فحسبها نصف مافرض لها وروينا هذا القول من التابعين عن القاسم بن محمد مجاهد والشعبی.
(بیہقی شریف ج ۷ ص ۲۵۷ باب الحد، مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۵۵ مطبوعہ کراچی)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے: کہ ہر مطلقہ کے لئے متعہ ہے مگر اس عورت کے لئے جس کا بوقت نکاح حق مہر فرض کیا گیا اور وطی سے قبل اس کو طلاق ہو گئی اس کے لئے فرض حق مہر کا نصف ہی کافی ہے۔ ہم نے یہ قول تابعین کرام میں سے جناب قاسم بن محمد، مجاہد اور شعبی سے روایت کیا ہے۔

متعہ کم از کم تین کپڑے ہیں

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے متعہ کے بارے میں تین کپڑوں کا ذکر فرمایا۔ اس کا ثبوت کتب احادیث میں ہے:

عن عمرو ابن شعيب عن سعيد بن المسيب قال اوضع المتعة الثوب وارفع الخادم.

جناب سعید بن میتب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ کم از کم متعہ کپڑے اور زیادہ سے زیادہ غلام دینا ہے۔

عن عطاء قال من اوسط المتعة الدرع والخمار و الملحفة.

جناب عطاء کہتے ہیں کہ درمیانہ متعہ قمیص، چادر اور دوپٹہ ہے۔

عن الشعبی فی امتاع المطلقة ثيابها فی بيتها الدرع والخمار والملحفة والجلباب. (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۵۷ باب ما قالوا فی ارفع الحد مطبوعہ کراچی)

جناب شعبی سے ہے فرمایا کہ مطلقہ کو متعہ میں کپڑے دیئے جائیں جو اس کے گھر میں استعمال ہوتے ہیں یعنی قمیص، چادر اور دوپٹہ اور چادر۔

بہر حال احناف نے متعہ کے بارے میں جو موقف اختیار کیا ہے وہ احادیث و آثار سے ماخوذ ہے۔

فاعتبروا يا اولی الابصار

۲۵۹- بَابُ مَا يُكْرَهُ لِلْمَرْاَةِ مِنَ الزِّيْنَةِ فِي الْعِدَّةِ

دورانِ عدت عورت کے لئے زینت کی کراہت کا بیان

۵۷۶- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ اَنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ اَبِيْ عُبَيْدٍ اِشْتَكَتْ عَيْنَيْهَا وَهِيَ عَاذٌّ عَلٰى عَبْدِ اللّٰهِ بَعْدَ وَفَاتِهٖ فَلَمْ تَكْتَحِلْ حَتّٰى كَادَتْ عَيْنَاهَا اَنْ تَرْمَصَا.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ جناب نافع نے ہمیں بتایا کہ ابوعبید کی صاحبزادی صفیہ کی آنکھوں میں تکلیف ہو گئی اور وہ اپنے خاوند عبداللہ کی وفات کی عدت گزار رہی تھی۔ اس نے آنکھوں میں سرمہ نہ ڈالا حتیٰ کہ ان کی آنکھیں پیپ جیسے مواد سے بھر گئیں۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ لَا يَنْبَغِيْ اَنْ تَكْتَحِلَ بِكُحْلِ الزِّيْنَةِ وَلَا تَدَّهِنُ وَلَا تَتَطَيَّبُ وَاَمَّا الدُّوْرُ

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا مسلک یہ ہے کہ اس حالت میں عورت کو بطور زینت سرمہ نہیں لگانا چاہیے اور نہ ہی تیل اور خوشبو

وَنَحْوُهُ فَلَا بَأْسَ بِهٖ لِاَنَّ هٰذَا لَيْسَ لِزِيْنَةٍ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ۔

استعمال کرنا چاہیے۔ البتہ دوائی وغیرہ استعمال کر سکتی ہے کیونکہ یہ زینت کے لئے استعمال نہیں ہوتیں۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

۵۷۷ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ اَبِيْ عُبَيْدٍ عَنْ حَفْصَةَ اَوْ عَائِشَةَ اَوْ عَنْهُمَا جَمِيْعًا اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ لَا يَحِلُّ لِامْرَاَةٍ تُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ اَنْ تُحِدَّ عَلٰى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ اِلَّا عَلٰى زَوْجٍ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ جناب نافع نے ہمیں بتایا کہ ابوعبید کی صاحبزادی صفیہ، حضرت حفصہ یا عائشہ یا دونوں ان سے روایت کرتی ہیں۔ فرماتی ہیں: کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: وہ عورت جو اللہ تعالیٰ اور آخرت پر ایمان رکھتی ہو اسے کسی مرنے والے پر تین دن سے زیادہ سوگ نہیں منانا چاہیے۔ ہاں خاوند اس سے مستثنیٰ ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ يَنْبَغِيْ لِلْمَرْاَةِ اَنْ تُحِدَّ عَلٰى زَوْجِهَا حَتّٰى تَنْقَضِيَ عِدَّتُهَا وَلَا تَتَطَيَّبُ وَلَا تَدَّهِنُ لِزِيْنَةٍ وَلَا تَكْتَحِلُ لِزِيْنَةٍ حَتّٰى تَنْقَضِيَ عِدَّتُهَا. وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ بیوہ کو اپنے فوت شدہ خاوند کی عدت گزارنے تک سوگ منانا چاہیے۔ اس دوران وہ بطور زینت نہ خوشبو لگائے اور نہ تیل لگائے اور نہ ہی سرمہ استعمال کرے حتیٰ کہ اس کی عدت پوری ہو جائے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

باب کے تحت ذکر شدہ روایات میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ ایک یہ کہ عدت کے دوران زیب و زینت سے عورت کو پرہیز کرنا چاہیے اور دوسری یہ کہ خاوند کی فوتیدگی کے سوا کسی اور کے فوت ہو جانے پر تین دن سے زائد سوگ نہیں منانا چاہیے۔ پہلی بات کے ضمن میں زینت کے لئے سرمہ لگانا، خوشبو استعمال کرنا اور تیل وغیرہ کا استعمال ممنوع ہے لیکن ان میں سے کوئی چیز اگر بغرض علاج اور ضرورت کے تحت کی جائے تو اس کی اجازت ہے۔ جناب صفیہ بنت ابی عبید نے احتیاطاً بطور علاج بھی سرمہ استعمال نہ فرمایا۔ یہ ان کی احتیاط کی اعلیٰ مثال ہے۔ اس بات کی وضاحت میں بہت سے آثار وارد ہیں۔ چند ایک ملاحظہ ہوں:

عن عطاء قال ابن عباس يامر المتوفى عنها باعتزال الطيب قال عطاء نهيت عن الطيب والزينة فاياها و كل لبسة اذا رويت عليها قيل تزينت ولا تلبس صباغا ولا حليا وزعم انه بلغه عن ابن عباس اعتزال المتوفى عنها الطيب والزينة. عن ابن عباس انه كان يامر المتوفى عنها باعتزال الطيب والزينة.

جناب عطاء بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس نے فرمایا: جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے وہ خوشبو کے قریب نہ جائے۔ جناب عطاء کہتے ہیں کہ میں ایسی عورت کو خوشبو لگانے اور بناؤ سنگھار کرنے سے روکتا ہوں لہٰذا ایسی عورت کو اس قسم کا لباس پہننے سے احتراز کرنا چاہیے کہ جب اسے پہنے ہوئے کوئی دیکھے تو کہا جائے کہ اس عورت نے خوب ٹھاٹھ باٹھ نکالا ہوا ہے اور ایسی عورت نہ ہی رنگا ہوا کپڑا پہنے اور نہ ہی زیورات کو استعمال کرے اور وہ کہتے تھے کہ مجھے حضرت ابن عباس سے یہ قول پہنچا ہے کہ فوت شدہ خاوند والی عورت خوشبو اور بناؤ سنگھار سے دور رہے۔

عن صفية بنت شيبة عن ام سلمى قالت المتوفى عنها زوجها لا تلبس حليا ولا تختضب ولا

سیدہ ام سلمیٰ رضی اللہ عنہا سے صفیہ بنت شیبہ روایت کرتی ہیں کہ انہوں نے فرمایا: جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے وہ نہ تو

تطیب.

زیورات پہنے اور نہ ہی مہندی لگائے اور نہ ہی خوشبو استعمال کرے۔

قال ابو سعيد رايت في كتاب غيرى ابن المسيب مكان ابن عباس قال المتوفى عنها لا تمس طيبا ولا تلبس ثوبا مصبوغا ولا تكتحل ولا تلبس الحلى ولا تختضب ولا تلبس المعصفر. واما كل شيء فيه افراخ فلا ولا تمس بيدها طيبا.

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۴۳-۴۶)

ابوسعید کہتے ہیں کہ میں نے اپنے سوا کسی دوسرے کی بیاض میں دیکھا کہ روایت مذکورہ حضرت ابن عباس کی بجائے حضرت ابن مسیب سے بیان کی گئی۔ انہوں نے فرمایا: کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے وہ نہ تو خوشبو کو ہاتھ لگائے اور نہ ہی رنگے ہوئے کپڑے پہنے، نہ سرمہ لگائے، نہ زیورات پہنے، نہ مہندی وغیرہ لگائے اور نہ ہی معصفر کپڑا استعمال کرے۔ گویا ہر وہ چیز جس میں زینت ہو وہ استعمال نہ کرے حتیٰ کہ اپنے ہاتھ سے خوشبو کو چھوئے بھی نہ۔

دوسری بات یہ کہ کوئی عورت خاوند کی فوتیدگی کے علاوہ کسی اور کے فوت ہونے کا سوگ تین دن سے زیادہ نہ منائے۔ اس کے متعلق صرف دو تین احادیث بطور نمونہ درج ذیل ہیں:

عن عروة عن عائشة قالت لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد على هالك فوق ثلاث الا على زوج.

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جو عورت اللہ تعالیٰ اور آخرت پر ایمان رکھتی ہے، اس کے لئے جائز نہیں کہ کسی کی فوتیدگی پر خاوند کے علاوہ تین دن سے زائد سوگ منائے۔

عن هشام بن عروة عن ابيه انه كان يقول لا تحد المراة فوق ثلاث الا على زوجها فانها تحد عنه حتى تنقضى عدتها.

جناب عروہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ عورت کو اپنے خاوند کے مرنے کے سوا کسی اور کے فوت ہونے کے بعد تین دن سے زائد سوگ نہیں منانا چاہیے۔ خاوند کا سوگ عدت گزرنے تک کر سکتی ہے۔

عن ام حبيبة عن النبى ﷺ قال لا يحل الامراة تومن بالله واليوم الاخر اوقال تومن بالله ورسوله تحد على هالك فوق ثلاث الا على زوجها فانها تحد عليه اربعة اشهر وعشرا.

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۴۹ مطبوعہ بیروت)

سیدہ ام حبیبہ رضی اللہ عنہا جناب رسول کریم ﷺ سے روایت کرتی ہیں۔ آپ نے فرمایا: وہ عورت جو اللہ تعالیٰ اور آخرت کے دن یا اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کریم پر ایمان رکھتی ہو، اس کے لئے کسی مرنے والے پر تین دن سے زائد سوگ منانا جائز نہیں، مگر اپنے خاوند کی فوتیدگی پر وہ چار ماہ اور دس دن سوگ منا سکتی ہے۔

مختصر یہ کہ عورت کو زینت و زیبائش عدت کے دوران نہیں کرنی چاہیے خواہ وہ عدت طلاق کی ہو یا خاوند کے فوت ہو جانے کی ہو اور ترک زینت میں ہر اس چیز سے اجتناب ہے جو زینت میں شامل ہے۔ خوشبو لگانا، تیل استعمال کرنا، مہندی لگانا اور زیورات کا استعمال یہ سب امور ممنوع ہیں اور سوگ کا مسئلہ یہ ہے کہ اپنے خاوند کے سوا کوئی بھی کتنا ہی عزیز و قریبی ہو اس کی فوتیدگی کے بعد عورت زیادہ سے زیادہ سوگ تین دن تک کر سکتی ہے اور سوگ کرنا دراصل زیب و زینت کے ترک کا نام ہے۔ خاوند کے سوا کسی اور کے فوت ہونے کی صورت میں تین دن کے بعد عورت خوشبو لگا سکتی ہے [illegible] مگر خاوند کے فوت ہو جانے کے بعد چار

ماہ اور دس دن تک سوگ میں رہے گی یعنی زیب وزینت سے کنارہ کش رہے گی۔ ان باتوں کی تائید اور تصدیق ہم نے کتب احادیث اور آثار سے پیش کر دی ہے جس سے ثابت ہوا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یا احناف کا مسلک قرآن و احادیث اور آثار پر قائم ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

٢٦٠- بَابُ الْمَرْاَةِ تَنْتَقِلُ مِنْ مَّنْزِلِهَا قَبْلَ اِنْقِضَاءِ عِدَّتِهَا مِنْ مَّوْتٍ اَوْ طَلَاقٍ

موت یا طلاق کی عدت مکمل ہونے سے قبل عورت کا اپنے گھر سے باہر نکلنے کا بیان

٥٧٨- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنِیْ یَحْیَی بْنُ سَعِیْدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَسُلَیْمَانَ بْنِ یَسَارٍ اَنَّهٗ سَمِعَهُمَا یَذْکُرَانِ اَنَّ یَحْیَی بْنَ سَعِیْدِ بْنِ الْعَاصِ طَلَّقَ بِنْتَ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الْحَکَمِ الْبَتَّةَ فَانْتَقَلَهَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ فَاَرْسَلَتْ عَائِشَةُ اِلٰی مَرْوَانَ وَهُوَ اَمِیْرُ الْمَدِیْنَةِ اِتَّقِ اللّٰهَ وَارْدُدِ الْمَرْاَةَ اِلٰی بَیْتِهَا فَقَالَ مَرْوَانُ فِیْ حَدِیْثِ سُلَیْمَانَ اَنَّ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ غَلَبَنِیْ وَقَالَ فِیْ حَدِیْثِ الْقَاسِمِ اَوَمَا بَلَغَكِ شَاْنُ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَیْسٍ قَالَتْ عَائِشَةُ لَا یَضُرُّكَ اَنْ لَّا تَذْکُرَ حَدِیْثَ فَاطِمَةَ فَقَالَ مَرْوَانُ اِنْ کَانَ بِكِ الشَّرُّ فَحَسْبُكِ مَابَیْنَ هٰذَیْنِ مِنَ الشَّرِّ۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ مجھے یحییٰ بن سعید نے قاسم بن محمد اور سلیمان بن یسار دونوں سے خبر دی کہ انہوں نے دونوں سے اس کا تذکرہ سنا کہ یحییٰ بن سعید بن العاص نے ابن حکم کی بیٹی کو طلاق بائنہ دے دی' عبدالرحمٰن نے اس لڑکی کو وہاں سے گھر بلوالیا' سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے امیر مدینہ مروان کی طرف پیغام بھیجا کہ خدا کا خوف کرو اور عورت کو اس کے گھر واپس بھیج دو' مروان کا جواب سلیمان کی روایت میں یہ ہے کہ عبدالرحمٰن مجھ پر غالب آ گیا جبکہ قاسم کی روایت میں مروان کا جواب تھا کہ کیا آپ کو فاطمہ بنت قیس کا معاملہ نہیں پہنچا؟ اس کے جواب میں مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا تمہیں کوئی ضرر نہ تھا کہ تم فاطمہ بنت قیس کا قصہ ذکر نہ کرتے' مروان نے کہا کہ اگر فاطمہ بنت قیس کے گھر سے نکلنے کا سبب آپ کے نزدیک جھگڑا ہے تو پھر اس کی طرح یہاں بھی صورت حال ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ لَا یَنْبَغِیْ لِلْمَرْاَةِ اَنْ تَنْتَقِلَ مِنْ مَّنْزِلِهَا الَّذِیْ طَلَّقَ فِیْهِ زَوْجُهَا طَلَاقًا بَائِنًا اَوْغَیْرَهٗ اَوْمَاتَ عَنْهَا فِیْهِ حَتّٰی تَنْقَضِیَ عِدَّتُهَا وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی عَلَیْهِمْ۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا مسلک یہ ہے کہ عورت کو اس کے خاوند نے جس مکان میں طلاق بائنہ دی ہو یا کوئی اور قسم کی طلاق دی یا اس کے خاوند کا انتقال ہوا اور وہ جس مکان میں تھی، وہاں سے عدت ختم ہونے تک اسے دوسری جگہ منتقل نہیں ہونا چاہیے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

٥٧٩- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ اَنَّ اِبْنَةَ سَعِیْدِ بْنِ زَیْدِ بْنِ نُفَیْلٍ طُلِّقَتِ الْبَتَّةَ فَانْتَقَلَتْ فَاَنْکَرَ عَلَیْهَا ابْنُ عُمَرَ۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ سعید بن زید بن نفیل کی بیٹی کو طلاق بتہ دی گئی تو وہ اس مکان سے جہاں طلاق ہوئی تھی، دوسری جگہ منتقل ہو گئی۔ اس پر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے بُرا منایا۔

٥٨٠- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا سَعْدُ ابْنُ اِسْحَاقَ بْنِ کَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ عَنْ عَمَّتِهٖ زَیْنَبَ بِنْتِ کَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ اَنَّ الْفُرَیْعَةَ بِنْتَ مَالِكِ بْنِ سِنَانٍ وَهِیَ اُخْتُ

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں سعد بن اسحاق بن کعب بن عجرہ نے اپنی پھوپھی زینب بنت کعب بن عجرہ سے ایک واقعہ بیان کیا کہ فریعہ نامی عورت جو مالک بن سنان کی بیٹی اور ابوسعید

أَبِيْ سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا أَتَتْ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ تَسْأَلُهُ أَنْ تَرْجِعَ إِلٰى أَهْلِهَا فِيْ بَنِيْ خُدْرَةَ فَإِنَّ زَوْجِيْ خَرَجَ فِيْ طَلَبِ أَعْبُدٍ لَهُ أَبَقُوْا حَتّٰى إِذَا كَانَ بِطَرْفِ الْقَدُوْمِ أَدْرَكَهُمْ فَقَتَلُوْهُ قَالَتْ فَسَأَلْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ أَنْ يَأْذَنَ لِيْ أَنْ أَرْجِعَ إِلٰى أَهْلِيْ فِيْ بَنِيْ خُدْرَةَ فَإِنَّ زَوْجِيْ لَمْ يَتْرُكْنِيْ فِيْ مَسْكَنٍ يَمْلِكُهُ وَلَا نَفَقَةٍ فَقَالَ نَعَمْ فَخَرَجْتُ حَتّٰى إِذَا كُنْتُ بِالْحُجْرَةِ دَعَانِيْ أَوْ أَمَرَ مَنْ دَعَانِيْ فَدُعِيْتُ لَهُ فَقَالَ كَيْفَ قُلْتِ فَرَدَدْتُ عَلَيْهِ الْقِصَّةَ الَّتِيْ ذَكَرْتُ لَهُ فَقَالَ اُمْكُثِيْ فِيْ بَيْتِكِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ قَالَتْ فَاعْتَدَدْتُ فِيْهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا قَالَتْ فَلَمَّا كَانَ أَمْرُ عُثْمَانَ أَرْسَلَ إِلَيَّ فَسَأَلَنِيْ عَنْ ذٰلِكَ فَأَخْبَرْتُهُ بِذٰلِكَ فَاتَّبَعَهُ وَقَضٰى بِهٖ۔

خدری کی بہن تھی۔ اس نے خبر دی کہ وہ حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوئی اور پوچھنا یہ چاہتی تھی کہ کیا وہ اپنے خاندان بنی خدرہ میں واپس جا سکتی ہے؟ اس نے آپ سے عرض کیا کہ میرا خاوند اپنے مفرور غلاموں کی تلاش میں نکلا، جب اس نے تلاش کرتے کرتے قدوم کی ایک جانب میں پالیا تو غلاموں نے اسے پکڑ کر قتل کر دیا۔ کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ آپ مجھے اپنے گھر والوں یعنی بنی خدرہ کے ہاں جانے کی اجازت دے دیں کیونکہ خاوند نے میرے لئے اپنا ملکیتی کوئی مکان نہیں چھوڑا اور نہ ہی اخراجات یعنی نان ونفقہ چھوڑا ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: ہاں تو جا سکتی ہے۔ یہ سن کر میں وہاں سے چل پڑی یہاں تک کہ ابھی حجرہ تک ہی پہنچ پائی تھی کہ آپ نے مجھے بلایا یا کسی کو بلالانے کا حکم دیا' میں پھر حاضر خدمت ہوگئی' آپ نے پوچھا ذرا اپنا واقعہ پھر سے بتاؤ' میں نے اپنا قصہ دوبارہ عرض کیا جو پہلے عرض کر چکی تھی' یہ سن کر آپ نے فرمایا اپنے اسی گھر میں ٹھہری رہو حتیٰ کہ تمہاری عدت مکمل ہو جائے۔ کہتی ہیں کہ میں نے پھر اسی جگہ چار ماہ اور دس دن عدت گزار دی۔ مزید بیان کرتی ہیں کہ جب حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے تو آپ نے کسی کو میرے پاس بھیجا تا کہ میرا قصہ معلوم کر لیں۔ میں نے اپنا واقعہ ان تک پہنچا دیا تو آپ نے اس کی اتباع کی اور اس کے مطابق ہی فیصلہ دیا۔

۵۸۱ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمَرْأَةِ يُطَلِّقُهَا زَوْجُهَا وَهِيَ فِيْ بَيْتٍ بِكَرَاءٍ عَلٰى مَنِ الْكَرَاءُ قَالَ عَلٰى زَوْجِهَا قَالُوْا فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ عِنْدَ زَوْجِهَا قَالَ فَعَلَيْهَا قَالُوْا فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ عِنْدَهَا قَالَ فَعَلَى الْأَمِيْرِ۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں یحییٰ بن سعید نے حضرت سعید بن مسیب سے بتایا کہ ان سے پوچھا گیا اگر کسی عورت کو اس کا خاوند طلاق دے دے اور وہ کرایہ کے مکان میں رہ رہی ہو تو اس مکان کا کرایہ کون ادا کرے گا؟ آپ نے فرمایا: اس کے خاوند کے ذمہ ہے۔ لوگوں نے پوچھا اگر خاوند ادا نہ کر سکتا ہو؟ فرمایا: پھر خود اس عورت کو ادا کرنا پڑے گا۔ پوچھا کہ اگر عورت بھی ادا نہ کر سکتی ہو؟ فرمایا: پھر امیر المومنین پر ہوگا۔

۵۸۲ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ أَنَّ عُمَرَ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ فِيْ مَسْكَنِ حَفْصَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ وَكَانَ طَرِيْقُهُ فِيْ حُجْرَتِهَا فَكَانَ يَسْلُكُ الطَّرِيْقَ الْأُخْرٰى مِنْ أَدْبَارِ الْبُيُوْتِ إِلَى الْمَسْجِدِ كَرَاهَةَ أَنْ يَسْتَأْذِنَ

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے خبر دی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو ام المومنین سیدہ حفصہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں طلاق دے دی۔ مسجد میں آنے کے لئے اس حجرہ کے راستہ سے آنا پڑتا تھا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسے چھوڑ کر مسجد میں

عَلَيْهَا حَتّٰى رَاجَعَهَا.

آنے کے لئے دوسرے راستہ سے آیا کرتے تھے کیونکہ آپ یہ سمجھتے تھے کہ مطلقہ کے گھر رجوع کئے بغیر نہیں جانا چاہیے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَأْخُذُ لَا يَنْبَغِيْ لِلْمَرْأَةِ اَنْ تَنْتَقِلَ مِنْ مَنْزِلِهَا الَّذِيْ طَلَّقَهَا فِيْهِ زَوْجُهَا اِنْ كَانَ الطَّلَاقُ بَائِنًا اَوْ غَيْرَ بَائِنٍ اَوْمَاتَ عَنْهَا فِيْهِ حَتّٰى تَنْقَضِيَ عِدَّتُهَا وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ہمارا عمل یہ ہے کہ عورت کو اس کے خاوند کے جس مکان میں طلاق دی گئی ہو اسے وہاں سے منتقل نہیں ہونا چاہیے۔ اگرچہ طلاق بائنہ ہو یا کوئی اور قسم کی طلاق ہو۔ (یعنی مغلظہ) یا اس کا خاوند انتقال کر گیا اور اس کی عدت وفات گزر رہی ہے حتیٰ کہ اس کی عدت پوری ہو جائے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

عورت خواہ عدت طلاق گزار رہی ہو یا خاوند کی فوتیدگی کی اسے بہرصورت اسی مکان میں عدت پوری کرنی چاہیے، جہاں اس کو طلاق ہوئی یا خاوند کا انتقال ہوا۔ اس کی تفصیل ہم باب ۲۵۴ میں بیان کر چکے ہیں۔ اس باب کے تحت جو روایات ذکر ہوئیں۔ ان میں سے ایک دو باتوں کے متعلق کچھ عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ حضرت عبدالرحمٰن کی صاحبزادی کے معاملہ میں ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور مروان امیر مدینہ کے پیغامات کے تبادلہ کے بارے میں روایات دو طرح سے وارد ہیں۔ ایک تو یہ کہ مروان نے جناب عبدالرحمٰن سے بات کی کہ اپنی بیٹی کو عدت گزارنے کے لئے واپس اسی مکان میں بھیج دو، جہاں اسے طلاق ہوئی تھی لیکن عبدالرحمٰن کے غلبہ کی وجہ سے مروان اپنے فیصلہ پر عمل نہ کرا سکا۔ اس روایت کے پیش نظر مروان اور سیدہ عائشہ کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں۔ دونوں ہی مطلقہ کو اسی مکان میں عدت گزارنے کے قائل ہیں، جہاں اسے طلاق ہوئی۔ دوسری روایت کچھ اس طرح ہے کہ مروان نے جواباً کہا کہ جب فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا دوران عدت اپنے خاوند کے گھر کو چھوڑ کر دوسری جگہ منتقل ہو گئی تھیں تو عبدالرحمٰن کی بیٹی پر اعتراض کیوں؟ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ فاطمہ بنت قیس والی روایت کو جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رد کیا تو میں بھی رد کرتی ہوں۔ علاوہ ازیں فاطمہ بنت قیس کو اس مکان میں خطرہ تھا۔ اس پر مروان نے پھر کہا کہ اگر فاطمہ بنت قیس کو خطرہ تھا تو یہی خطرہ بنت عبدالرحمٰن کو بھی ہے۔ بہرحال جب دونوں میں اختلاف ہے تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارا اور ہمارے تمام فقہاء کرام کا امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سمیت سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے قول پر عمل ہے اور یہی نص قرآنی کے مطابق ہے۔

اس باب میں دوسرا واقعہ حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی کا ہے جن کا عقد حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے پوتے عبداللہ سے ہوا تھا۔ طلاق ہونے کے بعد یہ اپنے خاوند کا مکان چھوڑ کر اپنے والد کے گھر منتقل ہو گئی جس کا حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے برا منایا۔ اس کی وجہ بھی قرآن کریم کے ارشاد کی خلاف ورزی تھا جیسا کہ زرقانی رحمۃ اللہ نے لکھا:

(وانكر ذالك) الانتقال عليها عبد الله بن عمر بمخالفة القران. (زرقانی ج ۳ ص ۲۰۷)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اس پر برا منایا کیونکہ اس میں قرآن کریم کی مخالفت تھی۔

آخری واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے طلاق دینے کا ہے کہ ایک طلاق رجعی دینے کے بعد انہوں نے اپنی مطلقہ بیوی کے گھر سے گزرنا چھوڑ دیا۔ یہ ان کے تقویٰ اور پرہیزگاری کا آئینہ دار ہے۔ صاحب زرقانی نے اس کی یہی وجہ بیان کی ہے۔

كراهة ان يستاذن عليها من شدة ورعه حتى راجعها لعصمته. (زرقانی ج ۳ ص ۲۰۷)

یعنی آپ اپنے تقویٰ اور پرہیزگاری کے کمال کی وجہ سے اس کے گھر داخل ہونا اچھا نہ سمجھتے تھے جب تک رجوع نہ کر لیں۔

آخری مسئلہ خود باب کی روایت میں واضح ہے کہ مکان اگر کرایہ کا ہوتو اس کا کرایہ خاوند کے ذمہ ہوگا اور اگر خاوند ادا نہ کر سکتا ہو تو عورت کے ذمہ، ورنہ بیت المال سے کرایہ ادا کیا جائے گا اور عدت بہر حال اسی مکان میں پوری کرنا پڑے گی۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

٢٦١ - بَابُ عِدَّةِ اُمِّ الْوَلَدِ

ام ولدہ کی عدت کا بیان

٥٨٣ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ اَنَّهٗ كَانَ يَقُوْلُ عِدَّةُ اُمِّ وَلَدٍ اِذَا تُوُفِّيَ عَنْهَا سَيِّدُهَا حَيْضَةٌ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا کہ وہ فرمایا کرتے تھے: کہ ام ولدہ کا مولیٰ جب انتقال کر جائے تو اس کی عدت ایک حیض ہے۔

٥٨٤ - قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ اَخْبَرَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَمَّارَةَ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عُيَيْنَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ الْجَزَّارِ عَنْ عَلِيِّ ابْنِ اَبِيْ طَالِبٍ اَنَّهٗ قَالَ عِدَّةُ اُمِّ الْوَلَدِ ثَلَاثُ حِيَضٍ.

امام محمد بن حسن کہتے ہیں کہ مجھے حسن بن عمارہ نے حکم بن عیینہ سے خبر دی۔ وہ یحییٰ بن جزار سے اور وہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: ام ولدہ کی عدت تین حیض ہے۔

٥٨٥ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ رَجَاءَ بْنِ حَيْوَةَ اَنَّ عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ سُئِلَ عَنْ عِدَّةِ اُمِّ الْوَلَدِ فَقَالَ لَا تُلَبِّسُوْا عَلَيْنَا فِيْ دِيْنِنَا اِنْ تَكُ اَمَةً فَاِنَّ عِدَّتَهَا عِدَّةُ حُرَّةٍ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ثور بن رجاء بن حیوۃ سے ہمیں بتایا کہ حضرت عمرو ابن عاص رضی اللہ عنہ سے ام ولدہ کی عدت کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: ہمارے دین کے بارے میں ہمیں ڈانواں ڈول نہ کرو۔ ام ولدہ اگرچہ لونڈی ہے لیکن اس کی عدت آزاد عورت کی عدت ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاِبْرَاهِيْمَ النَّخَعِيِّ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا مسلک یہی ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور جناب ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہما اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

''ام ولدہ'' وہ لونڈی ہے کہ جس کے ہاں اپنے مولیٰ کے نطفے سے بچہ/بچی پیدا ہو جائے۔ اس لونڈی کا حکم ہے کہ مولیٰ کے مرنے کے بعد وہ آزاد ہو جاتی ہے۔ اس کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جا سکتی ہے۔ ام ولدہ کے مولیٰ کا انتقال ہو گیا، تو وہ مولیٰ کے ساتھ ساتھ اس کا خاوند بھی بنتا ہے کیونکہ وہ اس سے وطی کرتا رہا لہٰذا مولیٰ کے مرنے کے بعد اس کو عدت کیا گزارنی پڑے گی؟ مذکورہ باب میں تین عدتیں مختلف بیان ہوئیں۔ ایک حیض، تین حیض اور آزاد عورت کے بیوہ ہونے کی عدت یعنی چار ماہ اور دس دن۔ ابن عمر ایک حیض کے قائل، علی المرتضیٰ سے تین حیض منقول اور عمرو بن عاص سے آزاد عورت کی عدت مروی ہے۔ ان تینوں میں واضح فرق ہے۔ ایک حیض اور تین حیض میں واضح فرق موجود ہے۔ اسی طرح ایک حیض اور آزاد عورت کی عدت چار ماہ دس دن میں بھی واضح فرق ہے لہٰذا اتفاق کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی۔ ان تین میں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے تیسرے قول کو اپنا مسلک قرار دیا ہے۔ اس کی تائید ابن حبان میں ہے۔ ملاحظہ ہو:

عن عمرو ابن العاص قال لا تلبسوا علینا سنۃ نبینا عدۃ ام الولد عدۃ المتوفی عنها زوجها.

(صحیح ابن حبان ج ٦ ص ٢٥٠ ذکر وصف عدۃ الام الولد مطبوعہ بیروت)

حضرت عمرو ابن عاص رضی اللہ عنہ نے کہا کہ تم لوگ ہم پر ہمارے پیغمبر کی سنت کو خلط ملط نہ کرو۔ ام الولد کی عدت وہی ہے جو اس عورت کی عدت کہ جس کا خاوند انتقال کر گیا ہو یعنی چار ماہ اور

دس دن۔

عن ابی عیاض انه قال عدتها اذا توفی عنها زوجها عدة الحرة.

ابوعیاض کہتے ہیں کہ ام ولدہ کا جب مولیٰ فوت ہو جائے تو اس کی عدت آزاد عورت کی سی ہے۔

عن سعید بن المسیب قال عدة ام الولد اذا توفی عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا.

جناب سعید بن مسیّب کہتے ہیں کہ ام ولدہ کا جب مولیٰ انتقال کر جائے تو اس کی عدت چار ماہ اور دس دن ہے۔

عن ایوب قال سالت الزهری عن عدة ام الولد اذا توفی عنها سیدها قال السنة قال السنة (قال السنة) بریرة اعتقت فاعتدت عدة الحرة.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج۵ ص۱۶۳ کتاب الطلاق من قال عدتھا اربعۃ اشہر وعشرا)

جناب ایوب کہتے ہیں کہ میں نے زہری سے پوچھا کہ ام ولدہ کا جب آقا فوت ہو جائے تو اس کی عدت کیا ہے؟ کہنے لگے کہ سنت، سنت اور سنت بریرہ ہے۔ جب انہیں آزاد کر دیا گیا تو انہوں نے آزاد عورت کی عدت گزاری۔

عن یحیی ابن سعید قال سمعت القاسم ذکر له ان عبد الملک بن مروان فرق بین رجال ونسائهم کن امهات اولاد نکحن بعد حیضة او حیضتان حتی یعتددن اربعة اشهر وعشرا فقال سبحان الله یقول الله فی کتابه والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج۵ ص۱۶۴ من قال عدۃ ام الولد حیضۃ)

یحییٰ بن سعید کہتے ہیں کہ میں نے قاسم سے سنا جب ان کے ہاں ذکر ہوا کہ عبد الملک بن مروان نے ان عورتوں اور ان کے خاوندوں کے درمیان تفریق کر دی جو ام ولدہ تھیں اور ایک دو حیض گزرنے کے بعد انہوں نے نکاح کر لیا تھا۔ اس وقت تک یہ جدائی کی کہ جب تک چار ماہ اور دس دن نہیں گزر جاتے۔ کہنے لگے سبحان اللہ! اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں فرماتا ہے وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَیَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا الایة وہ مرد جو انتقال کر جاتے ہیں اور اپنے پیچھے بیویوں کو زندہ چھوڑ جاتے ہیں۔ ان کی بیویاں چار ماہ اور دس دن عدت گزاریں۔

مختصر یہ کہ ام ولدہ کا جب آقا فوت ہو جاتا ہے تو اس کی عدت وفات ایک حیض یا دو حیض نہیں بلکہ آزاد عورت کی طرح چار ماہ اور دس دن اس کی عدت ہے۔ اس عورت کی مذکورہ عدت قرآن کریم نے بیان فرمائی اور ام ولدہ کے بارے میں بکثرت آثار صحیحہ اس کی تائید کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کے انتقال کے بعد فوراً وہ آزاد ہوگئی اور اب آزاد عورت کی عدت گزارے گی اسی لئے حضرت عمرو ابن العاص نے اس احتمال کو کہ وہ لونڈی ہے تنبیہ کرتے ہوئے رد فرمایا کہ وہ لونڈی تھی اب نہیں رہی۔ تو معلوم ہوا کہ مسلک احناف صحیح قیاس اور بکثرت آثار صحیحہ پر قائم ہے۔

۲۶۲- بَابُ الْخَلِیَّةِ وَالْبَرِیَّةِ وَمَا یُشْبِهُ الطَّلَاقَ

خلیہ، بریہ اور ان جیسے دوسرے الفاظ جو طلاق کے مشابہ ہیں' کا بیان

۵۸۶- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ اَنَّهٗ كَانَ يَقُوْلُ الْخَلِيَّةُ وَالْبَرِيَّةُ ثَلٰثُ تَطْلِيْقَاتٍ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُمَا.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے: کہ خلیہ اور بریہ ہر ایک لفظ سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔

۵۸۷- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ عَنِ

ہمیں امام مالک نے یحییٰ بن سعید سے خبر دی انہیں قاسم بن

الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ كَانَ رَجُلٌ تَحْتَهُ وَلِيْدَةٌ فَقَالَ لِأَهْلِهَا شَانُكُمْ بِهَا قَالَ الْقَاسِمُ فَرَأَى النَّاسُ اِنَّهَا تَطْلِيْقَةٌ

محمد نے بتایا کہ ایک شخص کے نکاح میں ایک کنیز تھی' اس نے اس کنیز کے مالک سے کہا کہ وہ تمہارے سپرد ہے تم جانو تمہارا کام جانے۔ جناب قاسم کہتے ہیں کہ لوگوں نے اسے طلاق سمجھا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا نَوَى الرَّجُلُ بِالْخَلِيَّةِ وَالْبَرِيَّةِ ثَلٰثَ تَطْلِيْقَاتٍ فَهِيَ ثَلٰثُ تَطْلِيْقَاتٍ وَاِذَا اَرَادَ بِهَا وَاحِدَةً فَهِيَ وَاحِدَةٌ بَائِنٌ دَخَلَ بِامْرَاَتِهٖ اَوْلَمْ يَدْخُلْ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِمْ۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ لفظ خلیہ اور بریہ سے جب بولنے والا یہ ارادہ و نیت کرے کہ تین طلاقیں ہیں تو تین ہی واقع ہو جائیں گی اور اگر ایک طلاق کا ارادہ کرتا ہے تو ایک بائنہ طلاق ہوگی۔ خواہ اس نے اپنے بیوی سے وطی کی ہو یا نہ کی ہو اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

خلیہ اور بریہ ایسے الفاظ ہیں جو بیک وقت ایک سے زائد معانی کا احتمال رکھتے ہیں۔ ان احتمالات میں سے طلاق بھی ہے۔ ایسے الفاظ کنایہ کہلاتے ہیں۔ ان الفاظ کی ادائیگی کے وقت نیت وارادہ طلاق ہو یا کوئی اور دلیل وقرینہ جو اس ارادے کی نشاندہی کرتا ہے تو ان سے طلاق ہو جائے گی ورنہ کسی دوسرے معنی میں استعمال ہوں گے۔ لفظ ''خلیہ'' خالی ہونے یا علیحدگی اختیار کرنے کا معنی رکھتا ہے۔ لفظ ''بریہ'' بری ہونا اور بیزار ہونا کا مفہوم لئے ہوئے ہے۔ اب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے مجھ سے علیحدہ ہو جا یا میں تجھ سے بیزار ہوں تو علیحدگی اور بیزار ہونا اس نے کس معنی میں استعمال کیا؟ اگر اس کی مراد یہ ہے کہ دوسرے کمرے میں چلی جا' مجھ سے الگ ہو جا تا کہ میں اپنا کام کرلوں تو ایسے الفاظ تقریباً ہر گھر میں استعمال ہوتے ہیں۔ اس سے طلاق نہیں ہوگی۔

الفاظ کنایات اور ان سے طلاق واقع ہونے یا نہ ہونے کی تفصیل کتب اصول فقہ اور فقہ میں بالتفصیل موجود ہے۔ وہاں دیکھی جا سکتی ہے۔ یہاں صرف ایک بات کا ذکر کرنے پر ہم اکتفا کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ ان کنایہ والے الفاظ سے ایک طلاق یا کل طلاقیں مراد لی جا سکتی ہیں۔ ایک کو فرد حقیقی اور کل کو فرد حکمی کہا جاتا ہے۔ اگر ایک طلاق مراد لی تو بائنہ ہوگی اور اگر کل مراد لیں تو آزاد عورت کو تین اور لونڈی کو دو واقع ہوں گی۔ بہر حال کنایات میں نیت کی ضرورت ہے۔ اس سلسلہ میں چند آثار ملاحظہ ہوں:

عن وهيب عن ابن طاوس عن ابيه فى البرية قال ما نوى.

جناب وہیب' ابن طاؤس سے اور وہ اپنے باپ سے بیان کرتے ہیں کہ لفظ بریہ سے جو نیت کرے گا وہ طلاق ہوگی۔

عن عمرو قال سئل جابر بن زيد عن رجل لزمته امراته تسئله الطلاق فقال اذهبى فانا منك برى وانت منى بريئة ولا ينوى الطلاق حينئذ قال ان لم يكن نوى الطلاق فليس الطلاق.

جناب عمرو سے ہے کہ حضرت جابر بن زید سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کو اس کی بیوی طلاق دینے پر مجبور کر رہی ہو، وہ اس کو کہے، جا چلی جا۔ میں تجھ سے بری اور تو مجھ سے بری ہے اور ان الفاظ سے اس نے طلاق کی نیت نہ کی ہو تو کیا حکم ہے؟ فرمایا: اگر اس نے طلاق کی نیت نہیں کی تو طلاق نہیں ہوئی۔

عن ابراهيم قال فى البريئة ان نوى الطلاق فادنى مايكون فى نيته فى ذالك واحدة بائنة ان شاء ت وشاء زوجها وان نوى الثلاث فثلاث.

جناب ابراہیم سے ہے کہ انہوں نے لفظ ''بریہ'' کے متعلق فرمایا: اگر یہ لفظ نیت طلاق سے بولا گیا تو اس سے کم از کم جو اس کی نیت ہو سکتی ہے وہ ایک طلاق بائنہ ہوگی۔ اگر خاوند کی بھی یہی نیت اور بیوی بھی یہی چاہتی ہو اور اگر مرد نے اس لفظ سے تین طلاقوں کی نیت کی تو تین ہی واقع ہو جائیں گی۔

عن ابن عمر قال هي ثلاث فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره. (مصنف ابن ابی شیبہ ج۵ ص۶۹-۷۰ باب ما قالوا فی البریۃ مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے منقول ہے فرمایا: کہ یہ تین طلاقیں ہیں لہٰذا اب اس کی عورت کسی دوسرے سے نکاح کئے بغیر اس کے لئے حلال نہ ہوگی۔

ان آثار سے صاف صاف ظاہر ہے کہ لفظ خلیہ اور بریہ سے بوقت نیت ایک طلاق بائنہ یا تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور اگر نیت نہیں تھی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ ان میں نیت کا دارومدار ہے۔ عورت مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ اس کا اعتبار نہیں۔

٢٦٣- بَابُ الرَّجُلُ يُوْلَدُ لَهُ فَيَغْلِبُ عَلَيْهِ الشَّبَهُ

اپنے بچے بچی پر شبہ پڑنے کا بیان

٥٨٨ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ اَنَّ رَجُلًا مِّنْ اَهْلِ الْبَادِيَةِ اَتٰى رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ اِنَّ امْرَاَتِيْ وَلَدَتْ غُلَامًا اَسْوَدَ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ هَلْ لَّكَ مِنْ اِبِلٍ قَالَ نَعَمْ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے حضرت سعید بن مسیب سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک دیہاتی مرد رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور عرض کرنے لگا کہ میری بیوی نے سیاہ رنگ کا لڑکا جنا ہے۔ اس پر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا تمہارے پاس اونٹ ہیں؟ عرض کرنے لگا جی حضور!

قَالَ مَا اَلْوَانُهَا قَالَ حُمْرٌ قَالَ فَهَلْ فِيْهَا مِنْ اَوْرَقَ قَالَ نَعَمْ قَالَ فِيْمَا كَانَ ذَالِكَ قَالَ اُرَاهُ نَزَعَهٗ عِرْقٌ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ فَلَعَلَّ ابْنَكَ نَزَعَهٗ عِرْقٌ.

پوچھا ان کے رنگ کیا کیا ہیں؟ عرض کرنے لگا سب سرخی مائل ہیں پھر آپ نے پوچھا کیا ان میں کوئی مٹیالے رنگ کا بھی ہے؟ عرض کرنے لگا جی ہے۔ پوچھا وہ ان میں کیسے پیدا ہو گیا؟ کہنے لگا کہ میں سمجھتا ہوں کہ اس کی پچھلی نسل کی کوئی رگ آ رہی ہو گی۔ اس پر آپ نے فرمایا ہو سکتا ہے کہ تیرے بیٹے میں بھی کوئی پچھلی رگ آ گئی ہو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ لَا يَنْبَغِيْ لِلرَّجُلِ اَنْ يَّنْتَفِيَ مِنْ وَّلَدِهٖ بِهٰذَا وَ نَحْوِهٖ.

امام محمد کہتے ہیں کہ آدمی کو اپنی اولاد کی ادھر ادھر کی لایعنی باتوں سے نفی نہیں کرنی چاہیے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

٢٦٤- بَابُ الْمَرْاَةِ تُسْلِمُ قَبْلَ زَوْجِهَا

خاوند سے پہلے بیوی کے اسلام قبول کرنے کا بیان

٥٨٩ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ اَنَّ اُمَّ حَكِيْمٍ بِنْتَ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ كَانَتْ تَحْتَ عِكْرَمَةَ بْنِ اَبِيْ جَهْلٍ فَاَسْلَمَتْ يَوْمَ الْفَتْحِ وَخَرَجَ عِكْرَمَةُ هَارِبًا مِّنَ الْاِسْلَامِ حَتّٰى قَدِمَ الْيَمَنَ فَارْتَحَلَتْ اُمُّ حَكِيْمٍ حَتّٰى قَدِمَتْ عَلَيْهِ فَدَعَتْهُ اِلَى الْاِسْلَامِ فَاَسْلَمَ

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے بتایا کہ ام حکیم بنت حارث بن ہشام رضی اللہ عنہا، عکرمہ بن ابی جہل کی زوجیت میں تھی۔ فتح مکہ (یوم الفتح) کو وہ مسلمان ہو گئی اور عکرمہ اسلام سے بھاگ کر یمن چلا گیا۔ ام حکیم بھی وہاں پہنچ گئی اور اپنے خاوند کو دعوت اسلام دی، وہ مسلمان ہو گیا، پھر حضور ﷺ کی

فَقَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا رَاٰهُ النَّبِيُّ ﷺ وَثَبَ اِلَيْهِ فَرِحًا وَاَلْقٰى عَلَيْهِ رِدَاءَهٗ حَتّٰى بَايَعَهٗ.

خدمت اقدس میں حاضر ہوا تو جب سرکار دو عالم ﷺ کی نظر انور اس پر پڑی' آپ خوشی سے ان کی طرف لپکے اور اپنی چادر مبارک ان پر ڈال دی۔ یہاں تک کہ انہیں بیعت سے مشرف فرمایا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا اَسْلَمَتِ الْمَرْاَةُ وَزَوْجُهَا كَافِرٌ فِيْ دَارِ الْاِسْلَامِ لَمْ يُفَرَّقْ بَيْنَهُمَا حَتّٰى يُعْرَضَ عَلَى الزَّوْجِ الْاِسْلَامُ فَاِنْ اَسْلَمَ فَهِيَ اِمْرَاَتُهٗ وَاِنْ اَبٰى اَنْ يُّسْلِمَ فُرِّقَ بَيْنَهُمَا وَكَانَتْ فُرْقَتُهَا تَطْلِيْقَةً بَائِنَةً وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاِبْرَاهِيْمَ النَّخْعِيِّ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِمَا.

امام محمد کہتے ہیں کہ جب کسی کی بیوی اسلام قبول کر لے اور اس کا خاوند دار اسلام میں ہی حالت کفر میں رہ رہا ہو تو ان دونوں کے درمیان فوراً جدائی نہیں ڈالی جائے گی حتیٰ کہ اس کے خاوند کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے گی پھر اگر وہ مسلمان ہو جائے تو وہ اس کی ہی بیوی رہے گی اور اگر اسلام لانے سے انکار کر دیتا ہے تو ان دونوں کے درمیان جدائی ڈال دی جائے گی اور یہ جدائی طلاق بائنہ ہوگی۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام نخعی رضی اللہ عنہ کا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے میاں بیوی کے درمیان اختلاف دین کے ضمن میں عکرمہ رضی اللہ عنہ بن ابی جہل اور اس کی بیوی ام حکیم رضی اللہ عنہا کا واقعہ درج فرمایا۔ واقعہ مذکورہ میں مسئلہ مذکورہ کی ایک شق موجود ہے وہ یہ کہ عورت مسلمان ہو جائے اور خاوند حالت کفر پر ہو تو اس کا کیا حل ہے؟ دوسری شق یہ کہ مرد مسلمان ہو جائے اور عورت حالت کفر میں ہو تو اس بارے میں کیا حکم ہے؟ ان دونوں کا حکم وہی ہے جو اس واقعہ کی روشنی میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا۔ وہ یہ کہ جو بھی دونوں میں سے ابھی حالت کفر میں ہے اور وہ ابھی دار اسلام میں ہی موجود ہو تو اسے اسلام لانے اور قبول کرنے کو کہا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کر لے تو نکاح جوں کا توں باقی رہے گا اور اگر انکار کر دے تو ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور یہ تفریق طلاق بائنہ ہوگی۔

مذکورہ واقعہ میں ایک وہم ہو سکتا ہے کہ ام حکیم نے جب اسلام قبول کیا تو ان کا خاوند عکرمہ وہاں سے بھاگ کر یمن کی طرف چلا گیا تھا لہٰذا وہ دار اسلام میں نہ رہا۔ دوسرا وہم یہ ہو سکتا ہے کہ کیا سرزمین حجاز (مکہ) اس وقت دار الاسلام بن چکی تھی؟ علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے ''مبسوط'' ج ۵ص ۵۲ پر پہلے وہم کا جواب دیا۔ فرماتے ہیں: عکرمه وام حكيم ابن حزام انما هرب الى الساحل و كانت من حدود مكة فلم يوجد تباين الدارين. یعنی عکرمہ جب مکہ سے بھاگ گیا تو وہ جانب ساحل روانہ ہوا اور ساحل حدود مکہ میں ہی شامل ہے اس لئے یہاں دو مختلف دار نہ پائے گئے گویا عکرمہ ابھی حدود مکہ میں ہی تھا اور مکہ کے فتح ہو جانے کے بعد اس کے دار اسلام ہونے میں کونسا شبہ رہ جاتا ہے؟ لہٰذا نتیجہ یہ نکلا کہ عکرمہ کو جو دار اسلام کی حدود میں رہتے ہوئے اسلام قبول کرنے کی دعوت دی گئی اس نے قبول کر لی اس لئے دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق کی ضرورت ہی نہ پڑی۔ اس مسئلہ کی کچھ اور جزئیات ہیں جن کو بیان کر دینا موضوع کا تقاضا ہے۔ اس لئے ہم چند جزئیات ضرور یہ کو بیان کرتے ہیں۔

اختلاف دارین کی صورت میں مسئلہ کا حل

حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مرد اور عورت میں سے کوئی ایک دار حرب میں مسلمان ہو گیا اور پھر وہاں سے بھاگ کر دار اسلام میں آ گیا، اور دوسرا ابھی دار حرب میں ہی ہے اور مسلمان بھی نہیں ہوا۔ ان کے درمیان جدائی نہیں ڈالی جائے گی۔ آپ اپنے اس مسلک کی تائید میں موطا امام محمد کی مذکورہ روایت پیش فرماتے ہیں اور اپنے مسلک کی مزید وضاحت کے لئے مصنف

عبدالرزاق سے مندرجہ ذیل حدیث پیش فرماتے ہیں:

ثم لم يبلغنا ان رسول الله ﷺ فرق بينهما واستقرت عنده على ذالك النكاح ولكنه لم يبلغنا ان امراة هاجرت الى رسول الله ﷺ وزوجها كافر مقيم بدار الكفر الا فرق بهجرتها بينها وبين زوجها الكافر الا ان يقدم مها جرا قبل ان تنقضى عدتها فانه لم يبلغنا ان امراة فرق بينها وبين زوجها اذا قدم مهاجرا وهى فى عدتها.

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۱۷۰ حدیث ۱۲۶۴۶ مطبوعہ بیروت)

(عکرمہ بن ابی جہل کو جب اسلام کی دعوت دی گئی تو انہوں نے اسلام قبول کر لیا اور ان کا نکاح بحال رہا یہ ٹھیک ہے لیکن امام زہری فرماتے ہیں کہ) ہمیں یہ روایت نہیں پہنچی کہ کسی عورت نے اسلام قبول کر کے دار حرب سے دار اسلام میں حضور ﷺ کے ہاں آنے کے لئے ہجرت کی ہو اور اس کا خاوند ابھی کافرانہ حالت میں دار کفر میں ہی موجود ہو اور آپ نے ان دونوں کے درمیان ہجرت کی بنا پر تفریق کر دی ہو۔ ہاں اگر اس کا خاوند بھی وہاں سے ہجرت کر کے آجائے اور وہ بھی اس عورت کی عدت ختم ہونے سے قبل آجائے۔ ہمیں ایسی کوئی روایت نہیں ملی کہ جب کسی عورت مہاجرہ کا خاوند اس عورت کی عدت کے دوران ہجرت کر کے آجائے تو ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے۔

''مصنف عبدالرزاق'' کی ایک طویل حدیث کا آخری حصہ ہم نے نقل کیا جس میں بتایا یہ گیا ہے کہ عورت اگر مسلمان ہو کر دار اسلام میں آجائے اور اس کا خاوند دار حرب میں ہے اور کافر ہے تو اس سے ان دونوں کے درمیان تفریق ڈالنے کی کوئی روایت نہیں ملتی۔ ہاں اگر عدت ختم ہونے کے بعد خاوند ہجرت کر کے آگیا تو تفریق ہوگی ورنہ صرف ہجرت سے عدت کے دوران تفریق نہ ہو گی۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مسلک کا خلاصہ

حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مسلک کا خلاصہ یہ ہوا کہ اختلاف دارین میاں بیوی کے درمیان تفریق کا سبب نہیں بنتا اس لئے اگر کوئی عورت مسلمان ہو کر دار اسلام میں آگئی اور اس کا کافر خاوند ابھی دار حرب میں ہے تو اس ہجرت کر آنے کو ہم ان کے درمیان تفریق کا سبب نہیں بنائیں گے۔ ہاں اگر عورت کی عدت گزر گئی اور اس کا خاوند نہ آیا تو اب تفریق ہو جائے گی۔ امام صاحب نے اپنے مسلک کی تائید میں ایک تو حضرت عکرمہ بن ابی جہل کا واقعہ پیش فرمایا ہے اور دوسرا واقعہ حضور ﷺ کی صاحبزادی سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کا ہے۔ وہ یہ کہ جب سیدہ زینب نے اسلام قبول کیا تو ان کا خاوند ابوالعاص چھ سال کے بعد مسلمان ہوا۔ اس طویل عرصہ کے بعد اسلام لانے کے باوجود حضور ﷺ نے ان کا نکاح قائم رکھا۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا یہ استدلال علامہ سرخسی نے ''مبسوط'' ج ۵ ص ۵۱ پر ذکر فرمایا ہے۔

مذہب احناف کا خلاصہ

احناف کا مسلک یہ ہے کہ دارین کے اختلاف سے نکاح ختم ہو جاتا ہے یعنی جب میاں بیوی میں سے کوئی ایک دار حرب سے دار اسلام میں آگیا خواہ وہ مسلمان ہو کر ہجرت کر کے آگیا یا اسے قیدی بنا کر مسلمان دار اسلام میں لے آئے تو اس سے ان دونوں کا نکاح ٹوٹ جائے گا اور خاوند کے آنے کا انتظار نہیں کیا جائے گا اور اگر وہ آبھی جائے، تو ان کا پہلا نکاح بحال نہیں رکھا جائے گا کیونکہ جب دونوں میں ایک مسلمان ہو کر دار اسلام میں آگیا تو اختلاف دارین کی وجہ سے فرقت نکاح واقعی ہو جائے گی۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دلائل کا جواب

آپ کی پہلی دلیل حضرت عکرمہ بن ابی جہل کا واقعہ تھا۔ واقعہ کے ضمن میں ہم نے ایک وہم کا رد "المبسوط" سے ذکر کیا تھا کہ یہاں اختلاف دارین نہیں پایا گیا کیونکہ عکرمہ ساحل کی طرف گئے تھے اور ساحل حدود مکہ میں ہی شامل ہے۔ دوسری دلیل سیدہ زینب رضی اللہ عنہا اور ابوالعاص کے چھ سال بعد اسلام لانے کا واقعہ ہے۔ اس کا بھی خلاصہ یہی کہ اختلاف دارین اگر سبب فرقت ہوتا تو ان دونوں کا نکاح بہت پہلے ٹوٹ گیا ہوتا حالانکہ چھ سال کے بعد بھی حضور ﷺ نے ان کے نکاح سابق کو برقرار رکھا۔ امام صاحب کی اس دلیل کے جواب میں ہم پہلے یہ گزارش کرتے ہیں کہ واقعہ مذکورہ کی روشنی میں امام صاحب کی دلیل اور قاعدہ کے درمیان تناقض ہے۔ وہ اس طرح کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ اختلاف دارین کو سبب فرقت قرار نہیں دیتے بلکہ اختلاف دارین کے ہوتے ہوئے اگر میاں بیوی دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کو عدت گزرنے کے بعد آن ملتا ہے تو اب عدت گزر جانے کی وجہ سے دونوں کا نکاح ٹوٹ جائے گا اور اگر عدت نہیں گزری تو نکاح باقی رہے گا۔ تو گویا امام شافعی رضی اللہ عنہ کے ہاں اصل مدار عدت کے گزرنے یا نہ گزرنے پر ہے۔ اب آپ کے اس قاعدہ کو سامنے رکھ کر سیدہ زینب اور ان کے خاوند ابوالعاص کے واقعہ میں ہم غور کرتے ہیں تو ہمیں اس سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں:

(۱) سیدہ زینب رضی اللہ عنہا نے اعلان نبوت کے ساتھ ہی اسلام قبول کر لیا تھا۔

(۲) ان کے اسلام لانے کے دو سال بعد جنگ بدر ہوئی اور بدر کے واقعہ کے دو سال بعد ابوالعاص شام سے آتے ہوئے گرفتار ہوئے۔

(۳) گرفتاری کے بعد سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کے امان دینے کی وجہ سے وہ بچ کر مکہ چلے گئے اور پھر دو سال بعد اسلام لا کر مدینہ منورہ آ گئے۔

ان امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر جنگ بدر کے بعد سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کی ہجرت کو ثابت کیا جائے جیسا کہ احادیث میں منقول ہے کیونکہ فتح بدر کے بعد ابوالعاص کو رہائی اسی شرط پر ملی تھی کہ وہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا کو مدینہ بھیج دے گا اور اس نے یہ وعدہ کر لیا تھا۔ اب سیدہ زینب رضی اللہ عنہا اور ان کے خاوند ابوالعاص کے درمیان اختلاف دارین پایا گیا اور یہ اختلاف دارین چار سال تک رہا' چار سال بعد حضرت ابوالعاص رضی اللہ عنہ بارگاہ رسالت میں حاضر ہوئے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ چار سال تک اختلاف دارین کے ہوتے ہوئے کیا سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کی عدت پوری ہو چکی تھی جو قریب الیقین ہے؟ تو پھر عدت پوری ہونے کے بعد نکاح کا باقی رہنا خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک درست نہیں۔ جب عدت کا خاتمہ تفریق اور عدم تفریق کے لئے سبب ہے تو پھر اس قاعدہ کی رو سے یہ نکاح کب کا ختم ہو گیا ہوتا اور چار سال بعد ان دونوں کا پھر نئے سرے سے نکاح ہوتا لہٰذا معلوم ہوا کہ سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کے واقعہ کو احناف کے خلاف دلیل بنانا خود اپنے قاعدہ کی مخالفت کرنا ہے۔ لہٰذا یہ استدلال کوئی وزن نہیں رکھتا۔

دوسرا جواب اس واقعہ کے بارے میں یہ ہے جو بعض احادیث میں بھی وارد ہے کہ جب ابوالعاص ہجرت کر کے مدینہ شریف آئے تو حضور ﷺ نے میاں بیوی کے درمیان تجدید نکاح فرمایا تھا اور پھر سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کو ابوالعاص رضی اللہ عنہ کے گھر بھیجا۔

عن عمرو ابن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان النبی ﷺ رد ابنتہ الی ابی العاص بمھر جدید

عمرو بن شعیب اپنے باپ سے وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے اپنی صاحبزادی کو ابوالعاص

ونکاح جدید. رضی اللہ عنہ کے ساتھ نئے حق مہر اور نئے نکاح کے بعد بھیجا۔

(بیہقی شریف ج ۷ ص ۱۸۸، مصنف عبد الرزاق ج ۷ ص ۱۷۱

حدیث ۱۲۶۴۸ باب من قال لا ینفسخ النکاح بینھما باسلام احدھما)

تو معلوم ہوا کہ اختلاف دارین کی بنا پر ان دونوں کے درمیان پہلا نکاح ختم ہو چکا تھا اس لئے نیا نکاح اور نیا حق مہر مقرر کیا گیا۔ لہٰذا واقعہ مذکورہ سے احناف کے مسلک کے خلاف استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

سوال: امام بیہقی نے لکھا ہے کہ نکاح جدید کی روایت عمرو ابن شعیب کی ہے اور نکاح اول پر بحالی کی روایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں روایات کو ذکر فرمانے کے بعد لکھا کہ میں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے ان کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت عمرو ابن شعیب کی روایت سے زیادہ صحیح ہے؟

جواب: اس سوال کا جواب امام ابن ترکمانی رحمۃ اللہ علیہ نے یوں دیا ہے:

حدیث ابن عباس میں کئی طرح سے جرح ہے۔ ان میں پہلی یہ ہے کہ اس روایت میں ایک راوی ابن اسحاق ہے۔ اس کے بارے میں قیل وقال کی گئی ہے۔ عبد الحق نے کہا کہ احکام کے بارے میں اس کی روایت نہیں لی گئی جس میں اس کا پتہ چل گیا۔ ہاں اگر وہ آدمی جو اس کے سوا ہے پھر روایت لی جائے گی اور اس روایت کا دوسرا آدمی داؤد بن حصین ہے جو کمزور ہے۔ ابو زرعہ اور ابن عیینہ نے کہا کہ ہم اس کی حدیث سے بچتے ہیں۔ ابن مدینی نے کہا کہ داؤد بن حصین جس روایت کو عکرمہ سے روایت کرے، وہ منکر ہوئی ہے۔ ابو داؤد نے کہا: عکرمہ سے اس کی روایات منکر ہیں۔ امام ذہبی نے اس کا ذکر میزان میں کیا۔ معالم میں خطابی نے کہا کہ ابن حصین جو روایات عکرمہ اور عکرمہ عن ابن عباس سے ہیں، ایک نسخہ میں لکھا ہے کہ ان روایات کا معاملہ ابن مدینی وغیرہ علماء حدیث کے نزدیک ضعیف ہے پھر خطابی نے عمرو ابن شعیب کی حدیث کو بیان کیا اور لکھا کہ میں نے عمرو ابن شعیب اور ابن عباس کی روایت کو مقابلہ میں رکھا تو عمرو ابن شعیب کی روایت میں زیادتی تھی۔ یعنی "مہر جدید" کے لفظ زیادہ تھے جو ابن حصین کی روایت میں نہیں ہیں اور محدثین کا متفقہ فیصلہ ہے کہ مثبت نافی سے اولیٰ ہوتا ہے۔ صاحب تمہید نے ابن عباس کی روایت کو ذکر کیا اور پھر لکھا کہ اگر یہ صحیح ہے تو متروک و منسوخ ہے بالاتفاق کیونکہ عدت گزرنے کے بعد انہوں نے عورت کی طرف رجوع کرنے کو جائز نہیں رکھا اور سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کا اسلام بکثرت فرائض کے نزول سے قبل تھا۔ بعض نے کہا کہ ابو العاص کا حصہ منسوخ ہے جس کا ناسخ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: **ان علمتموھن مومنات فلا ترجعوھن الی الکفار** ۔ یعنی اگر تم معلوم کرلو کہ جو عورتیں کفار مکہ سے بھاگ کر تمہارے پاس آئی ہیں کہ وہ ایماندار ہیں تو انہیں کفار کی طرف واپس نہ لوٹاؤ۔ ابو العاص رضی اللہ عنہ کے واقعہ والی حدیث پر علماء کا اجماع ہے کہ وہ منسوخ ہے اس لئے کہ ابو العاص کافر تھے اور مسلمان عورت کافر کے لئے حلال نہیں ہو سکتی کہ وہ اس کی بیوی بنے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **لن یجعل اللہ للکفرین علی المومنین سبیلا** ۔ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے مسلمانوں پر کوئی راستہ نہیں بنایا"

لہٰذا دیکھنا یہ ہے کہ جب حضور ﷺ نے سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کو واپس ابو العاص رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا تو وہ اس وقت مسلمان تھے یا کافر۔ اگر وہ کافر تھے تو یہ معاملہ بلاشک ایسا ہے، جو فرائض واحکام کے نزول سے قبل کا ہے کیونکہ قرآن کریم، سنت اور اجماع امت سب اس پر متفق ہیں کہ مسلمان عورت کا جسم کافر کے لئے استعمال کرنا حرام ہے اور اگر اس وقت ابو العاص مسلمان ہو چکا تھا تو پھر اگر سیدہ زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا حاملہ تھیں، تو پھر عدت لمبی ہو جائے گی کیونکہ ابھی وضع حمل نہ ہوا تھا کہ ابو العاص مسلمان ہو گیا اور حضور ﷺ نے دوران عدت زینب کو ابو العاص کے ہاں بھیج دیا اور یہ بات کسی بھی روایت میں موجود نہیں ہے یا پھر سیدہ

زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا عدت سے فارغ ہو چکی ہوں گی تو اس صورت میں بھی ابو العاص کے ہاں جانے کا بالا جماع کوئی طریقہ نہیں۔ (جوہر النقی بر حاشیہ بیہقی ج ۷ ص ۱۸۸۔۱۸۹ مطبوعہ حیدر آباد دکن)

صاحب جوہر النقی نے بحوالہ خطابی چند باتیں ایسی ذکر کیں جن کی بنا پر حدیث ابن عباس سے عمرو ابن شعیب کی حدیث کو ترجیح ملتی ہے۔

(۱) روایت ابن عباس کے راوی مجروح ہیں۔

(۲) عمرو ابن شعیب کی روایت میں ''مہر جدید'' کے لفظ زیادہ ہیں اور بقاعدہ مثبت، منفی سے زیادہ وزنی اور راجح ہوتا ہے۔

(۳) زینب کے اسلام اور ابو العاص کے اسلام کے درمیان طویل عرصہ گزرا۔ اس طویل عرصہ تک عدت کا باقی رہنا ناممکنات سے ہے لہٰذا حدیث ابن عباس منسوخ ہے ورنہ عدت کے بعد رجوع لازم آئے گا جو بالا جماع باطل ہے۔

(٤) ابو العاص کافر اور زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا مسلمان تھیں۔ اختلاف دین کے ہوتے ہوئے نکاح کا باقی رہنا قرآن کریم کے خلاف ہے۔

(٥) سیدہ زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو واپس کرتے وقت اگر ابو العاص کافر تھا تو یہ واقعہ کفار سے نکاح کی ممانعت سے قبل ہو گا لہٰذا احکام کے نزول کے بعد یہ منسوخ ہو گیا۔

(٦) اگر ابو العاص اس وقت مسلمان تھا اور بغیر نکاح کے زینب کو واپس کیا گیا تو پھر ان کی عدت باقی رہنا ثابت کرنا پڑے گی جو حامل ہونے کی صورت میں ہو سکتی ہے لیکن اس بارے میں کوئی روایت موجود نہیں۔

تو ان باتوں سے یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے تجدید نکاح کے ذریعہ سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کو ابو العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاں واپس بھیجا اور تجدید نکاح کی روایت عمرو ابن شعیب کی روایت ہے۔

عمرو ابن شعیب کی حدیث کی چند اصول سے توثیق

''استذکار'' میں مذکور ہے کہ حضور ﷺ نے سیدہ زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو تجدید نکاح کے ساتھ واپس لوٹایا۔ امام شعبی نے بھی یہی فرمایا حالانکہ وہ علم مغازی کو بخوبی جاننے والا ہے اور علماء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب کوئی عورت اسلام قبول کر لے اور اس کا خاوند اسلام قبول کرنے سے انکار کر دے اور ادھر عورت کی عدت ختم ہو چکی ہو تو اب اگر مرد مسلمان ہو بھی جاتا ہے تو ان دونوں کو نکاح جدید کرنا پڑے گا' اس کے سوا ان کے لئے کوئی راستہ نہیں۔ اس کے ساتھ یہ بات کلیۃً واضح ہو گئی کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول'' کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو نکاح اول کے ساتھ ہی ابو العاص رضی اللہ عنہ پر لوٹایا''۔ اگر صحیح ہو تو اس سے مراد نکاح اول کے وقت جتنا حق مہر مقرر ہوا تھا وہ مراد ہے اور ہمارے نزدیک حضرت عمرو بن شعیب والی حدیث صحیح ہے اور بخاری شریف میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: اگر نصرانی عورت اپنے خاوند سے تھوڑا وقت بھی پہلے اسلام لے آئے تو وہ (عورت نصرانیہ) اس مرد پر حرام ہو جائے گی۔ حضرت ابن عباس کا یہ قول اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ میاں بیوی کے درمیان فرقت اسلام لانے کے ساتھ ہی واقع ہو جاتی ہے، تو اب یہی ابن عباس اس روایت کی کیسے مخالفت کر سکتے ہیں جو اس کے خلاف انہوں نے سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کے نکاح کے بارے میں حضور ﷺ سے روایت کی؟ امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب نے حضرت عمرو ابن شعیب کی حدیث کو لیا ہے اور کہا کہ جب حربی میاں بیوی میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے اور دار اسلام میں آ جائے۔ دوسرا دار حرب میں ہی رہے تو ان دونوں کے درمیان اختلاف دارین کی وجہ سے فرقت ہو جائے گی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے'' کہ مہاجر عورتوں کو کفار کی طرف نہ لوٹاؤ''۔ اگر زوجیت باقی رہتی جیسا کہ امام

شافعی کہتے ہیں، تو پھر کافر خاوند ہی اس کا زیادہ مستحق تھا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "مہاجر عورتیں اپنے کافر زوج کے لئے حلال نہیں ہیں" اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "جوان کفار مردوں نے اپنی بیویوں پر خرچ کیا وہ ان کو دے دو یعنی ان کا حق مہر واپس کر دو۔ اگر زوجیت باقی ہوتی تو مسلمان اس مہاجرہ مؤمنہ کا مستحق نہ ہوتا اور نہ ہی اس کا جدل ادا کرتا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "تم مسلمانوں پر گناہ نہیں کہ وہ ان مہاجر یا قیدی عورتوں سے نکاح کریں"۔ اگر پہلا نکاح باقی ہوتا تو ان عورتوں کے لئے نیا نکاح کرنا جائز نہ ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "کافروں کی عظمت کی وجہ سے تم نکاح سے نہ رکو" یعنی اللہ تعالیٰ نے ہمیں منع فرمایا کہ تم ان کے حربی کافروں کی وجہ سے نکاح سے رکے رہو۔ (جوہر النقی مع بیہقی ج ۷ ص ۱۸۹)

قارئین کرام! علامہ ترکمانی رحمۃ اللہ علیہ نے عمرو بن شعیب والی حدیث کی اس اصول کے ساتھ توثیق کی کہ جب عورت کی عدت ختم ہو جائے اور زوج اسلام لانے سے منکر ہو تو نکاح باقی نہیں رہتا۔ حضرت ابن عباس کی روایت کی بھی یہی تاویل ہو سکتی ہے کہ نکاح جدید کے ساتھ پہلے حق مہر کی مثل پر واپس کیا گیا۔ عمرو ابن شعیب کی روایت کے حق میں قرآن کریم کی آیت پیش فرمائی: "وہ جب مہاجر عورتیں تمہارے پاس آ جائیں، تو انہیں کفار کی طرف واپس مت لوٹاؤ"۔ جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہ عورتیں ان خاوندوں کی بیویاں نہیں رہیں پھر ایک آیت میں اس کی صراحت فرما دی: "یہ عورتیں اب کفار کے لئے حلال نہیں ہیں"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اب یہ عورتیں مسلمانوں کے لئے حلال ہو گئیں۔ تیسری آیت میں یہاں تک فرمایا کہ "ان مہاجر عورتوں کے خاوندوں نے حق مہر کے طور پر جو ان پر خرچ کیا، تم ان کا خرچہ واپس کر دو"۔ اگر زوجیت باقی رہتی، تو ان کے خاوندوں کو خرچہ ادا کرنے کا کوئی معنی نہیں بنتا اور پھر ارشاد باری تعالیٰ ہے: کہ اے مسلمانو! تمہارے دل میں یہ خیال نہ آنے پائے، کہ جب ان کے خاوند دار الحرب میں موجود ہیں۔ انہوں نے انہیں طلاقیں نہیں دیں، تو یہ ہم مسلمانوں کے لئے کیسے حلال ہو گئیں؟ اللہ تعالیٰ کا یہ کلام بھی واضح طور پر یہ کہہ رہا ہے کہ ان مہاجر عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے اور تم پر حلال کرنے کا جو حکم ہم نے دیا ہے خواہ تمہارے ذہنوں میں اس کے متعلق کچھ وہم موجود ہو، تب بھی تمہیں ہمارا حکم تسلیم کرنا چاہیے۔

مختصر یہ کہ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک نقل و عقل کے بالکل مطابق ہے کہ اگر میاں بیوی کے درمیان اختلاف دارین ہو جائے اور ان میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔ قرآن کریم کی پانچ عدد آیات اور احادیث و آثار اس مسلک کی پشت پر ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۶۵- بَابُ اِنْقِضَاءِ الْحَيْضِ

حیض کے مکمل ہونے کا بیان

۵۹۰- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ اِنْتَقَلَتْ حَفْصَةُ بِنْتُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ اَبِيْ بَكْرِنِ الصِّدِّيْقِ حِيْنَ دَخَلَتْ فِي الدَّمِ مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لِعَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ فَقَالَتْ صَدَقَ عُرْوَةُ وَقَدْ جَادَلَهَا فِيْهِ نَاسٌ قَالُوْا اِنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُوْلُ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ فَقَالَتْ صَدَقْتُمْ وَتَدْرُوْنَ مَا الْاَقْرَاءُ اِنَّمَا الْاَقْرَاءُ الْاَطْهَارُ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے عروہ بن زبیر سے بتایا کہ ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بیان فرمایا کہ (میری بھتیجی) حفصہ بنت عبد الرحمٰن بن ابی بکر صدیق جب تیسرے حیض میں داخل ہوئیں تو وہ عدت سے اٹھ گئیں۔ میں نے اس بات کا ذکر ان کی ہمشیرہ عمرہ بنت عبد الرحمٰن سے کیا۔ وہ بولی کہ عروہ نے سچ کہا ہے۔ لوگوں نے اس بارے میں حضرت عائشہ سے اختلاف کیا۔ وہ کہہ رہے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے عدت "تین قروء" مقرر فرمائی ہے۔ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: تم سچ کہتے ہو لیکن "قروء" سے مراد کیا ہے؟ کیا تم جانتے ہو؟ "قروء"

کا معنی طہر ہے۔

۵۹۱ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ اَبِیْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ اَنَّهٗ كَانَ يَقُوْلُ مِثْلَ ذَالِكَ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام سے بتایا کہ وہ بھی اسی کی مثل کہا کرتے تھے۔

۵۹۲ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ وَّزَيْدُ بْنُ اَسْلَمَ عَنْ سُلَيْمٰنَ بْنِ يَسَارٍ اَنَّ رَجُلًا مِّنْ اَهْلِ الشَّامِ يُقَالُ لَهُ الْاَحْوَصُ طَلَّقَ امْرَاَتَهٗ ثُمَّ مَاتَ حِيْنَ دَخَلَتْ فِي الدَّمِ مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ فَقَالَتْ اَنَا وَارِثَتُهٗ وَقَالَ بَنُوْهُ لَا تَرِثِيْنَهٗ فَاخْتَصَمُوْا اِلٰى مُعَاوِيَةَ بْنِ اَبِیْ سُفْيَانَ فَسَاَلَ مُعَاوِيَةُ فَضَالَةَ بْنَ عُبَيْدٍ وَنَاسًا مِّنْ اَهْلِ الشَّامِ فَلَمْ يَجِدْ عِنْدَهُمْ عِلْمًا فِيْهِ فَكَتَبَ اِلٰى زَيْدِ ابْنِ ثَابِتٍ فَكَتَبَ اِلَيْهِ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ اَنَّهَا اِذَا دَخَلَتْ فِي الدَّمِ مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ فَاِنَّهَا لَا تَرِثُهٗ وَلَا يَرِثُهَا وَقَدْ بَرِاَتْ مِنْهُ وَبَرِئَ مِنْهَا.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں نافع اور زید بن اسلم نے سلیمان بن یسار سے بتایا کہ ایک شامی مرد جسے احوص کہا جاتا تھا۔ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی پھر اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے مرنے کے وقت اس کی بیوی کو تیسرا حیض آنا شروع ہو چکا تھا۔ اس عورت نے کہا کہ میں اس کی وراثت کی حقدار ہوں اور مرنے والے کے بیٹوں نے کہا تو وارث نہیں رہی۔ یہ جھگڑا وہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس لے گئے۔ امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کے متعلق فضالہ بن عبید سے پوچھا اور دوسرے بہت سے شامی لوگوں سے بھی پوچھا لیکن ان میں سے کسی کو اس کا عالم نہ پایا تو امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پھر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی طرف لکھا کہ اس کا حل بتاؤ۔ انہوں نے جواباً لکھا کہ مذکورہ عورت جب تیسرے حیض میں داخل ہو چکی ہے تو وہ وارث نہیں رہی اور نہ ہی مرد اس کا وارث رہا۔ عورت اس سے اور وہ عورت سے بالکل الگ الگ ہو گئے۔

۵۹۳ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ مَوْلَى ابْنِ عُمَرَ مِثْلَ ذَالِكَ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع مولیٰ ابن عمر نے اسی کی مثل بتایا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اِنْقِضَاءُ الْعِدَّةِ عِنْدَنَا الطَّهَارَةُ مِنَ الدَّمِ مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ اِذَا اغْتَسَلَتْ مِنْهَا.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک عورت کی عدت تیسرا حیض پورا ہو کر اس سے بذریعہ غسل پاک ہونے پر ہے۔

اَخْبَرَنَا اَبُوْ حَنِيْفَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ اَنَّ رَجُلًا طَلَّقَ امْرَاَتَهٗ تَطْلِيْقَةً يَمْلِكُ الرَّجْعَةَ ثُمَّ تَرَكَهَا حَتّٰى انْقَطَعَ دَمُهَا مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ وَدَخَلَتْ مُغْتَسَلَهَا وَاَدْنَتْ مَاءَهَا فَاَتَاهَا فَقَالَ لَهَا قَدْ رَاجَعْتُكِ فَسَاَلَتْ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ عَنْ ذَالِكَ وَعِنْدَهٗ عَبْدُ اللّٰهِ ابْنُ مَسْعُوْدٍ فَقَالَ عُمَرُ قُلْ فِيْهَا بِرَاْيِكَ فَقَالَ اُرَاهُ يَا اَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَحَقَّ بِرَجْعَتِهَا مَالَمْ تَغْتَسِلْ مِنْ حَيْضَتِهَا الثَّالِثَةِ فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَاَنَا اَرٰى

امام ابوحنیفہ نے ہمیں حماد سے خبر دی وہ ابراہیم نخعی سے بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دی جس کے بعد رجوع کرنے کا وہ مالک تھا پھر طلاق رجعی دے کر اس نے اپنی بیوی کو اس کے حال پر چھوڑ دیا حتیٰ کہ اس کے تیسرے حیض کا خون آ کر ختم ہو گیا۔ وہ غسل کرنے کے لئے غسل خانہ میں گئی اور پانی کا برتن اپنے نزدیک کیا ہی تھا کہ اس کا خاوند آ گیا اور کہنے لگا: میں نے تم سے رجوع کر لیا ہے۔ اس عورت نے اس مسئلہ کے بارے میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے پوچھا۔ آپ کے پاس اس

ذَالِکَ ثُمَّ قَالَ عُمَرُ لِعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ کُنَیْفٌ مُلِیْءَ عِلْمًا.

وقت حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما بھی تشریف فرما تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے پوچھا کہ اس مسئلہ میں اپنی رائے کا اظہار فرمائیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے کہا: اے امیر المؤمنین! مرد کو اس عورت سے رجوع کرنے کا حق ہے، جب تک وہ تیسرے حیض سے فارغ ہو کر غسل نہ کر لے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: میری بھی یہی رائے ہے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اے ابن مسعود! تم علم سے بھرا ہوا مکان ہو۔

۵۹۴ - اَخْبَرَنَا سُفْیَانُ بْنُ عُیَیْنَةَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِیْدِ بْنِ الْمُسَیَّبِ قَالَ قَالَ عَلِیُّ بْنُ اَبِیْ طَالِبٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ هُوَ اَحَقُّ بِهَا حَتّٰی تَغْتَسِلَ مِنْ حَیْضَتِهَا الثَّالِثَةِ.

ہمیں سفیان بن عیینہ نے ابن شہاب سے اور وہ سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں۔ فرمایا: کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے: کہ مرد اس وقت تک عورت سے رجوع کا حق رکھتا ہے جب تک تیسرے حیض سے عورت غسل نہیں کر لیتی۔

۵۹۵ - اَخْبَرَنَا عِیْسَی بْنُ اَبِیْ عِیْسٰی اَلْخَیَّاطُ الْمَدِیْنِیُّ عَنِ الشَّعْبِیِّ عَنْ ثَلٰثَةَ عَشَرَ مِنْ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ کُلُّهُمْ قَالُوا الرَّجُلُ اَحَقُّ بِامْرَاَتِهٖ حَتّٰی تَغْتَسِلَ مِنْ حَیْضَتِهَا الثَّالِثَةِ قَالَ عِیْسٰی وَسَمِعْتُ سَعِیْدَ بْنَ الْمُسَیَّبِ یَقُوْلُ اَلرَّجُلُ اَحَقُّ بِامْرَاَتِهٖ حَتّٰی تَغْتَسِلَ مِنْ حَیْضَتِهَا الثَّالِثَةِ.

ہمیں عیسیٰ بن ابی عیسیٰ نے خبر دی وہ جناب شعبی سے بیان کرتے ہیں اور وہ حضور ﷺ کے تیرہ صحابہ کرام سے بیان کرتے ہیں کہ یہ سب کے سب حضرات یہی فرماتے ہیں: کہ مرد اپنی بیوی سے رجوع کرنے کا اس وقت تک حق رکھتا ہے جب تک وہ تیسرے حیض سے فارغ ہو کر غسل نہ کر لے۔ عیسیٰ راوی کہتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے سنا' فرماتے تھے: کہ مرد اپنی بیوی سے رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے یہاں تک کہ وہ تیسرے حیض سے غسل کرے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَیْهِمْ.

امام محمد فرماتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا یہی قول ہے۔

عورت کی عدت ''تین قروء'' ہے۔ لفظ قروء سے مراد حیض ہے یا طہر؟ اس میں اختلاف ہے۔ موطا کی روایات سے آپ بخوبی اس اختلاف کو جان چکے ہوں گے۔ کہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اس سے مراد طہر لیتی ہیں اور طلاق کا سنت طریقہ جب یہ قرار پایا کہ ایسے طہر میں طلاق دی جائے جس میں وطی نہ کی ہو تو سنت طریقہ کے مطابق اگر کسی نے طہر میں طلاق دی تو مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ اس عورت کو تین قروء یعنی طہر عدت گزارنے ہیں۔ ایک طہر وہ جس میں طلاق ہوئی اور دو اور طہر گزارنے پر عدت پوری ہو جائے گی لہٰذا تیسرے طہر کے اختتام پر جو حیض آئے گا وہ طلاق کے بعد اگرچہ تیسرا حیض ہے لیکن اس سے قبل تین طہر مکمل ہو چکے ہیں اس لئے اب تیسرے حیض میں مرد اس عورت سے رجوع کر سکتا ہے۔ آپ اس مسئلہ میں یہی فتویٰ دیا کرتی تھیں لیکن اس کے خلاف کثیر صحابہ کرام ''قروء'' سے مراد حیض لیتے ہیں جس کی بنا پر تیسرے حیض کے دوران مرد کے لئے رجوع

کرنے کا حق باقی ہے۔ یہی مسلک امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور فقہائے احناف کا ہے۔ اس پر کتب احادیث میں بہت شواہد موجود ہیں۔ ہم صرف ایک دو حوالہ جات پر اکتفا کریں گے۔

واختلف العلماء في الاقراء التي تجب على المراة اذا طلقت فقال الضحاک والاوزاعي والثوري والنخعي وسعيد بن المسيب والعلقمة والاسود ومجاهد وعطاء وطاووس وسعيد ابن جبير وعكرمة ومحمد بن سيرين والحسن والقتادة وشعبي والربيع والمقاتل ابن حبان والسدي ومكحول وعطاء الخراساني الاقراء الحيض وبه قال ابو حنيفة رحمة الله عليه واصحابه واحمد في اصح الروايتين واسحاق وهكذا روي عن ابي بكر الصديق وعمر وعثمان وعلي وابي درداء وعبادة بن الصامت وانس ابن مالک وابن مسعود وابن عباس ومعاذ وابي بن کعب وابي موسى اشعري رضي الله تعالى عنهم. (عمدۃ القاری شرح البخاری ج ۲۰ ص ۳۰۶ کتاب العدۃ باب والمطلقات یتربصن)

"اقراء" میں علماء نے اختلاف کیا جو مطلقہ کو بطور عدت گزارنے واجب ہیں۔ ضحاک، اوزاعی، ثوری، نخعی، سعید بن مسیب، علقمہ، اسود، مجاہد، عطاء، طاؤس، سعید بن جبیر، عکرمہ، محمد ابن سیرین، حسن، قتادہ، شعبی، ربیع، مقاتل ابن حبان، سدی، مکحول اور عطاء خراسانی فرماتے ہیں: کہ اقراء سے مراد حیض ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا ہے اور امام احمد سے صحیح ترین روایت بھی یہی ہے اور اسحاق کا مذہب بھی یہی ہے اور اسی طرح حضرت ابوبکر صدیق، عمر، عثمان، علی المرتضیٰ، ابو درداء، عبادہ بن صامت، انس بن مالک، ابن مسعود، ابن عباس، معاذ، ابی بن کعب اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

وقال الطائفة الاولى المطلقة لاتحل للازواج حتى تغتسل من الحيضة الثالثة. وقيل حقيقة في الحيض مجاز بالطهر.

(عمدۃ القاری شرح البخاری ج ۲۰ ص ۳۰۶)

پہلے گروہ (جو قروء سے مراد حیض لیتے ہیں) کہتا ہے کہ مطلقہ کے لئے آگے شادی کرنا اس وقت تک حلال نہیں یہاں تک کہ وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے۔ کہا گیا ہے کہ لفظ قروء کا حقیقی معنی حیض اور طہر مجازی معنی ہے۔

بات واضح ہوگئی کہ کثیر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین (جن کے اسماء گرامی اوپر ذکر ہو چکے) لفظ قروء کا معنی حیض کرتے ہیں اور اسی پر فتویٰ دیتے رہے لہٰذا جب تک تیسرا حیض آ کر ختم نہ ہو جائے اس وقت تک عدت باقی رہتی ہے۔ اس کی بحث طلاق ثلاثہ میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ قروء سے مراد حیض ہے اس پر بہت سے آثار شواہد ہیں۔ جن میں صراحتاً مذکور ہے کہ تیسرے حیض کے مکمل ہونے کے بعد جب تک عورت کپڑے نہ پہن لے اس کی عدت ختم نہیں ہوتی۔

تیسرے حیض کے گزرنے کے بعد کپڑے پہننے سے پہلے رجوع کرنے پر متعدد روایات

عن عمرو عبد الله قالا هو احق بها.

حضرت عمر اور عبد اللہ رضی اللہ عنہما دونوں فرماتے ہیں کہ (تیسرے حیض کے گزرنے تک) مرد اس عورت سے رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے۔

عن ابراهيم عن علقمة عن عمر و عبد الله قال هو احق بها حتى تغتسل من الحيضة الثالثة

جناب ابراہیم علقمہ سے وہ عمر اور عبد اللہ سے بیان فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ مرد اس وقت تک عورت سے رجوع

کرنے کا حق رکھتا ہے جب تک وہ تیسرے حیض کا غسل نہیں کر لیتی۔

عن مکحول ان ابا بکر وعمرو علیا وابن مسعود وابادرداء وعبادۃ ابن الصامت وعبد اللہ بن قیس الاشعری کانوا یقولون فی الرجل یطلق امراته تطلیقة او تطلیقتین انه احق بها مالم تغتسل من حیضتها الثالثة یرثها وترثه مادامت فی العدة.

جناب مکحول بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت ابو درداء، حضرت عبادہ بن صامت اور حضرت عبد اللہ بن قیس اشعری رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں: کہ جس مرد نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے دیں وہ اس سے رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہیں کر لیتی' عدت کے دوران وہ مرد کی وارث اور مرد اس کا وارث ہوگا۔

عن زهری عن سعید بن مسیب عن علی قال هو احق بها حتی تغتسل من الحیضة الثالثة.

جناب زہری حضرت سعید بن میتب سے اور وہ علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں فرمایا: مرد رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے جب تک عورت تیسرے حیض کا غسل نہیں کر لیتی۔

عن سعید بن المسیب قال لو ان رجلادخل علی امراته وهی تغتسل فقال قد راجعتک فقالت کذبت کذبت وصبت الماء علی راسها کان احق بها.

حضرت سعید بن میتب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مرد اپنی بیوی کے پاس ایسے وقت داخل ہوا کہ وہ تیسرے حیض کا غسل کر رہی تھی اس مرد نے اسے کہا کہ میں نے تجھ سے رجوع کر لیا ہے وہ بولی تو جھوٹ کہتا ہے تو جھوٹا ہے اور ادھر اپنے سر پر غسل کرنے کے لئے پانی ڈال رہی تھی، تو وہ مرد رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے۔

عن ضحاک بن مزاحم ان امراة تزوجت شابا فطلقها تطلیقة او تطلیقتین قال فاتاها وهی تغتسل من الحیضة الثالثة فقال یا فلانة انی قد راجعتک فقالت کذبت لیس ذالک علیک فارتفعوا الی السلطان عمر بن الخطاب وعنده عبد اللہ بن مسعود فقال عمر ماتری یا ابا عبد الرحمان قال فقال انشدک باللہ اهل کنت لطمت بالماء قالت ما فعلت قال فقال خذ بیدها.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۹۳ باب من قال احق برجعتہا مالم تغتسل من حیضۃ الثالثۃ مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

جناب ضحاک بن مزاحم بیان کرتے ہیں کہ ایک عورت نے ایک نوجوان سے شادی کی۔ اس نوجوان نے بعد میں اسے ایک یا دو طلاقیں دے دیں وہ پھر اس کے پاس اس حالت میں آیا کہ وہ تیسرے حیض کا غسل کر رہی تھی۔ کہنے لگا اے فلاں عورت! میں نے تجھ سے رجوع کر لیا ہے وہ بولی! تو جھوٹا ہے۔ اب تجھے رجوع کرنے کا اختیار نہیں رہا۔ یہ دونوں اپنا مقدمہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس لے گئے۔ آپ کے پاس اس وقت حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما تشریف فرما تھے۔ حضرت عمر نے فرمایا: اے ابو عبد الرحمٰن! آپ اس بارے میں کیا کہتے ہیں؟ راوی بیان کرتا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے اس عورت سے پوچھا: حلفیہ بتا کہ تو اس وقت غسل کے پانی کو جسم پر ڈال رہی تھی؟ کہنے لگی ابھی نہیں شروع ہوئی تھی۔ راوی بیان کرتا ہے کہ اس

کے بعد حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے اس مرد کو فرمایا:
اس کا ہاتھ پکڑو اور لے جاؤ (یہ تمہاری بیوی ہے)۔

ان تمام روایات سے ثابت ہوا کہ لفظ قروء سے مراد حیض ہے اور عورت کی عدت تیسرے حیض کے ختم ہونے کے بعد غسل کر کے کپڑے سمیٹنے تک باقی رہتی ہے۔ اس سے قبل اگر کسی نے رجوع کر لیا تو جائز ہے۔ ایک بات اس موقعہ پر ذکر کر دینا ہم ضروری سمجھتے ہیں۔ وہ یہ کہ احناف نے اس میں تفصیل بیان کی ہے کہ حیض کی اکثر مدت جب ہمارے نزدیک دس دن ہے اور کم از کم تین دن مقرر ہے تو ایک عورت کو صورت مذکورہ میں تیسرا حیض دس دن مکمل آ کر بند ہوا تو احناف کے نزدیک حیض کے انقطاع کے ساتھ ہی عدت ختم ہو جائے گی۔ یہاں غسل کر کے کپڑے پہننا عدت میں شمار نہ ہوگا لہٰذا انقطاع حیض سے چند لمحے قبل رجوع درست ہوگا۔ مکمل انقطاع کے بعد رجوع نہیں ہو سکتا۔ خواہ اس نے غسل کیا یا نہ کیا ہاں اگر دس دن سے کم اور تین دن سے زائد حیض آیا تو اس صورت میں غسل کرنے اور کپڑے پہننے تک رجوع کا حق رہتا ہے۔ اسی بات کو صاحب احکام القرآن نے بیان فرمایا:

اگر حیض دس دن سے کم آ کر ختم ہو گیا۔ اس کے بعد اگر عورت غسل کر لیتی ہے یا غسل کئے بغیر ایک نماز کا وقت گزر گیا تو اس عورت پر نماز فرض ہو جاتی ہے لہٰذا جب نماز فرض ہو گئی تو معلوم ہوا کہ عدت ختم ہو گئی اور اگر تیسرا حیض پورے دس دن آ کر ختم ہوا تو غسل سے قبل رجوع کرنے کا حق ختم ہو جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں حیض کے پھر سے شروع ہونے کا امکان نہیں۔ اگر دس دن سے قبل حیض ختم ہوا تو اس کے دوبارہ شروع ہونے کے امکان کو رد نہیں کیا جا سکتا اس لئے غسل یا نماز کا وقت گزرنے سے پہلے رجوع کا حق باقی رہتا ہے۔ (احکام القرآن للجصاص ج ا ص ۳۵۰، باب بیان معنی الحیض ومقدارہ، زیر آیت یسئلونک عن المحیض)

اسی قاعدہ کی بنا پر احناف کا کہنا ہے کہ جب تیسرا حیض دس دن نہ آیا تو اگرچہ خون بند ہو گیا اور عورت غسل میں مشغول بھی ہو گئی تب بھی مرد کو اس سے رجوع کا حق رہتا ہے۔ ہاں اگر تیسرا حیض دس دن آ کر بند ہو گیا تو بندش کے ساتھ ہی رجوع کا اختیار بھی ہاتھ سے نکل گیا۔

عن عبد الله انه كان عند عمر ابن الخطاب فجاء ٥ رجل وامراته فقال امراتى طلقتها ثم رجعتها فقالت المراة امان لم يحملنى الذى كان منك احدث الامر على وجهه فقال عمر حدثينى فقالت طلقنى ثم تركنى حتى اذا كان فى اخرثلث حيض وانقطع عنى الدم ووضعت غسلى ونزعت ثيابى فقرع الباب وقال قد راجعتك فتركت غسلى ولبست ثيابى فقال عم ما تقول فيها يا ابن ام معبد فقلت اراه احق بها مادون ان تحل لها الصلوة فقال عمر نعم ما رايت وانا ارى ذالك رواه الطبرانى ورجاله رجال صحيح۔

(مجمع الزوائد ج ۴ ص ۳۳۷ مطبوعہ بیروت)

حضرت عبداللہ (بن مسعود) رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ وہ حضرت عمر ابن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک مرد اور اس کی بیوی آئے' مرد کہنے لگا: میں نے اپنی اس بیوی کو طلاق دی تھی پھر میں نے رجوع کر لیا' عورت کہنے لگی اگر آپ مجھے اجازت دیں تو میں واقعہ جیسے ہوا بیان کر دوں؟ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: تم بیان کرو' کہنے لگی: اس مرد نے مجھے طلاق دی پھر چھوڑے رکھا یہاں تک کہ جب تیسرا حیض مکمل ہوا اور خون آنا بند ہو گیا اور میں نے غسل کے لئے پانی کا برتن رکھا اور نہانے کے لئے کپڑے اتار کر رکھ دیئے تو اس نے دروازہ کھٹکھٹایا اور کہنے لگا: میں نے تجھ سے رجوع کر لیا ہے۔ یہ سن کر میں نے غسل کرنے کا ارادہ ترک کر دیا اور کپڑے پہن لئے (آپ کے پاس آ گئی) یہ سن کر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن مسعود کو کہا: اے ابن ام معبد! اس مسئلہ کے بارے میں تمہاری

کیا رائے ہے؟ میں نے کہا کہ میری رائے یہ ہے کہ یہ مرد رجوع کا حق رکھتا ہے اس وقت تک جب تک اس عورت کے لئے نماز ادا کرنا جائز نہیں ہو جاتا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر فرمایا: ہاں جو تمہاری رائے ہے میری بھی وہی رائے ہے۔ اس روایت کو طبرانی نے روایت کیا ہے اور اس کے رجال صحیح روایت کے رجال ہیں۔

نوٹ: مذکورہ حوالہ جات اگر یکجا جمع دیکھنے ہوں تو ''بیہقی شریف'' ج ۷ ص ۴۱۷۔۴۱۸ پر دیکھے جا سکتے ہیں۔

خلاصۂ کلام یہ کہ لفظ قروء سے مراد حیض ہے اور عدت کا شمار حیض سے ہو گا' طہر سے نہیں اور عورت کا جب تک تیسرا حیض نہ گزرنے پائے اور وہ غسل سے فارغ نہ ہو لے' مرد کو رجوع کرنے کا حق ہے۔ یہی احناف کا مسلک ہے جس کی تائید و توثیق متعدد روایات سے ہوتی ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۶۶- بَابُ الْمَرْاَةِ يُطَلِّقُهَا زَوْجُهَا طَلَاقًا يَمْلِكُ الرَّجْعَةَ فَتَحِيْضُ حَيْضَةً اَوْ حَيْضَتَيْنِ ثُمَّ تَرْتَفِعُ حَيْضَتُهَا.

مرد اپنی بیوی کو طلاق رجعی دے پھر اس عورت کو ایک یا دو حیض آ کر مزید حیض آنا بند ہو جائے' اس کا بیان

۵۹۶- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ حَبَّانَ اَنَّهٗ كَانَ عِنْدَ جَدِّهٖ اِمْرَاَتَانِ هَاشِمِيَّةٌ وَاَنْصَارِيَّةٌ فَطَلَّقَ الْاَنْصَارِيَّةَ وَهِيَ تُرْضِعُ وَكَانَتْ لَا تَحِيْضُ وَهِيَ تُرْضِعُ فَمَرَّهَا قَرِيْبٌ مِنْ سَنَةٍ ثُمَّ هَلَكَ زَوْجُهَا حَبَّانُ عِنْدَ رَأْسِ السَّنَةِ اَوْ قَرِيْبٍ مِنْ ذَالِكَ وَلَمْ تَحِضْ فَقَالَتْ اَنَا اَرِثُهٗ مَالَمْ اَحِضْ فَاخْتَصَمُوْا اِلَى عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فَقَضٰى لَهَا بِالْمِيْرَاثِ فَلَامَتِ الْهَاشِمِيَّةُ عُثْمَانَ فَقَالَ هٰذَا عَمَلُ ابْنِ عَمِّكِ وَهُوَ اَشَارَ عَلَيْنَا بِذَالِكَ يَعْنِيْ عَلِيَّ بْنَ اَبِيْ طَالِبٍ كَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهٗ.

ہمیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے بتایا کہ ہمیں یحییٰ بن سعید نے محمد بن اسحاق ابن حبان سے بتایا کہ ان کے دادا کے پاس دو بیویاں تھیں۔ ایک کا تعلق ہاشمی خاندان سے تھا اور دوسری کا انصار سے' اس نے انصاری بیوی کو طلاق دے دی' وہ اس وقت دودھ پلاتی تھی اور اسے حیض نہیں آتا تھا کیونکہ وہ دودھ پلاتی تھی۔ اس کا یونہی ایک سال گزر گیا پھر اس کا خاوند حبان فوت ہو گیا جبکہ اسے سال پورا ہونے کو تھا یا پورا ہو چکا تھا اور اسے ابھی تک حیض نہیں آیا تھا۔ وہ کہنے لگی کہ میں اس کی وارث ہوں، جب تک مجھے حیض نہیں آتا تو یہ مقدمہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس لے گئے۔ آپ نے اس عورت کے لئے وراثت کا فیصلہ فرمایا۔ اس فیصلہ پر دوسری بیوی ہاشمیہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ملامت کی۔ آپ نے اسے فرمایا: کہ یہ عمل (فیصلہ) تمہارے چچازاد بھائی کا ہے۔ آپ نے ہماری طرف اشارہ فرمایا اور چچازاد بھائی سے مراد حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے۔

۵۹۷- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَزِيْدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ قُسَيْطٍ وَيَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ اَنَّهٗ

ہمیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے خبر دی کہ ہمیں یزید بن عبداللہ بن قسیط نے اور یحییٰ بن سعید نے حضرت سعید بن میتب

قَالَ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ اَیُّمَا امْرَاَۃٍ طُلِّقَتْ فَحَاضَتْ حَیْضَةً اَوْ حَیْضَتَیْنِ ثُمَّ رُفِعَتْ حَیْضَتُهَا فَاِنَّهَا تَنْتَظِرُ تِسْعَةَ اَشْهُرٍ فَاِنِ اسْتَبَانَ بِهَا حَمْلٌ فَذَالِکَ وَاِلَّا اعْتَدَّتْ بَعْدَ التِّسْعَةِ ثَلٰثَةَ اَشْهُرٍ ثُمَّ حَلَّتْ.

رضی اللہ عنہ سے خبر دی۔ آپ نے فرمایا: جس عورت کو طلاق ہو جائے پھر اسے ایک یا دو حیض آنے کے بعد سلسلہ حیض منقطع ہو جائے تو وہ عورت نو مہینے انتظار کرے۔ اگر اس دوران حمل ظاہر ہو گیا تو عدت وضع حمل ہوگی اور اگر نہ ظاہر ہوا تو نو ماہ کے بعد تین اور ماہ عدت کے گزار کر حلال ہو جائے۔

۵۹۸ - قَالَ مُحَمَّدٌ اَخْبَرَنَا اَبُوْحَنِیْفَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ اِبْرَاهِیْمَ اَنَّ عَلْقَمَةَ بْنَ قَیْسٍ طَلَّقَ اِمْرَاَتَهٗ طَلَاقًا یَمْلِکُ الرَّجْعَةَ فَحَاضَتْ حَیْضَةً اَوْ حَیْضَتَیْنِ ثُمَّ ارْتَفَعَ حَیْضُهَا عَنْهَا ثَمَانِیَةَ عَشَرَ شَهْرًا ثُمَّ مَاتَتْ فَسَاَلَ عَلْقَمَةُ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ مَسْعُوْدٍ عَنْ ذَالِکَ فَقَالَ هٰذِهٖ اِمْرَاَۃٌ حَبَسَ اللّٰهُ عَلَیْکَ مِیْرَاثَهَا فَکُلْهُ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے اور وہ ابراہیم نخعی سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت علقمہ بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی بیوی کو ایک طلاق رجعی دی اس کا ایک یا دو حیض آنے کے بعد سلسلہ حیض منقطع ہو گیا حتیٰ کہ اٹھارہ (۱۸) ماہ گزر گئے پھر اس کا انتقال ہو گیا۔ حضرت علقمہ نے اس مسئلہ کے متعلق حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے پوچھا۔ آپ نے فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ نے اس عورت کے ذریعہ تمہارا ترکہ روک رکھا ہے تم اسے کھاؤ۔

۵۹۹ - اَخْبَرَنَا عِیْسَی بْنُ عِیْسَی الْخَیَّاطُ عَنِ الشَّعْبِیِّ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ قَیْسٍ سَاَلَ ابْنَ عُمَرَ عَنْ ذَالِکَ فَاَمَرَهٗ بِاَکْلِ مِیْرَاثِهَا.

ہمیں عیسیٰ بن عیسیٰ خیاط نے جناب شعبی سے وہ علقمہ بن قیس سے اور وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے اس مسئلہ کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اس عورت کی میراث کھانے کا حکم دیا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ فَهٰذَا اَکْثَرُ مِنْ تِسْعَةِ اَشْهُرٍ وَّثَلٰثَةِ اَشْهُرٍ بَعْدَهَا فَبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا لِاَنَّ الْعِدَّةَ فِیْ کِتَابِ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ عَلٰی اَرْبَعَةِ اَوْجُهٍ لَا خَامِسَ لَهَا لِلْحَامِلِ حَتّٰی تَضَعَ وَالَّتِیْ لَمْ تَبْلُغِ الْحَیْضَةَ ثَلٰثَةَ اَشْهُرٍ وَّالَّتِیْ قَدْ یَئِسَتْ مِنَ الْحَیْضِ ثَلٰثَةَ اَشْهُرٍ وَّالَّتِیْ تَحِیْضُ ثَلَاثَ حِیَضٍ فَهٰذَا الَّذِیْ ذَکَرْتُمْ لَیْسَ بِعِدَّةِ الْحَائِضِ وَلَا غَیْرِهَا.

امام محمد کہتے ہیں کہ یہ عدت (ایک حیض یا دو حیض کے بعد اٹھارہ ماہ جیسا کہ ماقبل روایت میں مذکور ہے) نو ماہ اور ان کے بعد تین ماہ سے بھی زیادہ ہے (جو کہ اسی باب کی دوسری روایت میں مذکور ہے) ہمارا اس پر عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں عدت کی چار اقسام ہی بیان فرمائی ہیں۔ پانچویں کوئی قسم نہیں۔ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہے اور نابالغہ کی عدت تین ماہ اور وہ جو حیض آنے کے بعد حیض سے ناامید ہو چکی ہو۔ اس کی عدت بھی تین ماہ ہے اور حیض والی کی عدت تین حیض اور جو عدت تم نے ذکر کی وہ نہ تو حیض والی کی ہے اور نہ اس کے سوا کسی دوسری عورت کی ہے۔

باب کی پہلی حدیث میں حضرت حبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی دو بیویوں کا واقعہ ذکر کیا گیا۔ انہوں نے اپنی انصاریہ بیوی کو طلاق دی چونکہ وہ بچی کو دودھ پلاتی تھی اس لئے اسے ایک سال تک حیض نہ آیا۔ حبان نے رجوع نہ کیا اور سخت بیمار ہو کر زندگی سے ناامید ہو

گئے۔ انصاریہ بیوی کو مسئلہ معلوم تھا کہ مجھ جیسی عورت کی عدت تین حیض ہے کیونکہ نہ تو میں نابالغہ ہوں کہ حیض نہ آتا ہو اور نہ ہی اتنی بوڑھی ہوں کہ حیض آنا بالکل بند ہو گیا ہو اور ایسی حالت میں میاں بیوی میں سے کسی کا انتقال ہو جائے تو باقی رہنے والا مرنے والے کا وارث بنتا ہے لہٰذا میں اپنے خاوند کی بصورت وفات میراث لوں گی۔ ہاشمیہ عورت اور انصاریہ عدم اتفاق کی وجہ سے مقدمہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس لے گئیں۔ آپ نے انصاریہ کے حق میں فیصلہ فرما دیا جس پر ہاشمیہ کو رنج ہوا تو آپ نے فرمایا: کہ یہ فیصلہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا ہے۔ اس واقعہ کی تفصیل ''بیہقی'' میں مذکور ہے۔

حضرت عبداللہ بن ابی بکر بیان کرتے ہیں کہ ایک انصاری حبان بن منقذ نے حالت صحت میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی' وہ بچی کو دودھ پلاتی تھی' اس کو سترہ (۱۷) ماہ تک حیض نہ آیا کیونکہ وہ دودھ پلاتی تھی' طلاق دینے کے بعد حبان بیمار ہو گئے' سات یا آٹھ ماہ گزرنے کے بعد انہیں بتایا گیا کہ تمہاری انصاریہ بیوی کہتی ہے کہ اگر حبان کا انتقال ہو گیا تو میں اس کی وارث بنوں گی۔ حبان نے یہ سن کر کہا کہ مجھے اٹھاؤ اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے پاس لے چلو۔ لوگوں نے اٹھایا اور حضرت عثمان کے پاس لے آئے۔ حبان نے یہاں اپنی بیوی کا مسئلہ پیش کیا۔ اس وقت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما تشریف فرما تھے۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا کہ آپ کا اس مسئلہ میں کیا مؤقف ہے؟ ان دونوں نے فرمایا: کہ ہم تو اس کے لئے میراث کو لازم سمجھتے ہیں کیونکہ طلاق رجعی کی صورت میں عدت کے دوران ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں، جبکہ کوئی ایک فوت ہو جائے اور وہ عورت ان عورتوں میں سے نہیں ہے جو حیض سے ناامید ہو چکی ہوں اور نہ ہی ان عورتوں میں سے ہے جو ابھی حیض آنے کی عمر تک نہ پہنچی ہوں۔ وہ حیض کی عدت گزارے گی جب تک اسے تھوڑا بہت حیض آتا ہے۔ اس کے بعد جناب حبان اپنے گھر آ گئے اور انصاریہ عورت سے اپنی بچی لے لی۔ جب دودھ پلانے کا معاملہ ختم ہو گیا تو اسے ایک حیض آیا پھر دوسرا حیض آیا پھر جناب حبان کا انتقال ہو گیا اور تیسرا حیض ان کے انتقال کے بعد آیا۔ اس انصاریہ عورت نے حبان کے انتقال کے بعد عدت وفات (چار ماہ دس دن) گزاری اور اس کی وارث بھی بنی۔ (بیہقی شریف ج ۷ ص ۴۱۹ باب عدۃ من تباعد حیضھا' مطبوعہ حیدرآباد دکن)

موطا امام محمد کی اس باب کے تحت پہلی اور تیسری روایت کم وبیش الفاظ کے ساتھ ''بیہقی شریف'' ج ۷ ص ۴۱۹ باب عدۃ من تباعد حیضھا میں موجود ہیں۔ اس سے معلوم ہو کہ موطا کی احادیث کی تائید میں دیگر کتب احادیث میں بھی روایات موجود ہیں۔ ہاں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ والی روایت کی کچھ وضاحت ضروری ہے۔ آپ نے فرمایا: کہ اگر کسی عورت کو ایک یا دو حیض آنے کے بعد خون آنا بالکل بند ہو جائے تو اسے نو (۹) ماہ تک انتظار کرنا چاہیے۔ اس کے بعد تین مہینے اور عدت گزارے۔ اس کا پس منظر یوں ہے کہ جب ایک عورت کو ایک دو حیض آ کر خون بند ہو گیا تو ایسا تین صورتوں میں سے ایک سے ہو گا یا تو حاملہ ہونے کی وجہ یا پھر خون حیض سے بالکل ناامید ہونے کی وجہ سے ایسا ہوا۔ پہلی صورت میں اگر حمل ظاہر ہو جائے تو پھر بالاتفاق اس کی عدت وضع حمل ہو گی اور اگر حمل ظاہر نہ ہوا، بلکہ پتہ چلا کہ یہ ناامیدی کی وجہ سے ہے تو اب مزید تین ماہ عدت گزارنے پڑیں گے۔ یہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان تین ماہ کا قول نہیں کرتے۔ وہ فرماتے ہیں: جب عورت حیض سے ناامید ثابت ہو جائے تو اس کی عدت مہینوں سے ہوتی ہے اور تین ماہ اس کے پورے ہو چکے ہیں اس لئے ترجیح حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے قول کو ہو گی اور اگر ایک دو حیض آنے کے بعد نہ حمل ظاہر ہوا، نہ ہی وہ عورت ناامید ہے بلکہ کسی عارضہ کی بنا پر حیض آنے میں دیر ہو گئی جیسا کہ علقمہ بن قیس کی بیوی کو بوجہ دودھ پلانے کے اٹھارہ ماہ تک حیض نہ آیا پھر اس کا انتقال ہو گیا تو حضرت عبداللہ بن مسعود نے علقمہ کو اس کا وارث قرار دیا کیونکہ ابھی اس کی عدت ختم نہیں ہوئی تھی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اٹھارہ ماہ، تین ماہ اور نو ماہ سے زیادہ ہیں۔ یہ تو بارہ بنتے ہیں جن کا ذکر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا۔ حضرت علقمہ رضی اللہ عنہ کی بیوی کو

اٹھارہ ماہ حیض نہیں آیا۔ اس کے باوجود ان کی عدت ختم نہ ہونے کا فتویٰ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے دیا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارا عمل حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے ارشاد پر ہے اور یہی امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے دیگر فقہائے کرام رحمہم اللہ اجمعین کا ہے۔

قرآن کریم میں چار عدتوں کا ذکر ہے۔

(۱) حاملہ کی وضع حمل (۲) نابالغہ کی تین ماہ (۳) حیض والی کی تین حیض (٤) ناامید کی تین ماہ۔

ان چار کے علاوہ ایک اور قسم کا ذکر نہیں کیا گیا وہ یہ کہ عورت کا خاوند فوت ہو جائے اور وہ حاملہ نہ ہو تو اس کی عدت چار ماہ دس دن ہوتی ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲٦٧- بَابُ عِدَّةِ الْمُسْتَحَاضَةِ

مستحاضہ کی عدت کا بیان

٦٠٠- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ اَنَّ سَعِيْدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ عِدَّةُ الْمُسْتَحَاضَةِ سَنَةٌ۔

ہمیں امام مالک نے جناب ابن شہاب سے خبر دی کہ حضرت سعید بن مسیب نے فرمایا: مستحاضہ کی عدت ایک سال ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اَلْمَعْرُوْفُ عِنْدَنَا اَنَّ عِدَّتَهَا عَلٰی اَقْرَائِهَا الَّتِیْ كَانَتْ تَجْلِسُ فِيْمَا مَضٰی وَكَذَالِكَ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ النَّخْعِیُّ وَغَيْرُهٗ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَبِهٖ نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ اَلَا تَرٰی اَنَّهَا تَتْرُكُ الصَّلٰوةَ اَيَّامَ اَقْرَاءِهَا الَّتِیْ كَانَتْ تَجْلِسُ لِاَنَّهَا فِيْهِنَّ حَائِضٌ فَكَذٰلِكَ تَعْتَدُّبِهِنَّ فَاِذَا مَضَتْ ثَلٰثَةُ قُرُوْءٍ مِنْهُنَّ بَانَتْ اِنْ كَانَ ذَالِكَ اَقَلَّ مِنْ سَنَةٍ اَوْ اَكْثَرَ۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں جانی پہچانی بات یہ ہے کہ مستحاضہ کی عدت اس کے ان حیض پر ہوگی جو اسے گزرے ہوئے وقت میں آتے رہے۔ یونہی جناب ابراہیم نخعی وغیرہ فقہاء کرام نے فرمایا۔ ہمارا اسی پر عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا یہی قول ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ مستحاضہ ان دنوں کی نماز چھوڑتی ہے جو اس کے حیض کے دن زمانہ گزشتہ میں ہوتے تھے کیونکہ وہ ان مذکورہ دنوں میں حیض والی شمار ہوگی۔ لہٰذا انہی دنوں کے حساب سے وہ عدت گزارے گی۔ جب اس حساب سے تین حیض گزر جائیں تو وہ بائنہ ہو جائے گی۔ یہ تین حیض خواہ ایک سال سے کم یا زیادہ عرصہ میں پورے ہوں۔

خون استحاضہ وہ ہے جو کسی بیماری کی بنا پر عورت کو آئے۔ اس کا اخراج رحم سے متعلق نہیں اور یہ خون لگاتار آئے جس سے یہ معلوم نہ ہو سکے کہ یہ حیض کا خون ہے یا بیماری کی وجہ سے آیا ہے۔ ایسی عورت کی عدت اگرچہ حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ نے ایک سال بیان فرمائی لیکن یہ جمہور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے خلاف ہے۔ مستحاضہ کی عدت قول مشہور و معروف میں یوں ہے کہ استحاضہ کا لگاتار خون آنے سے قبل دیکھیں گے کہ اس عورت کو زمانہ گزشتہ میں کتنے دن حیض آتا تھا۔ مثلاً اسے آٹھ دن حیض آتا تھا اب اس کے بعد اس کی طہارت کے دن شمار کریں گے تو اس طرح جب تین مرتبہ حیض کے دن گزر جائیں تو اس کی عدت ختم ہو جائے گی۔ خواہ یہ مدت ایک سال سے کم ہو یا زیادہ ہو۔ اس طرح مستحاضہ کے عدت گزارنے کی تائید کتب احادیث میں موجود ہے۔

عن عطاء والحکم والحسن فی المستحاضة قالوا تعتد بایام اقراء ھا.

جناب عطاء، حکم اور حسن فرماتے ہیں: کہ مستحاضہ کی عدت اس کے حیض کے دن شمار کر کے ہوگی۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۵۸ باب ما قالوا فی الرجل یطلق)

امرأته وھی مستحاضة مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

عبد الرزاق عن الثوری قال تعتد المستحاضة ایام اقراء ھا التی کانت تحیضھا. (مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۳۴۶ باب عدۃ المستحاضة مطبوعہ مکتبہ اسلامی بیروت)

جناب ثوری نے فرمایا: کہ مستحاضہ اپنی عدت ان دنوں کے شمار کرنے سے گزارے گی جو اس کے حیض کے دن ہیں۔

خلاصہ یہ کہ مستحاضہ کی عدت تین حیض ہی ہوں گے اور ان کے شمار کرنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ استحاضہ کے قبل اس کی عادت دیکھی جائے گی کہ اسے کتنے دن حیض آتا تھا؟ اب اسی حساب سے تین مرتبہ مذکورہ دن گزر جانے پر مستحاضہ کی عدت ختم ہو جائے گی۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۶۸- بَابُ الرَّضَاعِ

دودھ پلانے کا بیان

۶۰۱ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ اَنَّ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُوْلُ لَا رَضَاعَةَ اِلَّا لِمَنْ اَرْضَعَ فِي الصِّغَرِ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ حضرت عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے: کہ رضاعت اسی کے لئے ثابت ہے جس نے بچپن میں کسی کا دودھ پیا ہو۔

۶۰۲ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ اَبِيْ بَكْرٍ عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم كَانَ عِنْدَهَا وَاِنَّهَا سَمِعَتْ رَجُلًا يَسْتَأْذِنُ فِيْ بَيْتِ حَفْصَةَ قَالَتْ عَائِشَةُ فَقُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم هٰذَا رَجُلٌ يَسْتَأْذِنُ فِيْ بَيْتِكَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم اُرَاهُ فُلَانًا لِعَمِّ لِحَفْصَةَ مِنَ الرَّضَاعَةِ قَالَتْ عَائِشَةُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم لَوْ كَانَ عَمِّيْ فُلَانًا مِّنَ الرَّضَاعَةِ حَيًّا دَخَلَ عَلَيَّ قَالَ نَعَمْ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر نے عمرہ بنت عبد الرحمٰن سے خبر دی اور انہوں نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ ان کے ہاں تشریف فرما تھے کہ انہوں (عائشہ صدیقہ) نے ایک شخص کو حضرت حفصہ کے گھر داخل ہونے کی اجازت طلب کرتے ہوئے سنا۔ عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ شخص آپ کے در دولت میں داخل ہونے کی اجازت طلب کر رہا ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کہ یہ آدمی حفصہ کا رضاعی چچا ہے' سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا: اگر میرا افلاں رضاعی چچا آج زندہ ہوتا تو کیا اسے بھی میرے گھر آنے کی اجازت ہوتی؟ فرمایا: ہاں۔

۶۰۳ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ دِيْنَارٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الْوِلَادَةِ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن دینار نے حضرت سلیمان بن یسار سے خبر دی وہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے خبر دیتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: دودھ پینے سے وہ رشتے حرام ہو جاتے ہیں، جو ولادت سے حرام ہو جاتے ہیں۔

۶۰۴ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّهُ كَانَ يَدْخُلُ عَلَيْهَا مَنْ اَرْضَعَتْهُ اَخَوَاتُهَا وَبَنَاتُ اَخِيْهَا وَلَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا مَنْ اَرْضَعَتْهُ نِسَاءُ اِخْوَتِهَا.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد الرحمٰن بن قاسم نے اپنے والد سے اور وہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے خبر دیتے ہیں کہ ان کے ہاں وہ شخص آیا جایا کرتے تھے جنہیں ان کی ہمشیرگان نے اور بھتیجیوں نے دودھ پلایا ہوتا اور جن کو ان کے

بھائیوں کی بیویوں (بھابیوں) نے دودھ پلایا ہوتا، وہ اندر نہیں آیا کرتے تھے۔

٦٠٥ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنِي الزُّهْرِيُّ عَنْ عَمْرِو ابْنِ الشَّرِيْدِ اَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهٗ اِمْرَاَتَانِ فَاَرْضَعَتْ اِحْدٰهُمَا غُلَامًا وَالْاُخْرٰى جَارِيَةً فَسُئِلَ هَلْ يَتَزَوَّجُ الْغُلَامُ الْجَارِيَةَ قَالَ لَا اَللِّقَاحُ وَاحِدٌ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب زہری نے عمرو بن شرید سے خبر دی وہ کہتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کی دو بیویاں ہوں ان میں سے ایک بیوی کسی لڑکے کو دودھ پلائے اور دوسری بیوی کسی لڑکی کو دودھ پلائے۔ پوچھا گیا کہ کیا یہ لڑکا اس لڑکی سے شادی کر سکتا ہے؟ فرمایا: نہیں کیونکہ دونوں کا باپ ایک ہے۔

٦٠٦ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا اِبْرَاهِيْمُ بْنُ عُقْبَةَ اَنَّهٗ سَاَلَ سَعِيْدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ عَنِ الرَّضَاعَةِ فَقَالَ مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ وَلَوْ كَانَتْ قَطْرَةً وَّاحِدَةً فَهِيَ تُحَرِّمُ وَمَا كَانَ بَعْدَ الْحَوْلَيْنِ فَاِنَّمَا هُوَ طَعَامٌ يَاْكُلُهٗ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب ابراہیم بن عقبہ سے بتایا کہ انہوں نے حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کو رضاعت کے متعلق پوچھا۔ آپ نے فرمایا: دو سال کے اندر اگرچہ ایک قطرہ بھی پیا گیا ہو وہ حرمت لے آئے گا اور جو دو سال کے بعد پیا گیا وہ خوراک ہے جو اس نے کھالی۔

٦٠٧ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا اِبْرَاهِيْمُ بْنُ عُقْبَةَ اَنَّهٗ سَاَلَ عَنْ عُرْوَةَ ابْنِ الزُّبَيْرِ فَقَالَ لَهٗ مِثْلَ مَاقَالَ سَعِيْدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابراہیم بن عقبہ نے خبر دی کہ انہوں نے حضرت عروہ بن زبیر سے (رضاعت کے متعلق) سوال کیا تو انہوں نے بھی وہی جواب دیا جو حضرت سعید بن میسب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جواب تھا۔

٦٠٨ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ثَوْرُ بْنُ زَيْدٍ اَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يَقُوْلُ مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ وَاِنْ كَانَتْ مَصَّةً وَّاحِدَةً فَهِيَ تُحَرِّمُ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ثور بن زید نے بتایا کہ حضرت ابن عباس کہا کرتے تھے: دو سال کے اندر اندر دودھ پینا اگرچہ ایک ہی مرتبہ چوسا گیا ہو وہ حرمت لے آئے گا۔

٦٠٩ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ مَوْلٰى عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ اَنَّ سَالِمَ بْنَ عَبْدِ اللّٰهِ اَخْبَرَهٗ اَنَّ عَائِشَةَ اُمَّ الْمُؤْمِنِيْنَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا اَرْسَلَتْ بِهٖ وَهُوَ يُرْضَعُ اِلٰى اُخْتِهَا اُمِّ كُلْثُوْمٍ بِنْتِ اَبِيْ بَكْرٍ فَقَالَتْ اَرْضِعِيْهِ عَشْرَ رَضَعَاتٍ حَتّٰى يَدْخُلَ عَلَيَّ فَاَرْضَعَتْنِيْ اُمُّ كُلْثُوْمٍ بِنْتُ اَبِيْ بَكْرٍ ثَلٰثَ رَضَعَاتٍ ثُمَّ مَرِضَتْ فَلَمْ تُرْضِعْنِيْ غَيْرَ ثَلٰثِ مِرَارٍ فَلَمْ اَكُنْ اَدْخُلُ عَلٰى عَائِشَةَ مِنْ اَجْلِ اَنَّ اُمَّ كُلْثُوْمٍ لَمْ تُتِمَّ لِيْ عَشْرَ رَضَعَاتٍ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع مولیٰ عبد اللہ بن عمر نے خبر دی کہ مجھے سالم بن عبد اللہ نے بتایا کہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے انہیں (سالم بن عبد اللہ) اپنی ہمشیرہ ام کلثوم بنت ابی بکر کے پاس بھیجا۔ وہ ابھی دودھ پیتے تھے۔ کہلا بھیجا کہ اس بچے کو دس مرتبہ دودھ پلاؤ تاکہ میرے ہاں اس کا آنا جانا ہو جائے۔ ام کلثوم بنت ابی بکر نے انہیں تین مرتبہ دودھ پلایا پھر وہ ایسی بیمار ہوئیں کہ تین مرتبہ سے زیادہ دودھ نہ پلا سکیں تو میں اس وجہ سے سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے گھر نہیں جا سکتا تھا کہ سیدہ ام کلثوم نے مجھے دس مرتبہ دودھ پلانے کا موقع فراہم نہ فرمایا۔

٦١٠ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتَ اَبِيْ عُبَيْدٍ اَنَّهَا اَخْبَرَتْهُ اَنَّ حَفْصَةَ اَرْسَلَتْ بِعَاصِمِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ سَعْدٍ اِلٰى فَاطِمَةَ بِنْتِ عُمَرَ وَهِيَ اُخْتُهَا تُرْضِعُهُ عَشْرَ رَضْعَاتٍ لِيَدْخُلَ عَلَيْهَا فَفَعَلَتْ فَكَانَ يَدْخُلُ عَلَيْهَا وَهُوَ يَوْمَ اَرْضَعَتْهُ صَغِيْرٌ يُرْضَعُ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے صفیہ بنت ابی عبید سے بتایا کہ انہوں نے بیان کیا کہ سیدہ حفصہ نے عاصم بن عبد اللہ بن سعد کو فاطمہ بنت عمر کی طرف بھیجا جو ان کی ہمشیرہ تھیں تا کہ وہ اسے دس مرتبہ دودھ پلائے جس کے بعد وہ ان کے ہاں آ جا سکے۔ فاطمہ نے ایسا ہی کیا تو اس کے بعد وہ حفصہ کے گھر آیا جایا کرتا تھا۔ جن دنوں فاطمہ نے اسے دودھ پلایا وہ دودھ پیتا بچہ تھا۔

٦١١ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ اَبِيْ بَكْرٍ عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ فِيْمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنَ الْقُرْاٰنِ عَشْرَ رَضْعَاتٍ مَعْلُوْمَاتٍ يُحَرِّمْنَ ثُمَّ نُسِخْنَ بِخَمْسٍ مَعْلُوْمَاتٍ فَتُوُفِّيَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَهُنَّ مِمَّا يُقْرَاُ مِنَ الْقُرْاٰنِ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر نے عمرہ بنت عبد الرحمٰن سے اور وہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتی ہیں۔ آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں "عشر رضعات معلومات" کے الفاظ اتارے تھے پھر پانچ منسوخ ہو گئے اور پانچ باقی رہ گئے۔ اس کے بعد رسول کریم ﷺ کا وصال شریف ہو گیا اور وہ (پانچ مرتبہ دودھ پلانا) قرآن کریم میں پڑھا جاتا تھا۔

٦١٢ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ دِيْنَارٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ اِلٰى عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ وَاَنَا مَعَهُ عِنْدَ دَارِ الْقَضَاءِ يَسْاَلُهُ عَنْ رَضَاعَةِ الْكَبِيْرِ فَقَالَ عَبْدُ اللّٰهِ ابْنُ عُمَرَ جَاءَ رَجُلٌ اِلٰى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَقَالَ كَانَتْ لِيْ وَلِيْدَةٌ فَكُنْتُ اُصِيْبُهَا فَعَمَدَتْ اِمْرَاَتِيْ اِلَيْهَا فَاَرْضَعَتْهَا فَدَخَلْتُ عَلَيْهَا فَقَالَتْ اِمْرَاَتِيْ دُوْنَكَ وَاللّٰهِ قَدْ اَرْضَعْتُهَا قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ اَوْجِعْهَا وَأْتِ جَارِيَتَكَ فَاِنَّمَا الرَّضَاعَةُ رَضَاعَةُ الصَّغِيْرِ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن دینار نے بتایا کہ ایک شخص حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور میں اس کے ساتھ تھا۔ وہ دار القضاء میں آیا اور پوچھنے لگا کہ بالغ آدمی کے دودھ پینے کا کیا حکم ہے؟ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: کہ ایک شخص حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا تھا اور کہا کہ میری ایک لونڈی تھی جس سے میں وطی کیا کرتا تھا تو میری بیوی نے اسے جان بوجھ کر اپنا دودھ پلا دیا تھا۔ جب میں اس لونڈی کے پاس تنہائی میں گیا تو میری بیوی کہنے لگی: دور ہو جاؤ۔ خدا کی قسم! میں نے اسے اپنا دودھ پلا دیا ہے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس مرد کو فرمایا: اپنی بیوی کو سزا دو اور اپنی لونڈی سے ہم بستری کر لیا کرو (دودھ پینے پلانے کا معاملہ شیر خوارگی کے دوران ہوتا ہے۔

٦١٣ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ وَسُئِلَ عَنْ رَضَاعَةِ الْكَبِيْرِ فَقَالَ اَخْبَرَنِيْ عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ اَنَّ اَبَا حُذَيْفَةَ بْنَ عُتْبَةَ بْنِ رَبِيْعَةَ كَانَ مِنْ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ شَهِدَ بَدْرًا وَكَانَ تَبَنّٰى سَالِمًا الَّذِيْ يُقَالُ لَهُ مَوْلٰى اَبِيْ حُذَيْفَةَ كَمَا كَانَ تَبَنّٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب ابن شہاب نے بتایا ان سے پوچھا گیا کہ شیر خوارگی کی عمر کے بعد بڑے بیٹے کا دودھ پینا کیا حکم رکھتا ہے؟ انہوں نے فرمایا: کہ مجھے حضرت عروہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بتایا کہ حضرت ابو حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بن عتبہ بن ربیعہ جو صحابی رسول اللہ ﷺ تھے، غزوۂ بدر

ﷺ زَیْدَ بْنَ حَارِثَةَ فَاَنْکَحَ اَبُوْ حُذَیْفَةَ سَالِمًا وَهُوَ یَرٰی اَنَّهُ ابْنُهُ اَنْکَحَهُ ابْنَةَ اَخِیْهِ فَاطِمَةَ بِنْتَ الْوَلِیْدِ بْنِ عُتْبَةَ ابْنِ رَبِیْعَةَ وَهِیَ مِنَ الْمُهَاجِرَاتِ الْاُوَلِ وَهِیَ یَوْمَئِذٍ مِنْ اَفْضَلِ اَیَامٰی قُرَیْشٍ فَلَمَّا اَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالٰی فِیْ زَیْدٍ مَا اَنْزَلَ اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَآئِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ رُدَّ کُلُّ اَحَدٍ تُبُنِّیَ اِلٰی اَبِیْهِ فَاِنْ لَّمْ یَکُنْ یُعْلَمُ اَبُوْهُ رُدَّ اِلٰی مَوَالِیْهِ فَجَاءَتْ سَهْلَةُ بِنْتُ سُهَیْلٍ اِمْرَاَةُ اَبِیْ حُذَیْفَةَ وَهِیَ مِنْ بَنِیْ عَامِرِ بْنِ لُؤَیٍّ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فِیْمَا بَلَغَنَا فَقَالَتْ کُنَّا نَرٰی سَالِمًا وَلَدًا وَکَانَ یَدْخُلُ عَلَیَّ وَاَنَا فُضُلٌ وَلَیْسَ لَنَا اِلَّا بَیْتٌ وَاحِدٌ فَمَا تَرٰی فِیْ شَاْنِهِ فَقَالَ لَهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِیْمَا بَلَغَنَا اَرْضِعِیْهِ خَمْسَ رَضَعَاتٍ فَتَحْرُمُ بِلَبَنِکِ اَوْ بِلَبَنِهَا وَکَانَتْ تَرَاهُ اِبْنًا مِّنَ الرَّضَاعَةِ فَاَخَذَتْ بِذٰلِکَ عَائِشَةُ فِیْمَنْ تُحِبُّ اَنْ یَدْخُلَ عَلَیْهَا مِنَ الرِّجَالِ فَکَانَتْ تَاْمُرُ اُمَّ کُلْثُوْمٍ وَبَنَاتِ اَخِیْهَا یُرْضِعْنَ مَنْ اَحْبَبْنَ اَنْ یَدْخُلَ عَلَیْهَا وَاَبٰی سَائِرُ اَزْوَاجِ النَّبِیِّ ﷺ اَنْ یَدْخُلَ عَلَیْهِنَّ بِتِلْکَ الرَّضَاعَةِ اَحَدٌ مِّنَ النَّاسِ وَقُلْنَ لِعَائِشَةَ وَاللّٰهِ مَا نَرَی الَّذِیْ اَمَرَ بِهِ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ سَهْلَةَ بِنْتَ سُهَیْلٍ اِلَّا رُخْصَةً لَّهَا فِیْ رَضَاعَةِ سَالِمٍ وَحْدَهُ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَاللّٰهِ لَا یَدْخُلُ عَلَیْنَا بِهٰذِهِ الرَّضَاعَةِ اَحَدٌ فَعَلٰی هٰذَا کَانَ رَاْیُ اَزْوَاجِ النَّبِیِّ ﷺ فِیْ رَضَاعَةِ الْکَبِیْرِ.

میں موجود تھے انہوں نے سالم رضی اللہ عنہ نامی ایک آدمی کو منہ بولا بیٹا بنایا ہوا تھا جسے ابو حذیفہ کا مولیٰ کہا جاتا تھا۔ اسی طرح جس طرح حضور ﷺ نے زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کو اپنا منہ بولا بیٹا بنایا ہوا تھا۔ حضرت ابو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے اس منہ بولے بیٹے سالم کی شادی جسے وہ اپنا ہی بیٹا سمجھتے تھے، اپنے بھائی کی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا بنت ولید بن عتبہ بن ربیعہ کے ساتھ کر دی۔ یہ بی بی اولین مہاجر عورتوں میں سے تھیں اور ان دنوں قریش کی بن بیاہی عورتوں میں سے افضل عورت تھیں پھر جب اللہ تعالیٰ نے حضرت زید رضی اللہ عنہ بن حارثہ کے بارے میں جو آیات نازل فرمائیں، ان میں حکم دیا گیا کہ منہ بولے بیٹوں کو ان کے اصلی حقیقی والد کے ساتھ بلایا کرو اور اللہ تعالیٰ کے ہاں یہ بہت عدل و انصاف والی بات ہے۔ تو ہر ایک شخص نے اپنے اپنے منہ بولے بیٹوں کو ان کے والد کی طرف لوٹا دیا اور اگر کسی کے والد کا علم نہ ہو سکا تو اس کے موالی کی طرف اسے لوٹا دیا گیا پھر سہلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بنت سہیل جن کا تعلق بنی عامر سے تھا اور حضرت ابو حذیفہ رضی اللہ عنہ کی بیوی تھیں یہ رسول کریم ﷺ کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوئیں اور منہ بولے بیٹے کے بارے میں جو ارشاد خداوندی انہیں پہنچا، اس کے بارے میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگیں۔ ہم سالم رضی اللہ عنہ کو اپنا ہی بیٹا سمجھتے تھے اور اس کا ہمارے ہاں آنا جانا تھا اور ہم اس سے پردہ کی پرواہ بھی نہیں کرتے تھے ہمارا گھر بھی ایک ہی ہے۔ لہٰذا آپ اس بارے میں کیا ارشاد فرماتے ہیں؟ حضور ﷺ نے انہیں فرمایا: کہ جو حکم ہم تک پہنچا، اس کے مطابق تو اسے پانچ مرتبہ دودھ پلا پھر وہ تیرے دودھ سے محرم ہو جائے گا۔ اس کے بعد وہ اسے اپنا رضاعی بیٹا سمجھتی تھیں۔ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے اس واقعہ سے یہ اخذ کیا کہ جو شخص غیر محرم کسی کے گھر میں آنا جانا چاہے تو اسے گھر کی عورت پانچ مرتبہ اپنا دودھ پلا دے۔ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا اپنی ہمشیرہ ام کلثوم رضی اللہ عنہا اور اپنی بھتیجیوں کو حکم دیا کرتی تھیں کہ جن مردوں کو تم گھر میں آنے جانے کی اجازت دینا چاہتی ہو تو انہیں پانچ مرتبہ دودھ پلا دیا کرو۔ حضور

ﷺ کی دیگر ازواج مطہرات نے اس قسم کے دودھ پلانے سے کسی کو بھی اپنے اپنے گھروں میں آنے جانے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا اور سب نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا: خدا کی قسم! ہم یہ کہتی ہیں کہ حضور ﷺ نے جو سہلہ بنت سہیل کو پانچ مرتبہ دودھ پلا کر جناب سالم کو اپنے گھر آنے جانے کی اجازت دی تھی، وہ صرف ان کے لئے سالم کو دودھ پلانے کی رخصت و اجازت حضور ﷺ نے دی تھی۔ خدا کی قسم! اس قسم کی رضاعت سے ہمارے گھر میں کوئی بھی نہ آئے جائے۔ بڑوں کی رضاعت کے متعلق حضور ﷺ کی ازواج مطہرات رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی یہ رائے تھی۔

٦١٤ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ اَنَّهٗ سَمِعَهٗ يَقُوْلُ لَا رَضَاعَةَ اِلَّا فِي الْمَهْدِ وَلَا رَضَاعَةَ اِلَّا مَا اَنْبَتَ اللَّحْمَ وَالدَّمَ.

ہمیں امام مالک نے یحییٰ بن سعید سے اور وہ سعید بن میتب سے خبر دیتے ہیں کہ ان کو سنا' فرماتے تھے: دودھ پینے سے احکامات کا تعلق صرف پنگوڑھے کے دوران پینے سے ہے۔ وہی دودھ کہ جس سے گوشت اور خون پیدا ہو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ لَا يُحَرِّمُ الرَّضَاعُ اِلَّا مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ فَمَا كَانَ فِيْهِمَا مِنَ الرَّضَاعِ وَاِنْ كَانَ مَصَّةً وَاحِدَةً فَهِيَ تُحَرِّمُ كَمَا قَالَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عَبَّاسٍ وَسَعِيْدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ وَعُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ وَمَا كَانَ بَعْدَ الْحَوْلَيْنِ لَمْ يُحَرِّمْ شَيْئًا لِاَنَّ اللّٰهَ عَزَّوَجَلَّ قَالَ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ فَتَمَامُ الرَّضَاعَةِ الْحَوْلَانِ فَلَا رَضَاعَةَ بَعْدَ تَمَامِهَا تُحَرِّمُ شَيْئًا وَكَانَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَحْتَاطُ بِسِتَّةِ اَشْهُرٍ بَعْدَ الْحَوْلَيْنِ فَيَقُوْلُ يُحَرِّمُ مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ وَبَعْدَهُمَا اِلٰى تَمَامِ سِتَّةِ اَشْهُرٍ وَذٰلِكَ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا وَلَا يُحَرِّمُ مَا كَانَ بَعْدَ ذٰلِكَ وَنَحْنُ لَا نَرٰى اَنَّهٗ يُحَرِّمُ وَنَرٰى اَنَّهٗ لَا يُحَرِّمُ مَا كَانَ بَعْدَ الْحَوْلَيْنِ وَاَمَّا لَبَنُ الْفَحْلِ فَاِنَّا نَرَاهُ يُحَرِّمُ وَنَرٰى اَنَّهٗ يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ فَالْاَخُ مِنَ الرَّضَاعَةِ مِنَ الْاَبِ تَحْرُمُ عَلَيْهِ اُخْتُهٗ مِنَ الرَّضَاعَةِ مِنَ الْاَبِ وَاِنْ كَانَتِ الْاُمَّهَاتُ مُخْتَلِفِيْنَ اِذَا كَانَ لَبَنُهُمَا مِنْ

امام محمد کہتے ہیں کہ دودھ پینے سے اس وقت حرمت آئے گی جب دو سال کے اندر اندر دودھ پیا جائے۔ ان دو سالوں میں اگر چہ کسی نے ایک ہی مرتبہ دودھ چوسا تب بھی حرمت آ جائے گی جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس، سعید بن میتب اور عروہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے فرمایا ہے اور دودھ جو دو سال کے بعد پیا جائے اس سے کسی قسم کی حرمت نہ آئے گی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: مائیں اپنے بچوں کو دو سال مکمل دودھ پلائیں۔ یہ اس کے لئے حکم ہے جو دودھ مکمل عرصہ تک پلانا چاہتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ دودھ کی پوری مدت دو سال ہے' دو سالوں کے بعد دودھ پلانا پینا وہ نہیں ہوگا جس سے حرمت ثابت ہوتی ہو اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ دو سالوں کے ساتھ چھ ماہ مزید ملاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ دو سال اور اس کے ساتھ چھ ماہ تک کے عرصہ میں دودھ سے حرمت ثابت ہو جائے گی۔ یہ کل تیس (۳۰) ماہ ہوتے ہیں۔ ان تیس (۳۰) ماہ کے بعد دودھ پینے پلانے سے کوئی حرمت ثابت نہ ہوگی اور ہم یہ رائے رکھتے ہیں کہ دو سال تک تو حرمت ثابت ہوگی۔ اس کے بعد کے چھ ماہ میں دودھ پینے سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔ رہا

رَجُلٍ وَّاحِدٍ كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ اَللِّقَاحُ وَاحِدٌ فَبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَیْهِ۔

مرد کے دودھ کا مسئلہ تو ہماری رائے یہ ہے کہ اس سے بھی حرمت ثابت ہوتی ہے اور ہماری یہ رائے ہے کہ رضاعت سے ہر وہ رشتہ حرام ہو جاتا ہے جو نسب سے حرام ہو جاتا ہے لہٰذا رضاعی بھائی جو باپ کی طرف سے ہو اس کے لئے رضاعی بہن سے رشتہ کرنا حرام ہے جو باپ کی طرف سے ہو۔ اگرچہ ان کی مائیں علیحدہ علیحدہ ہوں جبکہ ان دونوں کا دودھ ایک خاوند سے ہو جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: ''دودھ ایک ہی مرد کا ہے''۔ ہم اس پر عمل کرتے ہیں اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔

اس باب میں چند امور وضاحت طلب ہیں۔ ہم ذیل میں ان کی تفصیل ذکر کر رہے ہیں۔

امر اول: رضاعت کا لغوی اور شرعی مفہوم

امر دوم: رضاعت کے احکام

امر سوم: ثبوت رضاعت کی مقدار

امر چہارم: مدت رضاعت کی تحقیق

امر پنجم: بالغ کے دودھ پینے کے مسائل

امر ششم: مرد کی رضاعت میں تاثیر کی تحقیق

امر اوّل کی وضاحت

رضاعت کا لغوی معنی ''مص الصدی مطلقا'' یعنی عورت کے پستان کو چوسنا ہے، اور شریعت میں رضاعت کی تعریف یہ ہے۔ عورت کے پستان سے مدت رضاعت میں بچہ کے پیٹ میں دودھ پہنچانا خواہ منہ کے ذریعے یا ناک کے ذریعہ وہ پہنچایا گیا ہو یا یہ کہ بچہ نے خود دودھ پی کر حلق سے نیچے اتارا یا ناک سے اس کے پیٹ میں دودھ پہنچایا گیا۔ ان تمام طریقوں سے رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ اگر کسی اور طریقہ سے بچہ کے پیٹ میں دودھ پہنچایا گیا جیسا کہ حقنہ یا کان کے ذریعہ۔ ان صورتوں سے رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ (بحرالرائق ج ۳ ص ۲۲۱ کتاب الرضاع مطبوعہ مصر)

امر دوم کی وضاحت

دودھ پینے والے پر اس کی رضاعی ماں، باپ اور ان کے اصول وفروع حرام ہو جاتے ہیں خواہ وہ نسباً ہوں یا رضاعاً، حتیٰ کہ اگر دودھ پلانے والی کے ہاں اس کے موجود شوہر سے یا کسی اور شوہر سے اولاد ہو، خواہ وہ دودھ پلانے سے پہلے کی ہو یا دودھ پلانے سے بعد کی ہو یا وہ کسی اور بچہ کو دودھ پلائے یا دودھ پلانے والی کے شوہر کی کسی اور بیوی سے اولاد ہو، وہ اس کو دودھ پلانے سے پہلے کی ہو یا بعد کی ہو۔ یہ سب دودھ پینے والے کے بھائی بہن ہوئے اور ان کی اولاد ان کے بہن بھائیوں کی اولاد ہے۔ دودھ پلانے والی کے شوہر کا بھائی ان کا چچا ہے اور اس کی ہمشیرہ ان کی پھوپھی ہے اور دودھ پلانے والی کا بھائی ان کا ماموں ہے اور اس کی بہن ان کی خالہ ہے۔ اسی طرح دادا، دادی، نانا، نانی وغیرہ۔ اس سے سسرالی رشتوں کی حرمت بھی ہو جاتی ہے حتیٰ کہ دودھ پلانے والی کے

شوہر کی ہر بیوی دودھ پینے والے پر حرام ہو جاتی ہے اور دودھ پینے والے کی بیوی اس کے رضاعی باپ پر حرام ہے۔ باقی سسرالی رشتوں کی تفصیل بھی اسی طرح ہے ماسوا دو مسئلوں کے:

(۱) نسب میں بیٹے کی بہن سے نکاح جائز نہیں لیکن رضاعت میں جائز ہے کیونکہ نسب میں بیٹے کی بہن یا بیٹی ہوگی یا اس کی ربیبہ ہوگی اور یہ دونوں نسباً حرام ہیں مگر رضاعت میں رضاعی بیٹے کی بہن اس کی حقیقی ہمشیرہ ہوگی یا رضاعی ہوگی' ان دونوں سے رضاعی باپ کا کوئی رشتہ نہیں۔

(۲) اسی طرح نسبی بھائی کی بہن سے نکاح جائز نہیں لیکن رضاعت میں جائز ہے کیونکہ وہ یا تو صرف ماں کی طرف سے بہن ہوگی یا باپ کی طرف سے یا دونوں کی طرف سے۔ ان تینوں صورتوں میں بہن سے نکاح جائز نہیں ہے لیکن رضاعی بھائی کی بہن سے چونکہ ایسا کوئی رشتہ نہیں ہے اس لئے اس سے نکاح جائز ہے۔

(فتاویٰ عالمگیری ج ا ص ۳۶۵۔۳۶۶ کتاب الرضاع مطبوعہ مصر)

امر سوم کی وضاحت

کتنا دودھ پینے سے رضاعت ثابت ہوتی ہے؟ اس کی مقدار میں اختلاف ہے۔ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ کم از کم پانچ چسکیاں اس کے لئے ضروری ہیں' اس سے کم میں رضاعت ثابت نہ ہوگی؟ لیکن جمہور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین، تابعین اور فقہاء مجتہدین رحمہم اللہ اجمعین کا یہ نظریہ ہے کہ ایک قطرہ پینے سے بھی رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ امام مالک اور امام اعظم رحمہما اللہ کا بھی یہی نظریہ ہے۔ امام شافعی اور مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کا مسلک ان احادیث و روایات سے مستنبط ہے، جو اس بارے میں مائی صاحبہ سے مروی ہیں۔ مثلاً

عن عائشة رضی الله عنها انها قالت كان فيما انزل الله من القران عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله ﷺ وهي فيما يقرا من القران وفي رواية ابن يوسف بخمس معلومات يحرمن.

ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں یہ الفاظ نازل فرمائے ''عشر رضعات'' یعنی دس مرتبہ دودھ پینے سے رضاعت ثابت ہوگی پھر ان میں سے پانچ مرتبہ کو منسوخ کر دیا گیا اور حضور ﷺ دنیا سے تشریف لے گئے اور بقیہ پانچ مرتبہ پینے کے الفاظ پڑھے جاتے تھے اور ابن یوسف کی روایت میں ''خمس معلومات'' آیا ہے۔

عن عائشة رضی الله عنها انها كانت تقول نزل في القران عشر رضعات معلومات يحرمن ثم صرن الى خمس يحرمن وكان لا يدخل على عائشة الا من استكمل خمس رضعات.

(بیہقی شریف ج ۷ ص ۴۵۴ باب من قال لا یحرم من الرضاع الخ)

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: کہ قرآن کریم میں ''عشر رضعات معلومات'' کے الفاظ نازل ہوئے جو حرمت رضاعت ثابت کرتے تھے پھر پانچ مرتبہ تک باقی رہی اور زائد پانچ منسوخ ہو گئیں اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اپنے گھر اسے آنے دیتی تھیں جس نے پانچ مرتبہ دودھ مکمل کر لیا ہو۔

مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کا ہی ایک واقعہ موطا امام محمد میں کچھ ہی پہلے گزر چکا ہے کہ آپ نے سالم بن عبداللہ رضی اللہ عنہما کو اپنی ہمشیرہ ام کلثوم رضی اللہ عنہا کے پاس بھیجا اور کہلا بھیجا کہ ان کو دس مرتبہ دودھ پلاؤ تا کہ میں ان کی خالہ بن جاؤں لیکن انہوں نے صرف

تین بار دودھ پلایا جس کی بنا پر مائی صاحبہ نے ان کو بے حجاب آنے کی اجازت نہ دی۔

سیدہ عائشہ صدیقہ کے خلاف جمہور کے دلائل

قال جمهور العلماء بثبت برضعة واحدة حكاه ابن المنذر عن علي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس وعطاء وطاووس وابن المسيب والحسن ومكحول والزهري وقتادة والحكم وحماد ومالك والاوزاعي والثوري وابي حنيفة رضي الله عنهم. (نووی شریف شرح صحیح مسلم ج۱ص۴۶۸ کتاب الرضاع مطبوعہ نور محمد کراچی)

جمہور علماء کرام نے کہا کہ حرمت رضاعت صرف ایک مرتبہ دودھ چوسنے سے ثابت ہو جاتی ہے۔ (جس سے ایک قطرہ حلق سے اتر جائے) اس کو حضرت علی المرتضی، ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس، عطاء، طاؤس، ابن المسیب، حسن، مکحول، امام زہری، قتادہ، حکم، حماد، امام مالک، امام اوزاعی، ثوری اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہم سے ابن منذر نے بیان کیا ہے۔

حوالہ بالا سے معلوم ہوا کہ جمہور صحابہ کرام اور تابعین حضرات کا یہ مسلک ہے کہ حرمت رضاعت صرف ایک مرتبہ دودھ پینے سے کہ جس سے ایک قطرہ حلق سے اتر جائے، ثابت ہو جاتی ہے۔ اس مسئلہ پر حضرات صحابہ کرام کے کچھ مزید اقوال درج ذیل ہیں:

اقوال صحابہ کرام

اخبرنا ابن جريج قال قال عطاء يحرم منها ماقل وما كثر قال وقال ابن عمر لما بلغه عن ابن الزبير انه ياثر عن عائشة في رضاع انه قال لا يحرم منها دون سبع رضعات قال الله خير من عائشة قال الله تعالى واخواتكم من الرضاعة ولم يقل رضعة ولا رضعتين.

ہمیں ابن جریج نے خبر دی انہوں نے کہا کہ جناب عطاء نے فرمایا: رضاعت خواہ کم ہو یا زیادہ اس سے حرمت آ جاتی ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جب انہیں حضرت ابن زبیر سے یہ بات پہنچی کہ وہ حضرت عائشہ سے ایک اثر نقل کرتے ہیں وہ یہ کہ سات مرتبہ دودھ چوسنے سے کم میں رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ ابن عمر نے کہا اللہ تعالیٰ کا قول حضرت عائشہ کی بات سے بہتر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ''تمہاری رضاعی بہنیں تم پر حرام ہیں''۔ اللہ تعالیٰ نے ایک مرتبہ چوسنا یا دو مرتبہ چوسنے کا ذکر نہیں کیا۔

اخبرني ابن طاوس عن ابيه قال كان لازواج النبي ﷺ رضعات معلومات قال ثم ترك ذالك بعد فكان قليله وكثيره محرم.

مجھے ابن طاؤس نے اپنے والد سے خبر دی کہ انہوں نے فرمایا کہ حضور ﷺ کی ازواج مطہرات کے لئے رضعات معلومہ تھے پھر اس کے بعد انہوں نے انہیں ترک کر دیا۔ پس قلیل و کثیر رضاعت حرمت لے آتی ہے۔

عن عبد الكريم ابي امية عن طاوس قال تحرم من الرضاعة المرة الواحدة.

عبد الکریم ابی امیہ جناب طاؤس سے بیان کرتے ہیں۔ دودھ ایک مرتبہ پینے سے بھی حرمت آ جاتی ہے۔

عبد الرزاق قال اخبرني ابن جريج قال اخبرني ابن طاوس [illegible]

عبد الرزاق کہتے ہیں کہ مجھے ابن جریج نے خبر دی وہ کہتے [illegible] نے اپنے والد سے بتایا انہوں نے کہا کہ

الواحدة قلت هي المصة قال نعم.

ایک مرتبہ دودھ پینے سے حرمت آ جاتی ہے میں نے عرض کیا کہ ایک مرتبہ دودھ پینے سے مراد ایک مرتبہ چوسنا ہے انہوں نے فرمایا: ہاں۔

اخبرنی عمرو بن دینار انه سمع ابن عمر ساله رجل اتحرم رضعة او رضعتان فقال مانعلم الاخت من الرضاعة الا حراما فقال رجل ان امير المومنين يريد ابن زبير يزعم انه لا تحرم رضعة ولا رضعتان فقال ابن عمر قضاء الله خير من قضاءك وقضاء امير المومنين.

مجھے عمرو بن دینار نے خبر دی کہ انہوں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے سنا۔ جب ان سے ایک شخص نے پوچھا کیا ایک مرتبہ یا دو مرتبہ دودھ چوسنے سے حرمت آ جاتی ہے؟ انہوں نے فرمایا: کہ رضاعی بہن کی حرمت کے سوا ہم کچھ نہیں جانتے۔ ایک شخص نے عرض کیا کہ حضرت عبداللہ ابن زبیر کا خیال ہے کہ ایک یا دو مرتبہ چوسنے سے حرمت نہیں آتی' اس کے جواب میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کا فیصلہ تمہارے فیصلے اور امیر المؤمنین کے فیصلے سے بہتر ہے۔

عن ابراهيم بن عقبة قال اتيت عروة ابن الزبير فسالته عن صبی شرب قليلا من لبن المراة فقال لی عروة كانت عائشة تقول لا يحرم دون سبع رضعات اوخمس قال فاتيت ابن المسيب فسالته قال لا اقول قول عائشة ولا اقول قول ابن عباس ولكن لودخلت بطنه قطرة بعد ان يعلم انها دخلت بطنه حرام.

ابراہیم بن عقبہ سے روایت ہے کہ میں حضرت عروہ بن زبیر کے پاس حاضر ہوا اور میں نے پوچھا کہ ایک بچہ کسی عورت کا تھوڑا سا دودھ پی لیتا ہے (اس کا کیا حکم ہے؟) تو مجھے حضرت عروہ نے جواب دیا۔ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کہا کرتی تھیں کہ پانچ یا سات مرتبہ چوسنے کے بغیر حرمت نہیں آتی۔ ابراہیم بن عقبہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد میں حضرت ابن المسیب رضی اللہ عنہ کے پاس گیا۔ ان سے یہی مسئلہ پوچھا۔ میں نہ تو حضرت عائشہ کا قول اور نہ ہی ابن عباس کا قول کرتا ہوں لیکن کہتا ہوں کہ اگر بچے کے پیٹ میں پتہ چل جائے کہ عورت کے دودھ کا ایک قطرہ بھی چلا گیا ہے تو اس سے حرمت آ جائے گی۔

عن الزهری وقتادة عمن سمع الحسن قالوا فی الرضاع قليله وكثيره سواء.

جناب زہری اور قتادہ رضی اللہ عنہما اس شخص سے بیان کرتے ہیں جس نے جناب حسن سے یہ مسئلہ سن رکھا تھا کہ انہوں نے دودھ کے متعلق کیا فرمایا تھا؟ فرمایا: کہ رضاعت قلیل ہو یا کثیر حرمت لانے میں برابر ہیں۔

عن الثوری عن ليث عن مجاهد عن علی و ابن مسعود قال فی الرضاع يحرم قليله وكثيره و حدثت معمرا فقال صدق. (مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۴۶۶' ۴۶۹ باب القلیل من الرضاع مطبوعہ بیروت)

جناب ثوری جناب لیث سے وہ جناب مجاہد سے اور وہ حضرت علی المرتضیٰ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے بیان کرتے ہیں کہ رضاعت قلیل و کثیر حرمت لے آتی ہے۔ میں نے یہ بات جناب معمر سے بیان کی تو انہوں نے فرمایا: ٹھیک ہے۔

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے قول کے خلاف جناب ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی بات سیدہ عائشہ رضی اللہ

عنہا کی بات سے بہتر ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے رضاعت کے ساتھ پانچ یا سات مرتبہ کی قید نہیں لگائی، جو مائی صاحبہ لگاتی ہیں۔ جناب طاؤس نے کہا کہ شروع میں دودھ چوسنے کی تعداد معلوم تھی جسے بعد میں ترک کر دیا گیا اور خود انہوں نے وضاحت فرما دی کہ ایک مرتبہ دودھ پینے سے مراد ایک مرتبہ چوسنا ہے۔ اسی طرح سیدنا حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے بھی قلیل وکثیر رضاعت سے حرمت نہ ماننے والے کو فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ تمہارے فیصلوں سے بہتر ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ بھی قلیل وکثیر رضاعت کا فتویٰ دیا کرتے تھے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا عمل منسوخ ہے یا پھر نا قابل عمل ہے کیونکہ قرآن کریم کی نص قطعی اور آثار صحابہ کے خلاف ہے۔

اعتراض

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ قرآن کریم میں پہلے دس رضعات نازل ہوئیں پھر پانچ منسوخ ہو گئیں اور پانچ رضعات کا لفظ حضور ﷺ کے وصال شریف تک قرآن کریم میں رہا۔ لہٰذا پانچ رضعات کا ذکر جب قرآن کریم میں باقی ہے تو اس سے کم رضاعت پر حرمت کا حکم لگانا قرآن کریم کے خلاف ہوگا جو قابل قبول نہیں؟

جواب اول: مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کا فرمانا کہ ''خمس رضعات'' کے الفاظ حضور ﷺ کے وصال تک قرآن کریم میں رہے۔ ان الفاظ کا قرآن ہونا صرف اتنی بات سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ قرآن کریم کے اثبات کے لئے خبر متواتر ہونا ضروری ہے۔ مائی صاحبہ تنہا ان الفاظ کو قرآن کہہ رہی ہیں۔ ان کے قرآن ہونے کی خبر نہیں دے رہیں اور اگر خبر بھی تسلیم کر لی جائے تو خبر واحد ہی ہوگی۔ جس سے کسی لفظ کا قرآن ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ ادھر قرآن کریم میں جو الفاظ موجود ہیں، وہ ''ارضعنکم'' اور ''الرضاعۃ'' ہیں، جو مقید نہیں ہیں۔ اس مطلق نص قطعی کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں۔ ہاں اگر قرآن کریم میں الفاظ مجمل ہوتے تو پھر اجمال کی تفصیل کے لئے خبر واحد کارآمد ہو سکتی تھی۔ پانچ مرتبہ چوسنے کے لفظ اگر حضور ﷺ کے وصال تک موجود تھے، تو پھر کیسے نکالے گئے؟ یہاں تحریف قرآن کا مسئلہ بن جائے گا۔ جس کے رافضی معتقد ہیں۔ ہمارے ہاں تحریف قرآن کا عقیدہ کفر ہے اس لئے ماننا پڑے گا کہ ''خمس رضعات'' قرآن کریم کے الفاظ نہ تھے۔

جواب دوم: عشر رضعات اور خمس رضعات والی روایت منسوخ ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

اخبرنی عبد الکریم عن طاؤس قال قلت له انهم یزعمون انه لا یحرم من الرضاعة دون سبع رضعات ثم صار ذالک الی خمس فقال طاؤس قد کان ذالک فحدث بعد ذلک امر جاء التحریم المرة الواحدة تحرم.

(مصنف عبدالرزاق ج ۴ ص ۴۶۷ باب القلیل من الرضاعۃ)

مجھے عبدالکریم نے جناب طاؤس سے خبر دی۔ کہتے ہیں کہ میں نے ان سے پوچھا: لوگوں کا خیال ہے کہ رضاعت میں سات مرتبہ چوسنے سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی؟ پھر یہ پانچ مرتبہ تک آ گئی۔ (کیا یہ درست ہے؟) اس کے جواب میں طاؤس نے فرمایا: ایسا پہلے تھا لیکن بعد میں مسئلہ پھر تبدیل ہو گیا۔ اب ایک مرتبہ چوسنے سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔

قلت قد ثبت ان هذا لیس من القران الثابت لا تحل القراة به ولا اثباته فی المصحف مثل هذا عند الشافعی لیس بقران. وذکر البیهقی فی اخر هذا الباب وذکره ایضا صاحب التمهید ثم قال فلاجل هذا الحدیث قال اصحابنا انما ترکت حدیثها

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے الفاظ قرآن مجید میں ثابت نہیں ہیں۔ ان سے قراۃ بھی جائز نہیں اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس قسم کے الفاظ قرآن نہیں ہو سکتے۔ امام بیہقی نے اس باب کے آخر میں ذکر فرمایا اور صاحب تمہید نے بھی اسے ذکر فرمایا پھر کہا کہ اس حدیث کی وجہ سے ہمارے اصحاب نے کہا کہ ان کی

وفعلها هذا يدل على وهن ذالک القول لانه يستحيل ان تضع الناسخ وتاخذ بالمنسوخ.
(جوہرالنقی برحاشیہ بیہقی ج ۷ ص ۴۵۴ مطبوعہ حیدرآباددکن)

حدیث اور عمل کو ترک کردیا گیا۔ یہ ان کے قول کے کمزور ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ محال ہے ناسخ کو چھوڑ کر منسوخ کو پکڑا جائے۔

''مصنف عبدالرزاق'' اور ''جوہرالنقی'' کے حوالہ سے معلوم ہوا کہ ''خمس رضعات'' منسوخ ہے۔ منسوخ کی تین صورتیں ہوتی ہیں:

(۱) الفاظ منسوخ ہوں (۲) معنی منسوخ ہوں (۳) الفاظ اور معنی دونوں منسوخ ہوں۔

اگر خمس رضعات کو قرآن میں پہلے ہونا تسلیم کرلیا جائے تو اب بہرحال نہیں ہے اور پہلی دو اقسام تو بن نہیں سکتیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ تیسری قسم میں داخل ہے۔ کیونکہ اگر حضور ﷺ کے وصال کے بعد ان کو منسوخ مانا جائے، تو یہ باطل ہے کیونکہ ناسخ و منسوخ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتے ہیں۔ جب وحی منقطع ہوگئی تو وصال شریف کے بعد منسوخ ہونے کا قول کرنا تحریف قرآن اور کفر ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

امر چہارم کی تحقیق، مدت رضاعت کی تحقیق

ائمہ احناف کا مسلک صاحب مبسوط نے یوں تحریر کیا ہے:

مدت رضاعت میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ مدت تیس (۳۰) ماہ ہے۔ صاحبین یعنی امام محمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک دو سال اور امام زفر کے نزدیک تین سال ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت کریمہ ہے۔ "والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة مائیں اپنی اولاد کو دو سال مکمل دودھ پلائیں۔ یہ اس کے لئے ہے جو دودھ پلانے کی مدت مکمل کرنا چاہتا ہے''۔ اور تکمیل کے بعد اضافہ نہیں ہوگا۔ اللہ تعالیٰ ایک اور مقام پر فرماتا ہے: "وفصاله فی عامين اور اس کا دودھ چھڑانا دو سال میں ہے'' (سورۂ لقمان ۱۔۱۴) اور دودھ چھڑانے کے بعد دودھ نہیں پلایا جاسکتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ دو سال کے اندر بچے کی دودھ کفایت کرتا ہے اور دو سال کے بعد رضاعت کا معاملہ بڑوں کی مثل ہو جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ یہ دلیل پیش فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وحمله وفصاله ثلثون شهرا اس کو پیٹ میں رکھنے اور دودھ چھڑانے کی مدت تیس ماہ ہے''۔ اس آیت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدتِ حمل اور مدت رضاعت دونوں کی علیٰحدہ علیٰحدہ مدت تیس (۳۰) ماہ ہے۔ کیونکہ ''حمله وفصاله'' میں فصالہ کا عطف حملہ پر ہے اور عطف جانبین میں مغائرت کا تقاضا کرتا ہے۔ لہٰذا یہ دونوں آپس میں مغائر ہوئے۔ اس لئے حمل اور دودھ چھڑانا دو الگ الگ چیزیں ہیں اور دونوں کے لئے مذکورہ مدت (تیس ماہ) الگ الگ مقرر ہونی چاہیے۔ چونکہ دلیل سے ثابت ہو چکا ہے کہ مدت حمل دو سال سے زائد نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا دوسری چیز یعنی مدت رضاعت تیس ماہ ہی ہونی چاہیے۔ اس آیت کے علاوہ ایک اور آیت میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: دو سال مکمل دودھ پلانے والی آیت (حولین کاملین) میں دو سال مکمل کرنے کے بعد فرمایا: "وان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور اگر میاں بیوی باہمی رضامندی سے دودھ چھڑانا چاہیں تو دونوں میں سے کسی پر گناہ نہیں''۔ اس سے معلوم ہوا کہ دو سال بعد باہمی مشورہ سے دودھ چھڑایا جاسکتا ہے جس پر کوئی گناہ نہیں اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دو سال کے بعد بھی دودھ پلانا جائز ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے سورۂ بقرہ آیت ۲۳۳ میں فرمایا: "وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اور اگر تم اپنے بچوں کو کسی اور عورت سے دودھ پلانا چاہو تو کوئی گناہ نہیں'' (جب ان کی حقیقی مائیں دودھ پلانے پر راضی نہ ہوں)۔ اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس آیت سے مراد دو سال کے بعد دودھ پلانا ہے۔ اس لئے کہ دودھ جس طرح دو سال تک رضاع بنتا ہے اس طرح دو سال

کے بعد بھی رضاع بنتا ہے اور دودھ دو سال کے فوراً بعد نہیں چھڑایا جا سکتا بلکہ تدریجاً چھڑایا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ بچہ آہستہ آہستہ دودھ پینا بھول جائے اور دیگر اشیاء کھا پی کر گزارا کرنے لگے۔ اس لئے دو سال پر کچھ مدت بڑھانا لازمی ہے۔ جب اضافہ ضروری ہوا تو ہم نے اس کے لئے ادنیٰ مدت حمل کو لیا جو چھ ماہ ہے اور دودھ پلانے کی انتہا کو حمل کی ابتداء پر قیاس کیا۔ امام زفر کہتے ہیں کہ جب دو سال پر اضافہ کرنا ہی ہے تو سال کا اضافہ کیا جائے۔ اس لئے آپ مدت رضاعت تین سال قرار دیتے ہیں۔

(المبسوط ج 5 ص 136-137 باب الرضاع مطبوعہ بیروت)

امر پنجم کی تحقیق، بالغ مرد کے دودھ پینے سے حرمت کی تحقیق

بالغ مرد (مدت رضاعت گزرنے کے بعد) اگر کسی عورت کا دودھ خواہ کتنی مرتبہ پی لے اس سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ اس پر کثیر احادیث موجود ہیں۔ اس مسئلہ سے قبل ہم موطا امام محمد کی مذکورہ روایت کے بارے میں کچھ سوال و جواب کی شکل میں عرض کرنا بہتر سمجھتے ہیں۔

سوال: ام المومنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا عمل یہ تھا کہ آپ سالم کے واقعہ کو سامنے رکھ کر یہ فتویٰ دیا کرتی تھیں کہ بالغ مرد کے دودھ پینے سے بھی رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ سالم کا واقعہ گزشتہ اوراق میں آپ تفصیل سے پڑھ چکے ہیں۔ مختصر یہ کہ سالم متبنّیٰ تھے اور ان کو پالنے والے دونوں میاں بیوی یعنی ابوحذیفہ اور ان کی بیوی سہلہ بنت سہیل نے متبنّیٰ کے حق میں اترنے والی آیت کے بعد ان کو گھر میں آنے جانے سے روک دیا۔ جب ان کی بیوی نے یہ مسئلہ حضور ﷺ کی بارگاہ میں پیش کیا تو آپ نے اس کا طریقہ ارشاد فرمایا: کہ سہلہ بنت سہیل پانچ مرتبہ سالم کو دودھ پلا دے تو پھر اس کے آنے جانے میں کوئی قباحت نہیں رہے گی تو معلوم ہوا کہ بالغ مرد کے دودھ پینے سے بھی رضاعت ہوتی ہے اور اسی واقعہ کو سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اپنے فتویٰ اور مسلک کا ماخذ بناتی ہیں۔

نوٹ: مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کے فتویٰ کی بنیاد پر ابن تیمیہ اور اس کے تبعین شوکانی وغیرہ بھی بالغ مرد کے دودھ پینے سے حرمت کے قائل ہیں۔ ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں اسے تفصیل سے لکھا۔ ملاحظہ ہو:

ایک طائفہ سلف وخلف کا اس طرف گیا ہے کہ بڑے (بالغ) آدمی کے دودھ پینے سے بھی رضاعت کی حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ ان حضرات نے "صحیح مسلم" وغیرہ کی ایک روایت جو زینب ام سلمیٰ کی ہے۔ اس سے حجت پکڑی ہے۔ وہ یہ ہے کہ ام سلمیٰ نے سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے عرض کیا کہ ہمارے گھر میں ایک جوان لڑکا آتا جاتا ہے۔ میں پسند نہیں کرتی کہ وہ میرے گھر میں اس طرح بلا اجازت آئے۔ اس کے جواب میں سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ کیا تیرے لئے حضور ﷺ کا اسوۂ حسنہ کافی نہیں ہے؟ کہ ابوحذیفہ کی بیوی نے حضور ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! سالم میرے گھر آتا جاتا ہے حالانکہ وہ جوان ہو چکا ہے۔ "فی نفس ابی حذیفۃ منہ شیء" اس کے آنے جانے سے میرے خاوند ابوحذیفہ کے دل میں کچھ ملال و پریشانی ہے۔ اس پر نبی کریم ﷺ نے فرمایا: کہ پھر تو سالم کو دودھ پلا دے تاکہ اس کا تمہارے گھر آنا جانا جائز ہو جائے اور موطا امام مالک کے الفاظ یہ ہیں: ارضعیہ خمس رضعات۔ تو اسے پانچ مرتبہ دودھ چوسا دے۔ وہ اس طرح تیرا رضاعی بیٹا بن جائے گا۔ اس حدیث کو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے دلیل بنایا اور دوسری امہات المومنین نے اس کا انکار کیا کہ وہ اس پر عمل نہیں کریں گی اور اس کے باوجود کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے: "الرضاعۃ من المجاعۃ کہ رضاعت بھوک سے ہے"۔ لیکن آپ اس بات میں فرق کرتی ہیں کہ دودھ پلانے سے مقصود غذا ہو اور دو سال کے اندر دودھ پلایا جائے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگی [illegible] نہیں ہوگی۔ اگر دودھ پلانے سے مقصود غذا نہ

ہو بلکہ کسی ضرورت کی وجہ سے رشتہ رضاعت ثابت کرنا ہو، تو دو سال کے بعد بھی حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی کیونکہ ضرورت کی وجہ سے کئی ایسی چیزیں جائز ہو جاتی ہیں جو بلا ضرورت جائز نہیں ہوتیں اور قول لائق توجہ ہے۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳۴ ص ۶۰ مکتبہ ابن تیمیہ مطبوعہ قاہرہ) اور شوکانی نے ''نیل الاوطار'' ج ۷ ص ۱۱۸ باب ماجاء فی رضاعۃ الکبیر مطبوعہ مصر پر اس کو ترجیح دی ہے۔

ابن تیمیہ نے ام المؤمنین رضی اللہ عنہا کے مسلک کا جو فرق بیان کیا ہے۔ وہ یہ کہ رضاعت اگر غذا کے لئے ہو تو مدت رضاعت دو سال ہی ہے اور اگر کوئی اور غرض ہو تو اس کے لئے کوئی مدت مقرر نہیں۔ بالغ بھی پئے گا تو حرمت ثابت ہو جائے گی۔ غیر مقلدین کے اکابر کا یہی نظریہ ہے۔ ہم اس نظریہ کے چند جواب عرض کرتے ہیں۔ وباللہ التوفیق

جواب اول: ابن تیمیہ اور اس کے متبعین نے ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا فتویٰ نقل کر کے بالغ کے دودھ پینے سے حرمت ثابت ہونے کا جو قول ذکر کیا ہے۔ اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ مائی صاحبہ کے علاوہ دیگر تمام امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن نے اس کا انکار کیا۔ جب تمام امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن اور صحابہ کرام اور تابعین اس کا انکار کرتے ہیں جیسا کہ عنقریب احادیث کثیرہ نقل کی جارہی ہیں تو پھر ابن تیمیہ اور اس کے متبعین و مقلدین کا مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کے تنہا فتویٰ کو نقل کر کے اسے دلیل بنا کر بالغ کے دودھ پینے سے اثبات حرمت کو لینا اور اسے اپنا مسلک قرار دینا کہاں تک درست ہے؟ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ جب مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کے مسلک کو تمام امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن اور صحابہ و تابعین کرام رضی اللہ عنہم اجمعین نے تسلیم نہ کیا تو وہ قابل عمل نہیں۔

جواب ثانی: سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بہت سی روایات خود اپنے فتویٰ کے خلاف مروی ہیں۔ ملاحظہ ہو:

عن مسروق قال قالت عائشة رضى الله عنها دخل على رسول الله ﷺ وعندى رجل قاعد فاشتد ذالک علیه ورایت الغضب فی وجهه قالت فقلت یا رسول الله انه اخی من الرضاعة قال فقال انظرن اخواتکن من الرضاعة فانما الرضاعة من المجاعة.

(صحیح مسلم ج ۱ ص ۴۷۰ کتاب الرضاع)

جناب مسروق بیان کرتے ہیں کہ حضرت سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: ایک مرتبہ رسول کریم ﷺ میرے گھر تشریف لائے۔ اس وقت میرے پاس ایک مرد بیٹھا ہوا تھا۔ حضور ﷺ کو یہ ناگوار گزرا اور میں نے آپ کے چہرہ اقدس پر غصہ کے آثار دیکھے تو عرض کیا یا رسول اللہ! ﷺ: یہ میرا رضاعی بھائی ہے۔ مائی صاحبہ فرماتی ہیں کہ اس کے جواب میں رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اپنے رضاعی بھائیوں کو اچھی طرح دیکھ لیا کرو کیونکہ رضاعت وہی معتبر ہے جو بھوک کے ایام میں ہو (یعنی دودھ پینے کی مدت میں ہو)۔

قارئین کرام! واقعہ مذکورہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بالغ مرد کے دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ حضور ﷺ کی ناراضگی بھی اسی وجہ سے تھی اور ممکن ہے کہ مائی صاحبہ نے حضرت حذیفہ کی بیوی کے واقعہ سے جو مسئلہ سمجھ رکھا تھا اس کی وجہ سے وہ نوجوان اس کے خیال کے مطابق رضاعی بھائی بن چکا ہو۔ جس کی بنا پر اسے آنے جانے کی اجازت مل گئی لیکن جب رسول کریم ﷺ نے ناراضگی کا اظہار فرمایا اور فرمایا: کہ رضاعت وہی شرعاً معتبر ہے جو ایام رضاعت میں ہو تو اس سے مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے اپنے فتویٰ سے رجوع کر لیا ہو کیونکہ جب صریح حدیث خود مائی صاحبہ بیان کر رہی ہیں، تو پھر حضور ﷺ کے ارشاد کے خلاف کس طرح فتویٰ دے سکتی تھیں؟ لہٰذا ابن تیمیہ وغیرہ غیر مقلدین کا مائی صاحبہ کے فتویٰ کو حجت بنانا قطعاً درست نہیں۔

جواب سوم: سہلہ بنت سہیل زوجہ ابوحذیفہ رضی اللہ عنہم کا واقعہ صرف ان کے ساتھ مخصوص تھا اور حضور ﷺ نے اپنے خصوصی

اختیار سے صرف انہیں اجازت دی تھی لہٰذا اس پر قیاس کرنا درست نہیں۔ کتب احادیث میں اس تخصیص کی تصریحات موجود ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

ام سلمة زوج النبی ﷺ کانت تقول ابی سائر ازواج النبی ﷺ ان یدخلن علیهن احدا بتلک الرضاعة وقلن لعائشة والله مانری هذا الا رخصة ارخصها رسول الله ﷺ لسالم خاصة فما هو بداخل علینا احد بهذه الرضاعة ولما راینا.

(صحیح مسلم ج ۱ ص ۴۶۹ کتاب الرضاعة، مصنف عبد الرزاق ج ۷ ص ۴۶۰ باب ارضاع)

سیدہ ام سلمیٰ رضی اللہ عنہا فرمایا کرتی تھیں کہ حضور ﷺ کی تمام ازواج مطہرات (ماسواء حضرت عائشہ) اس قسم کی رضاعت سے کسی کو اپنے اپنے گھر آنے جانے کی اجازت نہیں دیا کرتی تھیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو کہا کرتی تھیں: خدا کی قسم! ہم یہ سمجھتی ہیں کہ یہ رخصت رسول کریم ﷺ نے صرف حضرت سالم کو دی تھی۔ لہٰذا اس رضاعت کے ساتھ کوئی بھی ہمارے ہاں داخل ہونے والا نہیں اور نہ ہی ہم اسے جائز خیال رکھتی ہیں۔

عن ام سلمة قالت ابی ازواج النبی ﷺ ان یاخذن بهذا وقلن انما هذه رخصة من رسول الله ﷺ لسهلة بنت سهیل.

(طبقات ابن سعد ج ۸ ص ۲۷۱ ذکر سہلہ)

سیدہ ام سلمیٰ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ کی تمام ازواج مطہرات نے اس طرح کی رضاعت پر عمل کرنے سے انکار کر دیا اور فرماتی ہیں کہ یہ رخصت مخصوص تھی سہلہ بنت سہیل کے ساتھ۔

قارئین کرام! حضور ﷺ کی ازواج مطہرات بالاتفاق یہ فرما رہی ہیں کہ بالغ مرد کو دودھ پلانے والے واقعہ اور اس سے ثبوت حرمت پر صرف اور صرف حضور ﷺ نے سہلہ بنت سہیل رضی اللہ عنہا کو اس کی اجازت عطا فرمائی تھی اور خود ان امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن نے اپنا فیصلہ بھی ارشاد فرمایا کہ ہم اس پر عمل نہیں کرتیں اور نہ ہی ایسے مرد کو اپنے ہاں آنے جانے کی اجازت دیں گی۔ لہٰذا جب یہ واقعہ ہی سالم کے ساتھ مخصوص ہے تو پھر اس پر قیاس کرنا درست نہیں۔

اشکال

سالم کا سہلہ بنت سہیل کا دودھ پینا اس سے کئی خدشات جنم لیتے ہیں۔ ایک بالغ مرد جب کسی غیر محرم کا دودھ پیتا ہے تو پستانوں کو منہ لگانے سے اور بہت سی قباحتیں پیدا ہوں گی۔ اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ سرے سے ہی درست نہیں کیونکہ حضور ﷺ ان خدشات سے باخبر تھے اور پھر ان کی موجودگی میں اجازت دینا بعید نظر آتا ہے۔

جواب اشکال: جناب سالم کو جو سہلہ بنت سہیل نے دودھ پلایا۔ اس کی کیفیت صراحتاً کسی روایت میں نہیں ملتی اس لئے اس کو اس پر محمول کر لینا کہ انہوں نے سالم کو اپنے پستان چوسائے ہوں گے، درست نہیں اور حرمت رضاعت صرف اسی طرح پر موقوف تو کیا ممکن ہی نہیں بلکہ ایسا ہی ہوا ہے کہ سہلہ نے اپنا دودھ نکال کر کسی برتن میں ڈال کر انہیں پلا دیا ہو۔ اس کی تائید میں ہم دو حوالہ جات پیش کرتے ہیں:

حدثنا محمد بن عبد الله ابن اخی الزهری عن ابیه قال کان یحلب فی مسعط او اناء قدر رضعة فیشربه سالم کل یوم خمسة ایام و کان بعد یدخل علیها وهی حاسر رخصة من رسول الله ﷺ لسهلة بنت سهیل. (طبقات ابن سعد ج ۸ ص ۲۷۱، ذکر سہلہ)

زہری کے بھتیجے اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ سہلہ بنت سہیل اپنا دودھ کسی برتن میں یا چمچی وغیرہ میں نکال لیتی تھیں جتنا کہ ایک مرتبہ چوسنے میں آ سکے پھر وہ سالم کو پلاتیں۔ پانچ دن تک اسے پلاتی رہیں۔ اس کے بعد سالم نے ان کے ہاں آنا جانا شروع کر دیا اور کبھی ایسا بھی ہوتا کہ سہلہ ننگے سر ہوتیں۔ یہ رخصت اور

(تمیز الصحابہ ج ۴ ص ۳۳۷ مطبوعہ بیروت) اجازت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے انہیں ملی تھیں۔

معلوم ہوا کہ مذکورہ اشکال سراسر غلط ہے اور محض وہم ہے۔ ابن تیمیہ وغیرہ نے اس واقعہ کی یہ تاویل ذکر تو نہیں کی، بہر حال ان کے نزدیک بالغ مرد کا دودھ پینا ہر طرح جائز ہے۔ خواہ وہ عورت کے پستان سے منہ لگا کر پیئے یا کسی چھوٹے برتن سے پیئے۔ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ہر طریقہ درست ہے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے ''قاعدہ کلیہ'' یہ بنایا ہے کہ بالغ کے دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ یعنی جس طرح سال ڈیڑھ سال کے بچے کو دودھ پلانے سے حرمت آتی ہے اسی طرح بڑے آدمی کو دودھ پلانے سے حرمت آ جائے گی۔ پستان سے بالغ مرد کے دودھ پینے کے جو مفاسد ہیں وہ سب کے سامنے ہیں۔

حرمت رضاعت کیلئے ایام رضاعت شرط ہیں

عن ابن مسعود قال لا رضاع الا ماکان فی الحولین.

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: کہ رضاعت کی حرمت صرف دو سال تک کے عرصہ میں ہے۔

عن لیث عن زید قال قال علی لایحرم من الرضاع الا ماکان فی الحولین.

جناب لیث حضرت زید سے اور وہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: کہ حرمت رضاعت دو سال کے اندر اندر ہے۔

عن عکرمة عن ابن عباس قال لا رضاع الا ما کان فی الصغر.

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے جناب عکرمہ بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ رضاعت وہی ہے جو بچپن میں ہو۔

عن الحسن قال قال عمر لا رضاع بعد الفصال.

جناب حسن بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ دودھ چھڑانے کے بعد کی مدت میں رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔

عن یحیی بن عبد الرحمن بن حاطب عن جدہ انہ سال ام سلمة عن الرضاع فقالت لارضاع الا ما کان فی المھد.

یحییٰ بن عبد الرحمٰن بن حاطب اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے سیدہ ام سلمٰی رضی اللہ عنہا سے رضاعت کے متعلق پوچھا۔ انہوں نے فرمایا: کہ رضاعت وہی ہے جو پنگھوڑے میں رہتے ہوئے حاصل ہو۔

عن ھشام عن ابیہ ان ابا ھریرة سئل عن الرضاع فقال لا یحرم من الرضاع الا ما فتق الامعاء وکان فی الثدی قبل الفطام.

جناب ہشام اپنے باپ سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے رضاعت کے بارے میں پوچھا گیا۔ آپ نے فرمایا: کہ رضاعت سے حرمت تب ثابت ہوتی ہے جب پستانوں سے دودھ انتڑیوں میں زور سے پہنچے اور یہ بھی دودھ چھڑانے سے پہلے ہو۔

عن عطاء قال اذا فطم الصبی فلا رضاع بعد الفطام.

جناب عطا فرماتے ہیں: کہ جب بچہ کا دودھ چھڑا دیا جائے تو اس کے بعد رضاعت نہیں۔

عن عبد الله ابن عمر عن نافع عن ابن عمر قال لا یحرم من الرضاع الا ما کان فی الصغر۔

جناب نافع نے عبد الرحمٰن بن عمر سے اور وہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: رضاعت سے حرمت اسی وقت ثابت ہوتی ہے جب وہ دودھ پینے کی مدت میں ہو۔

عن سعید بن المسیب قال لا رضاع الا ما کان فی المھد۔

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ رضاعت وہی جو پنگھوڑے کے دوران ہو۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ حصہ دوم ص ۲۹۰ کتاب النکاح من قال لا تحرم من الرضاع الا ما کان فی الحولین مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

مذکورہ آثار اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ رضاعت کا تعلق دو سال تک کے عرصہ کے ساتھ ہے۔ اس کے بعد رضاعت سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ "مصنف ابن ابی شیبہ" سے جو آثار اوپر ذکر کیے گئے ہیں۔ یہی اور اس سے زائد آثار "مصنف عبد الرزاق" ج ۷ ص ۴۶۴ باب لا رضاع بعد الفطام میں موجود ہیں۔ اس میں سے دو اثر ملاحظہ ہوں۔

عن ابن عمر انه قال لا رضاع الا لمن ارضع فی الصغر ولا رضاعة للكبير۔

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: کہ رضاعت وہی ہے جو بچپن میں ہو اور بڑے کے لئے رضاعت نہیں ہے۔

عن عكرمة يقول الرضاع بعد الفطام مثل الماء الجاری یشربه. (مصنف عبد الرزاق ج ۷ ص ۴۶۵۔ ۴۶۴ باب لا رضاع بعد الفطام)

جناب عکرمہ فرماتے ہیں: کہ دودھ چھڑانے کے بعد رضاعت یوں ہی ہے جیسے کہ کسی نے بہتا ہوا پانی پی لیا۔

ان تمام آثار سے معلوم ہوا کہ حرمت رضاعت کا زمانہ دو سال تک کا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

امر ششم کی تحقیق، مرد کی رضاعت میں تاثیر

جمہور صحابہ اور تابعین کرام کا اتفاق ہے کہ جب کوئی بچہ کسی عورت کا دودھ مدت دو سال میں پیتا ہے تو وہ عورت اس کی جس طرح رضاعی ماں بن گئی اسی طرح اس کا خاوند اس بچے کا رضاعی باپ بن جائے گا۔

اشکال

مذکورہ باب میں سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایک روایت ہے کہ آپ ہر اس بچے کو اپنے ہاں آنے جانے کی اجازت دے دیا کرتی تھیں جس نے ان کی بھانجیوں اور بھتیجیوں کا دودھ پیا ہوتا لیکن جس بچہ کو ان کی بھاوج نے دودھ پلایا ہوتا' آپ اسے اجازت نہ دیتیں۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ دودھ میں مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا مرد کی تاثیر کی قائل نہ تھیں کیونکہ مؤخر الذکر صورت میں دودھ پلانے والی بھاوج کا خاوند ان کا بھائی ہوا اور بھائی کے رشتہ سے دودھ پینے والا بچہ بھتیجا قرار پایا۔ حقیقی بھتیجا سے تو کوئی حجاب نہیں لیکن رضاعی بھائی سے پردہ کیا جا رہا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مائی صاحبہ کے نزدیک مرد کے حوالہ سے دودھ میں تاثیر نہیں ہے۔

جواب اول: مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کو اختیار تھا کہ محرم لوگوں میں سے اگر کسی کو آنے جانے کی اجازت نہ دیں تو وہ آپ کے گھر میں اجازت کے بغیر اور پردہ کا خیال رکھتے ہوئے داخل نہ ہو۔ لہٰذا کسی کو صرف اپنے گھر میں آنے جانے سے روکنے کی وجہ سے اس کے محرم ہونے سے انکار نہیں ہو سکتا۔ علامہ زرقانی نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو:

ولا حجة فی ذالک لان لها ان تاذن لمن شاءت من محارمها وتحجب [illegible]

اس میں اس بات پر کوئی حجت نہیں۔ (کہ رضاعی بھائی محرم [illegible]) کیونکہ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کو اختیار

تھا کہ اپنے محارم میں سے جس کو چاہیں اندر آنے کی اجازت دیں اور جس سے چاہیں پردہ کریں۔ (زرقانی ج ۳ ص ۲۴۲ کتاب الرضاع حدیث ۱۳۲۱ مطبوعہ دارالفکر بیروت)

علامہ باجی نے تو یہ بھی لکھا ہے کہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ اس روایت میں راوی کو وہم ہوا ہے۔ (المنتقی ج ۴ ص ۱۵۲)

لہٰذا معلوم ہوا کہ اول یہ روایت ہی ایسی ہے کہ جس میں راوی کو وہم ہے اور اگر اسے تسلیم نہ کیا جائے تو پھر اتنی بات ضرور ہے کہ ام المؤمنین رضی اللہ عنہا کو یہ اختیار تھا کہ محارم میں سے جسے چاہیں اندر آنے کی اجازت نہ دیں۔ اس اختیار کے پیش نظر آپ رضاعی بھتیجوں کو اندر آنے کی اجازت نہ دیتیں حالانکہ وہ محرم تھے۔

جواب دوم: ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہر وہ رشتہ جو ولادت اور نسب کی وجہ سے حرام ہو جاتا ہے، وہ رضاعت سے بھی حرام ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ موطا امام مالک میں ہے:

عن عائشة ام المومنين انها قالت جاء عمي من الرضاعة ليستاذن علي فابيت ان اذن له علي حتى اسئل رسول الله ﷺ عن ذالک فجاء رسول الله ﷺ فسالته عن ذالک فقال انه عمک فاذني له قالت فقلت يا رسول الله ﷺ انما ارضعتني المراة ولم يرضعني الرجل قال انه عمک فليلج عليک قالت عائشة وذالک بعد ماضرب علينا الحجاب وقالت عائشة يحرم من الرضاعة مايحرم من الولادة. (موطا امام مالک ص ۵۳۵ کتاب الرضاع مطبوعہ میر محمد آرام باغ کراچی)

ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں: کہ میرا رضاعی چچا آیا اور اس نے میرے گھر میں اندر آنے کی اجازت طلب کی۔ تو میں نے اجازت دینے سے اس وقت تک انکار کر دیا جب تک رسول کریم ﷺ سے اس کے متعلق نہ پوچھ لوں پھر رسول کریم ﷺ تشریف لائے تو میں نے اس بارے میں آپ سے دریافت کیا۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کہ وہ تیرا چچا ہے اسے اپنے گھر آنے کی اجازت دے دو۔ مائی صاحبہ فرماتی ہیں کہ یہ واقعہ اس دور کا ہے جب ہم پر پردہ کے احکام نازل ہو چکے تھے اور مائی صاحبہ نے یہ بھی فرمایا: کہ رضاعت سے ہر وہ رشتہ حرام ہو جاتا ہے جو ولادت سے حرام ہو جاتا ہے۔

یاد رہے موطا امام مالک میں مذکور حدیث بظاہر مائی صاحبہ پر موقوف نظر آتی ہے لیکن بہ حقیقت مرفوعاً مروی ہے کیونکہ مائی صاحبہ کو نبی علیہ السلام نے پردہ نہ کرنے کا حکم دیا تھا۔

عن عروة عن عائشة. سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے جناب عروہ بیان کرتے ہیں کہ مائی صاحبہ کے رضاعی چچا جن کا نام "افلح" تھا۔ انہوں نے ان سے اندر آنے کی اجازت طلب کی مائی صاحبہ نے ان سے پردہ فرمایا۔ (حضور ﷺ سے مائی صاحبہ نے جب مسئلہ دریافت کیا تو) آپ نے فرمایا: کہ اس سے پردہ نہ کر کیونکہ جو رشتے نسب سے حرام ہو جاتے ہیں وہ رضاعت سے بھی حرام ہو جاتے ہیں۔ (زرقانی)

ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا خیال تھا کہ رضاعت کا تعلق صرف دودھ پلانے والی عورت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی حرمت میں بھی عورت کی تاثیر ہوگی مرد کی تاثیر نہ ہوگی لیکن رسول کریم ﷺ نے ان کے اس خیال کو رد فرما دیا بلکہ اس کی تنبیہ فرمائی کہ "افلح" تیرا چچا ہے اسے اندر آنے کی اجازت دے دو۔ بلکہ ایک روایت میں "تربت یمینک" کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ بہرحال حضور ﷺ نے سمجھا دیا کہ رضاعت میں مرد کی بھی تاثیر ہے۔ اس کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ جسے امام مسلم نے نقل فرمایا ہے۔

عن عمرة عن عائشة اخبرتها ان رسول الله

ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے عمرہ بیان کرتی ہیں

ﷺ کان عندھا وانھا سمعت صوت رجل یستاذن فی بیت حفصة قالت عائشة فقلت یا رسول اللہ ﷺ ھذا رجل یستاذن فی بیتک فقال رسول اللہ ﷺ اراہ فلانا لعم حفصة من الرضاعة قالت عائشة یا رسول اللہ ﷺ لو کان فلانا حیا لعمھا من الرضاعة دخل علی قال رسول اللہ ﷺ نعم ان الرضاعة تحرم ماتحرم الولادة.

(صحیح مسلم ج ا ص ۴۶۶ کتاب الرضاع مطبوعہ کراچی)

کہ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے خبر دی کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ ان کے پاس جلوہ فرما تھے کہ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے ایک مرد کی آواز سنی کہ وہ سیدہ حفصہ کے گھر داخل ہونے کی اجازت طلب کر رہا تھا۔ مائی صاحبہ کہتی ہیں کہ میں نے حضور ﷺ سے عرض کیا۔ یا رسول اللہ! یہ مرد آپ کے در دولت میں آنے کی اجازت مانگ رہا ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کہ میرے خیال میں یہ حفصہ کا رضاعی چچا ہے پھر مائی صاحبہ نے رسول کریم ﷺ سے عرض کیا۔ یا رسول اللہ! اگر فلاں آدمی زندہ ہوتا تو وہ میرا رضاعی چچا ہونے کی وجہ سے میرے گھر آ جا سکتا؟ آپ نے ارشاد فرمایا: ہاں رضاعت سے ویسی ہی حرمت آ جاتی ہے جیسی ولادت سے آتی ہے۔

قارئین کرام! مذکورہ دو مرفوع احادیث سے صاف ثابت ہے کہ رضاعت میں مرد کو بھی تاثیر ہے۔ روایت اولیٰ میں ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے رضاعی چچا افلح کا ذکر تھا جن کے متعلق حضور ﷺ نے زور دے کر فرمایا کہ انہیں اندر آنے کی اجازت دے دو۔ اسی طرح دوسری روایت میں سیدہ حفصہ کے رضاعی چچا کا معاملہ تھا۔ بہر حال ثابت ہوا کہ دودھ میں مرد کی تاثیر بھی ہے۔ اس کی تائید میں بکثرت روایات ملتی ہیں جو فقہاء صحابہ کرام اور تابعین سے مروی ہیں۔

حرمت رضاعت پر فقہاء صحابہ اور تابعین کے آثار

عن البراء انه قال للنبی ﷺ ھل لک فی بنت حمزة فقال انھا لا تحل لی انھا بنت اخی من الرضاعة.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ حصہ دوم ص ۲۹۰)

جناب براء بن عازب بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ سے پوچھا گیا کیا آپ اپنے چچا حمزہ کی بیٹی سے شادی کرنا پسند فرمائیں گے؟ آپ نے ارشاد فرمایا: وہ میرے لئے حلال نہیں کیونکہ وہ میرے رضاعی بھائی کی بیٹی ہے۔

عن موسی بن ایوب قال حدثنی عمی ایاس بن عامر قال قال علی لا تنکح من ارضعته امراة اخیک ولا امراة ابیک ولا امراة ابنک.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴)

موسیٰ بن ایوب سے ہے کہ مجھے میرے چچا ایاس بن عامر نے بتایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جس عورت کو تیرے بھائی کی بیوی نے دودھ پلایا' تیرے باپ کی بیوی نے دودھ پلایا یا تیرے بیٹے کی بیوی نے دودھ پلایا۔ اس سے شادی نہ کرنا (وہ حرام ہے)۔

ان آثار سے بھی معلوم ہوا کہ مرد کو تاثیر ہے۔ خاص کر حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے بھاوج کے بارے میں صراحتاً فرمایا جس کے متعلق ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر اشکال وارد کیا گیا تھا۔ رضاعی بھتیجا بھی حقیقی بھتیجے کی طرح محارم میں شامل ہے۔ اس موضوع پر اگر آپ مزید احادیث و آثار دیکھنا چاہتے ہیں تو "مصنف عبد الرزاق" ج ۷ ص ۴۷۳ کتاب الرضاع مطبوعہ مکتبہ الاسلامیہ بیروت میں دیکھ سکتے ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۸- کتاب الضحایا

قربانی کے احکام ومسائل کا بیان

قربانی اُن عبادات میں سے ایک ہے جن کو عبادات مالیہ کہتے ہیں۔ صاحب نصاب پر واجب ہونے کے ساتھ شعائر اسلام میں داخل ہے۔ احادیث میں اس کے فضائل بکثرت وارد ہیں۔ بطور اختصار چند فضائل درج کئے جاتے ہیں:

عن جابر ابن عبد الله رضی الله عنه قال ضحی رسول الله ﷺ یوم عید بکبشین فقال حین وجههما انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین. ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی لله رب العلمین لا شریک له وبذالک امرت وانا اول المسلمین. اللهم منک و لک عن محمد وامته.

(ابن ماجہ ص ۲۳۲ ابواب الاضاحی مطبوعہ سٹلائٹ ٹاؤن سرگودھا)

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے عید کے دن دو بکرے ذبح فرمائے۔ جب ان کو ذبح کرنے کے لئے لٹایا تو قرآن کریم کی آیات کی تلاوت فرمائی (جن کا ترجمہ یہ ہے) ''میں نے یقیناً اپنا چہرہ اس اللہ کی طرف متوجہ کیا جو آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنے والا ہے۔ یکسو ہو کر اور میں مشرکین میں سے نہیں ہوں۔ بے شک میری نماز اور میری قربانی، میری زندگی اور میرا مرنا اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں۔ جو تمام جہانوں کا پالنے والا ہے اور اسی کا مجھے حکم دیا گیا ہے اور میں سب سے پہلا فرمانبردار ہوں۔ اے اللہ! تیری طرف سے اور تیرے لئے یہ قربانی (تیرے بندے) محمد ﷺ اور اس کی امت کی طرف سے ہے۔

عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان النبی ﷺ قال ماعمل ابن ادم یوم النحر عملا احب الی الله عزوجل من اراقة الدم وانه لیاتی یوم القیامة بقرونها واظلافها واشعارها وان الدم لیقع من الله عزوجل بمکان قبل ان یقع الارض فطیبوا بها نفسا. (ابن ماجہ ص ۲۳۳ باب ثواب الضحیہ، مصنف عبد الرزاق ج ۴ ص ۳۸۸ باب الضحایا)

ہشام بن عروہ اپنے والد سے اور وہ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: قربانی کے دن آدمی کا محبوب ترین عمل اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں خون گرانا ہے (یعنی قربانی کے جانور کو ذبح کرنا) بے شک وہ ذبح کیا گیا جانور قیامت کے دن اپنے سینگوں، کھروں اور بالوں سمیت آئے گا اور بیشک اس کے ذبح کے وقت خون زمین پر گرنے سے قبل ہی اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں قبولیت پالیتا ہے لہٰذا اسے خوشی سے ذبح کرو۔

عن ابی سلمة عن عائشة رضی الله عنهما وعن ابی هریرة ان رسول الله ﷺ کان اذا اراد ان یضحی اشتری کبشین عظیمین سمینین اقرنین املحین موجوعین فذبح احدهما عن امته

ابوسلمیٰ رضی اللہ عنہ سیدہ عائشہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ جب قربانی دینے کا ارادہ فرماتے تو دو بڑے بڑے، موٹے تازے، سینگوں والے چت کبرے اور خصی بکرے خریدتے۔ ان میں سے ایک اپنی

لمن شهد لله بالتوحید وشهدله بالبلاغ وذبح الاخر عن محمد وعن ال محمد ﷺ.

امت کے ان افراد کی طرف سے قربانی کرتے جو اللہ تعالیٰ کی توحید اور حضور ﷺ کے احکام الٰہیہ پہنچانے کی گواہی دینے والے ہوتے اور دوسرا بکرا آپ اپنی اور اپنی اولاد کی طرف سے ذبح کرتے۔

عن ابی هريرة ان رسول الله ﷺ قال منْ کان له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا.

(ابن ماجہ ص ۲۳۲ باب الضاحی واجبۃ)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: جس کو قربانی دینے کی گنجائش اور وسعت ہو اور پھر قربانی نہ دے تو وہ ہماری عیدگاہ کے ہرگز قریب نہ آئے۔

عن زيد بن ارقم قال قال اصحاب رسول الله ﷺ يا رسول الله ﷺ ما هذه الاضاحى قال سنة ابيكم ابراهيم قالوا فما لنا فيها يارسول الله قال بكل شعرة حسنة قالوا ما الصوف يا رسول الله قال بكل شعرة من الصوف حسنة.

(ابن ماجہ ص ۲۳۳ باب الثواب الاضحیہ)

زید بن ارقم بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ نے ایک مرتبہ عرض کیا: یارسول اللہ! یہ قربانیاں کیا ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: تمہارے باپ ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے۔ صحابہ کرام نے عرض کیا: یارسول اللہ! ان میں ہمارے لئے کیا فائدہ ہے؟ ارشاد فرمایا: ایک ایک بال کے بدلہ میں ایک ایک نیکی ملے گی۔ عرض کرنے لگے۔ اون کا کیا حکم ہے؟ ارشاد فرمایا: اون کے ہر ریشہ (بال) کے بدلہ میں بھی ایک ایک نیکی ملے گی۔

عن ابی سعيد قال ضحى رسول الله ﷺ بكبش اقرن فحيل يا كل فى سواد ويمشى فى سواد وينظر فى سواد.

(ابن ماجہ ص ۲۳۳ باب ما یستحب من الضاحی)

حضرت ابو سعید سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے سینگوں والا مینڈھا قربانی میں دیا۔ جو سیاہی میں کھاتا، سیاہی میں چلتا اور سیاہی میں دیکھتا تھا (یعنی اس کے پاؤں، منہ اور آنکھیں سیاہ تھے بقیہ سفید تھا)۔

عن عبد الله بن عمرو ابن العاص ان النبى ﷺ قال امرت بيوم الاضحى عيدا جعله الله لهذه الامة قال الرجل ارايت ان لم اجد الا منيحة انثى افاضحى بها قال لاولكن تاخذ من شعرك واظفارك وتقص شاربك وتحلق عانتك فتلك تمام اضحيتك عند الله.

(ابوداؤد ج ۲ ص ۲۹ کتاب الضحایا مطبوعہ سعید کمپنی کراچی)

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: مجھے حکم دیا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے یوم قربانی کو اس امت کے لئے عید بنایا ہے۔ ایک شخص نے عرض کیا: اگر مجھے صرف ایسا جانور ملے، جو میں نے صرف دودھ پینے کے لئے کسی سے مانگ کر لیا ہو، تو کیا میں اسی کی قربانی دے دوں؟ فرمایا: نہیں لیکن تو یوں کر کہ اپنے سر کے بال ترشوا، اپنے ناخن کاٹ، اپنی مونچھوں کے بال کاٹ اور پاکی کر۔ تیرے لئے یہی اللہ تعالیٰ کے نزدیک کامل قربانی ہوگی۔

عن على رضى الله عنه ان رسول الله ﷺ قال يا فاطمة قومى فاشهدى اضحيتك فان لك باول قطرة تقطر من دمها مغفرة لكل ذنب اما انه يجاء بلحمها ودمها توضع فى ميزانك

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سیدہ فاطمۃ الزہرا رضی اللہ عنہا کو فرمایا: اے فاطمہ! اپنی قربانی کے پاس اٹھ کر کھڑی ہو جا۔ بے شک اس کے سب سے پہلے قطرہ کے ٹپکنے کے ساتھ ہی تیرے تمام گناہ بخش دیئے جائیں

سبعين ضعفا. قال ابو سعيد يا رسول الله ﷺ هذا لآل محمد خاصة فانهم اهل لما خصوا به من الخير او للمسلمين عامة قال لآل محمد خاصة وللمسلمين عامة وقد حسن بعض مشائخنا حديث علي هذا والله اعلم.

(الترغیب والترہیب ج۲ص۱۵۴)

گے۔ کل قیامت کو اسے گوشت اور خون سمیت لایا جائے گا اور تیرے نامۂ اعمال کے ترازو میں ستر گنا بڑھا کر رکھا جائے گا۔ ابوسعید نے عرض کیا یا رسول اللہ! صرف آپ کی آل پاک کے ساتھ خاص ہے یا تمام امت کے لئے ہے؟ کیونکہ آپ کی اہل بیت اس کی مستحق ہے کہ ایسی بھلائی کے ساتھ اسے مخصوص کیا جائے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: آل محمد کے لئے بالخصوص اور تمام مسلمانوں کے لئے بالعموم یہ بشارت ہے۔ ہمارے بعض مشائخ کرام نے اس روایت علی المرتضیٰ کو حسن فرمایا۔ (واللہ اعلم)

مذکورہ چھ عدد احادیث سے درج ذیل مسائل معلوم ہوئے۔

(۱) قربانی واجب ہے کیونکہ اس کے ترک پر وعید شدید آئی ہے۔

(۲) عید کے دن قربانی کرنے سے زیادہ محبوب اور کوئی عمل نہیں۔ اس سے ان تمام نام نہاد دانشوروں کی تردید ہوتی ہے جو قربانی کی بجائے اس پر اٹھنے والی رقم کو غرباء میں تقسیم کرنے کا ڈھنڈورا پیٹتے پھرتے ہیں۔

(۳) سینگوں والا خوب موٹا تازہ مینڈھا قربانی کرنا بہت اچھا ہے۔

(٤) قربانی کرتے وقت انی وجهت وجهی الایة پڑھ کر ذبح کرنا سنت ہے۔

(٥) حضور ﷺ ہمیشہ دو قربانیاں کیا کرتے تھے۔ ایک اپنی امت کی طرف سے اور دوسری اپنی اور اپنی آل کی طرف سے۔ اس سے معلوم ہوا کہ غیر کی طرف سے قربانی کرنا اچھا عمل ہے۔ لہٰذا فوت شدہ والدین دیگر عزیز و اقارب، اساتذہ اور شیوخ کی طرف سے قربانی کرنا اسی روایت کے پیش نظر بہت اچھا عمل ہے اور حضور ﷺ کی طرف سے قربانی دینا اور بھی افضل ہے۔ اس سے ان نام نہاد علماء کا رد ہوتا ہے جو یہ کہتے اور لکھتے تھکتے نہیں کہ کسی کے عمل کا دوسرے کو کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔

نوٹ: غیر کی طرف سے قربانی کرتے وقت اپنی طرف سے قربانی کرنا پہلے واجب ہے۔ ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ اپنی واجب قربانی چھوڑ دی اور دوسرے کی طرف سے قربانی کر کے گناہ اپنے سر مول لے لیا۔ اس لئے اپنی طرف سے قربانی لازم ہے۔ اس کے ساتھ اگر توفیق ہو تو دوسرے کی طرف سے قربانی کرنا بہت اچھا عمل ہے۔

(٦) حضور ﷺ نے اپنی امت کے ان غریب افراد کی قربانی کے ثواب میں شمولیت کا عجیب پیارا طریقہ عطا فرمایا کہ وہ عید کے دن حجامت کروائیں اور ناخن تراش کر یہ ثواب کامل حاصل کر سکتے ہیں۔ لہٰذا غریب امتی کو اس طریقہ ثواب سے ضرور فائدہ اٹھانا چاہیے۔

(۷) قربانی کرتے وقت خود اپنے ہاتھ سے ذبح کرنا بہتر ہے ورنہ ذبح ہوتے وقت پاس کھڑا رہے اور ایسے شخص سے ذبح کرائے، جو ذبح کرنا جانتا ہو اور بہتر ہے کہ اس سے ذبح کرائے جسے مذکورہ دعائیں بھی یاد ہوں۔

قربانی کرنا واجب ہے، اس کے دلائل

احناف کے نزدیک قربانی کرنا واجب ہے۔ بعض دیگر حضرات اسے سنت قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل وہی حدیث ہے جس میں صحابہ کرام کے سوال کے جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا: ''قربانی تمہارے باپ ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے''۔ اس کا جواب

اور اپنے دلائل احناف نے یوں دیئے ہیں۔

ہماری حجت اور دلیل اللہ تعالیٰ کا قول "فصل لربک وانحر" ہے۔ "اپنے رب کے لئے نماز ادا کیجئے اور قربانی دیجئے"۔ اللہ تعالیٰ نے یہاں "انحر" صیغہ امر ارشاد فرمایا۔ جو وجوب کو چاہتا ہے اور خود حضور ﷺ کا ارشاد گرامی بھی ہے کہ جسے وسعت ہو اور وہ قربانی نہ کرے وہ ہماری عیدگاہ کے قریب نہ آئے"۔ وعید صرف ترک واجب پر ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں آپ کا ارشاد پاک "جس نے نماز سے پہلے قربانی دی، وہ دوبارہ قربانی دے"۔ اس میں بھی آپ نے حکم دیا۔ اسی طرح اور بھی بہت سی روایات میں "ضحوا" امر کا صیغہ استعمال ہوا ہے۔ جس سے صاف ظاہر ہے کہ قربانی واجب ہے۔

رہا آپ کا ارشاد کہ یہ سنت ابراہیمی ہے۔ اس سنت سے مراد راستہ اور طریقہ ہے جو وجوب کی نفی نہیں کرتا اور نہ ہی مخالفین کے لئے حضور ﷺ کے ارشاد "لم تکتب علیکم تم پر فرض نہیں کی گئی"۔ میں حجت ہے کیونکہ فرضیت کے ہم بھی قائل نہیں ہیں۔ ہم وجوب کے قائل ہیں اور فرض کا منکر کافر ہوتا ہے۔

فصل لربک وانحر قال الحسن صلوۃ یوم النحر ونحر البدن وقال عطاء ومجاھد صل الصبح بجمع وانحر البدن بمنی قال ابو بکر وھذا التاویل یتضمن معنیین احدھما ایجاب صلوۃ الضحی والثانی وجوب الاضحیۃ.

(احکام القرآن، زیر سورۂ کوثر ج ۳ ص ۵۷۴ مطبوعہ بیروت)

"فصل لربک وانحر" کے متعلق امام حسن فرماتے ہیں کہ اس سے مراد قربانی کے دن کی نماز (نماز عید) اور بدنہ کی قربانی دینا ہے اور جناب عطاء اور مجاہد نے کہا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ نماز فجر مزدلفہ میں پڑھے اور قربانی منیٰ میں کرے۔ ابوبکر کہتے ہیں کہ یہ تاویل دو معانی کو متضمن ہے۔ ایک یہ کہ نماز عید واجب ہے اور دوسری یہ کہ قربانی کرنا واجب ہے۔

مذکورہ دلائل کے علاوہ احناف کی کتب مثلاً "نصب الرایہ" وغیرہ میں قربانی کے وجوب کے بہت سے دلائل اور بھی ہیں۔ ہم نے سردست ایک آیت اور دو احادیث سے استدلال کیا ہے جس سے ہمارا مسلک بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ احناف کا مسلک قرآن و حدیث کے مطابق ہے۔

۲۶۹۔ کِتَابُ الضَّحَایَا بَابُ مَا یُجْزِئُ مِنْهَا

قربانی میں کون کون سے جانور ذبح کرنا جائز ہیں؟

۶۱۵۔ اَخْبَرَنَا مَالِکٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ اَنَّ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عُمَرَ کَانَ یَقُوْلُ فِی الضَّحَایَا وَالْبُدْنِ الثَّنِیُّ فَمَا فَوْقَهٗ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا۔ وہ فرمایا کرتے تھے: کہ قربانی میں اور بدنہ میں "ثنی" اور اس سے زائد عمر کا جانور ہونا چاہیے۔

۶۱۶۔ اَخْبَرَنَا مَالِکٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ اَنَّهٗ کَانَ یَنْهٰی عَمَّا لَمْ تُسِنَّ مِنَ الضَّحَایَا وَالْبُدْنِ وَعَنِ الَّتِیْ نَقَصَ مِنْ خَلْقِهَا.

ہمیں امام مالک نے جناب نافع سے خبر دی۔ وہ حضرت ابن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ آپ قربانی اور بدنہ کے لئے ایسے جانوروں کو ذبح کرنے سے منع کیا کرتے تھے، جو ثنی نہ ہو اور اس میں پیدائشی نقص ہو۔

۶۱۷۔ اَخْبَرَنَا مَالِکٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ ابْنِ عُمَرَ اَنَّهٗ ضَحّٰی مَرَّةً بِالْمَدِیْنَةِ فَاَمَرَنِیْ اَنْ اَشْتَرِیَ لَهٗ

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت عبداللہ بن عمر سے بتایا کہ انہوں نے ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں

كَبْشًا فَحِيْلًا اَقْرَنَ ثُمَّ اَذْبَحَهُ لَهُ يَوْمَ الْاَضْحٰى فِي مُصَلَّى النَّاسِ فَفَعَلْتُ ثُمَّ حُمِلَ اِلَيْهِ فَحَلَقَ رَأْسَهُ حِيْنَ ذُبِحَ كَبْشُهُ وَكَانَ مَرِيْضًا لَمْ يَشْهَدِ الْعِيْدَ مَعَ النَّاسِ. قَالَ نَافِعٌ وَكَانَ عَبْدُ اللّٰهِ ابْنُ عُمَرَ يَقُوْلُ لَيْسَ حِلَاقُ الرَّأْسِ بِوَاجِبٍ عَلٰى مَنْ ضَحّٰى اِذَا لَمْ يَحُجَّ وَقَدْ فَعَلَهُ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ.

قربانی دینا چاہی تو انہوں نے مجھے فرمایا کہ ان کے لئے میں ایک مینڈھا خریدوں جو سینگوں والا ہو پھر میں ان کی طرف سے قربانی کے دن عید گاہ میں ذبح کروں۔ پس میں نے آپ کے حکم کی تعمیل کی پھر اس ذبح شدہ جانور کو آپ کے پاس پہنچایا گیا تو آپ نے اپنا سر منڈایا۔ جبکہ وہ مینڈھا ذبح کیا گیا۔ آپ بیمار تھے اور لوگوں کے ساتھ عید گاہ تک نہیں جا سکتے تھے۔ جناب نافع (راوی) بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے کہ قربانی دینے والے پر سر کا منڈوانا واجب نہیں جبکہ اس نے حج نہ کیا ہو۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے یونہی برکت کے لئے سر منڈوایا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا كُلِّهٖ نَاْخُذُ اِلَّا فِيْ خَصْلَةٍ وَاحِدَةٍ الْجَذَعُ مِنَ الضَّاْنِ اِذَا كَانَ عَظِيْمًا اُجْزِيَ فِي الْهَدْيِ وَالْاُضْحِيَّةِ بِذٰلِكَ جَاءَتِ الْاٰثَارُ وَالْخَصِيُّ مِنَ الْاُضْحِيَّةِ يُجْزِيُ مِمَّا يُجْزِيُ مِنْهُ الْفَحْلُ وَاَمَّا الْحِلَاقُ فَنَقُوْلُ فِيْهِ يَقُوْلُ عَبْدُ اللّٰهِ ابْنُ عُمَرَ اَنَّهُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ عَلٰى مَنْ لَّمْ يَحُجَّ فِيْ يَوْمِ النَّحْرِ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہم ان تمام باتوں پر عمل کرتے ہیں۔ صرف ایک بات میں ہمارا اختلاف ہے۔ وہ یہ کہ اگر چھ ماہ کا مینڈھا قد و قامت میں بڑا ہو تو اس کی بھی قربانی دینا جائز ہے۔ اس بارے میں بہت سے آثار بھی وارد ہیں اور جہاں فحل (غیر خصی) جائز ہے۔ وہاں خصی بھی جائز ہے اور سر منڈوانے کے بارے میں ہم وہی کہتے ہیں جو حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا قول ہے اور ہمارے عام فقہاء کرام بھی یہی فرماتے ہیں۔

٦١٨ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ لَمْ يَكُنْ يُضَحِّيْ عَمَّا فِيْ بَطْنِ الْمَرْاَةِ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اس جانور کی قربانی نہیں کیا کرتے تھے جو ابھی اپنی ماں کے پیٹ میں ہی ہو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ لَا يُضَحّٰى عَمَّا فِيْ بَطْنِ الْمَرْاَةِ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اس پر عمل ہے کہ اس بچہ کی قربانی نہیں دی جائے گی جو ابھی اپنی ماں کے پیٹ میں ہو۔

باب میں مذکور چند الفاظ کی تعریف:

الضحایا: عام قربانی کے جانور کے لئے بولا جاتا ہے۔

البدن: گائے اور اونٹ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

الثنی: اونٹ، گائے اور بکری وغیرہ جانوروں میں سے ہر ایک میں "ثنی" پایا جاتا ہے۔ اس لئے اس کی عمر الگ الگ مراد ہوگی۔ اونٹ میں پانچ سال کی عمر، گائے، بیل، بھینس میں دو سال مکمل کی عمر اور بکری مینڈھے میں ایک سال مکمل عمر والا "ثنی" کہلاتا ہے۔

الثنی من الغنم وهو الذی تم له سنتان عند اهل الادب وعند اهل الفقه الذی تمت له سنة والثنی من

بکری وغیرہ سے "ثنی" وہ ہے جو دو سال کا ہو۔ یہ اہل ادب کے نزدیک ہے اور اہل فقہ کے نزدیک وہ جو ایک سال کی عمر کا ہو گیا

الیقر الذی تم لہ حولان وطعن فی الثالث عند جمہور الفقہاء رحمۃ اللہ علیہم ومن الابل الذی تم لہ خمس سنین.

(المبسوط ج ۱۲ ص ۱۰ باب الاضحیہ مطبوعہ بیروت)

ہو اور گائے وغیرہ میں "ثنی" وہ جو دو سال مکمل کا ہو گیا ہو اور تیسرے میں داخل ہو گیا ہو۔ یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے اور اونٹ میں "ثنی" وہ ہے جو پانچ سال کی عمر مکمل کر چکا ہو۔

حدیث مذکورہ میں "ضحایا" کے بعد لفظ "بدن" ذکر کیا گیا۔ پھر "ثنی" اور مافوق مذکور ہوئے جس سے واضح ہوتا ہے کہ لفظ بدن کے ساتھ ثنی مخصوص نہیں بلکہ تین اقسام کے جانور جن کی قربانی دی جاتی ہے ان میں سے ہر ایک کا ثنی ہونا شرط ہے۔ (یعنی اونٹ، گائے اور بکری) اور یہ بھی ذہن نشین رہے کہ مذکورہ تین اقسام کے جانوروں میں نر اور مادہ دونوں شامل ہیں اور گائے میں بھینس بھینسا اور بکری میں بھیڑ اور مینڈھا شامل ہیں۔

اعتراض

بکری کے بارے میں تم ایک سال عمر والی کی شرط لگاتے ہو اور اس سے کم عمر والی کی قربانی ممنوع قرار دیتے ہو حالانکہ بعض صحابہ کرام نے بکری کا چھ ماہ کا بچہ بھی قربان کیا ہے؟

جواب: جن صحابہ کرام نے چھ ماہ کا بچہ قربان کیا۔ وہ قانون و قاعدہ مذکورہ سے مستثنیٰ ہیں۔ یہ صرف ان کو خصوصی اجازت ملی تھی۔ لہٰذا اس تخصیص کی بنا پر مذکورہ قاعدہ اور ضابطہ میں کوئی خرابی نہیں۔ حوالہ ملاحظہ فرمایئے:

عن براء بن عازب قال ذبح ابو بردة قبل الصلوة فقال النبی ﷺ ابدلها فقال یا رسول الله ﷺ لیس عندی الا جذعة قال الشعبة واظنه قال وهی خیر من مسنة فقال رسول الله ﷺ اجعلها مكانها ولن تجزی عن احد بعدک.

(صحیح مسلم ج ۲ ص ۱۵۴ کتاب الاضاحی مطبوعہ کراچی)

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو بردہ رضی اللہ عنہ نے نماز عید سے قبل جانور قربان کر دیا۔ اس پر حضور ﷺ نے انہیں فرمایا: کہ اس کے بدلہ میں اور قربانی دیدو انہوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! میرے پاس اب صرف چھ ماہ کا بکری کا بچہ ہے۔ جناب شعبہ کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ وہ چھ ماہ کا بچہ ایک سال عمر والے سے بہتر تھا۔ حضور ﷺ نے انہیں فرمایا: اس چھ ماہ کے بچہ کو اس کی جگہ قربان کر دو لیکن یہ صرف تمہیں اجازت ہے تمہارے بعد کسی اور کے لئے یہ جائز نہیں۔

روایت بالا سے معلوم ہوا کہ بکری کا بچہ اگرچہ دیکھنے میں سال بھر والے بچے کی طرح موٹا تازہ ہو تو بھی اس کی قربانی جائز نہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب ﷺ کو حلت و حرمت میں بھی اختیارات عطا فرمائے تھے۔

اعتراض

پچھلی تشریح میں تم نے لکھا ہے کہ بھیڑ اور مینڈھا، بکری کے حکم میں ہیں۔ یعنی جس طرح بکری بکرے کی عمر ایک سال ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح بھیڑ کی بھی عمر ایک سال ہونا ضروری ہے اور جس طرح بکری کا چھ ماہ کا بچہ جائز نہیں، اسی طرح بھیڑ کا بھی جائز نہیں ہونا چاہیے حالانکہ بھیڑ کا چھ ماہ کا بچہ تم جائز قرار دیتے ہو؟

جواب: قیاس کی حد تک بات درست نظر آتی ہے لیکن یہ مسئلہ قیاسیہ نہیں بلکہ یہ توقیفیہ ہے اور حضور ﷺ نے بھیڑ کا چھ ماہ کا بچہ جائز قرار دیا ہے۔ اس ... میں ایک شرط رکھی ہے کہ چھ ماہ کا بھیڑ کا بچہ

اس وقت جائز ہے جب سال بھر کا نہ ملتا ہو یا موجود نہ ہو لیکن یہ درست نہیں کیونکہ حضور ﷺ نے بلا شرط وقید ''جذع من الضان'' کو جائز فرمایا ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

حدثنی محمد بن ابی یحیی مولی الاسلمیین عن امه قالت حدثتنی ام بلال بنت هلال عن ابیه ان رسول الله ﷺ قال یجوز الجذع من الضان اضحیة. (ابن ماجہ ص ۲۳۴ باب یجزی من الاضاحی)

مجھے محمد بن ابی یحییٰ مولیٰ اسلمیین نے بتایا کہ میری والدہ نے ام بلال بنت ہلال سے اور وہ اپنے والد سے بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بھیڑ کا چھ ماہ کا بچہ قربانی میں جائز ہے۔

عن ام بلال ان رسول الله ﷺ قال ضحوا بالجذعة من الضان فانه جائز رواه احمد والطبرانی فی الکبیر ورجاله ثقات.

(مجمع الزوائد ج ۴ ص ۱۹ باب ما یجزیٔ فی الاضحیة)

ام بلال سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بھیڑ کا چھ ماہ کا بچہ قربانی کر لیا کرو۔ یہ جائز ہے۔ اسے احمد نے اور طبرانی نے کبیر میں روایت کیا اور اس کے تمام رجال ثقہ ہیں۔

روی ابو هریرة رضی الله عنه عن النبی ﷺ قال نعمت الاضحیة الجذع من الضان.

(مبسوط ج ۱۲ ص ۱۰)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بھیڑ کا چھ ماہ کا بچہ بہت اچھی قربانی ہے۔

عن ابی کباش انه سمع ابا هریرة رضی الله عنه یقول نعم الاضحیة الجذع السمین من الضان قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابی حنیفة رضی الله عنه. (کتاب الآثار ص ۱۷۵ باب الاضحیہ مطبوعہ کراچی)

ابو کباش کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سنا کہ بھیڑ کا چھ ماہ کا موٹا تازہ بچہ بہت اچھی قربانی ہے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہم اسی پر عمل کرتے ہیں اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔

ان تمام احادیث و روایات سے معلوم ہوا کہ بھیڑ کے چھ ماہ کے بچہ کی قربانی کے جواز کے لئے کوئی شرط اور قید نہیں ہے اور یہ کہ موٹا تازہ ہونے کی صورت میں اس کی قربانی کو ''اچھی قربانی'' بھی قرار دیا گیا ہے۔

قربانی کے جانور میں نقص کی بحث

موطا امام محمد کی دوسری حدیث میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے یہ مذکور ہوا کہ آپ نقص والے جانور کی قربانی سے منع فرمایا کرتے تھے۔ نقص یا تو پیدائشی ہوگا یا پھر بعد میں کسی عارضہ کی بنا پر پیدا ہو گیا ہوگا۔ پیدائشی نقص سے مراد یہاں یہ ہے کہ جانور میں ایسی خرابی کہ جس کی وجہ سے اس کی قیمت اور اس کے گوشت پوست اور چربی میں کمی واقع ہو جائے۔ امام زرقانی نے فرمایا ہے:

واجمعوا علی جواز الجماء فی الضحایا فدل علی ان النقص المکروه وهو ما تتاذی به البهیمة وینقص من ثمنها ومن شحمها.

(زرقانی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۷۲ حدیث ۳۲۸)

تمام فقہاء کرام نے ایسے جانور کی قربانی کے جواز پر اتفاق کیا جس کے پیدائشی سینگ نہ ہوں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جانور میں نقص مکروہ وہ ہے، جس سے جانور کو اذیت ہوتی ہے اور اس سے اس کی قیمت اور چربی میں کمی آ جاتی ہے۔ (البتہ پیدائشی وہ نقص کہ جس سے قربانی جائز نہ ہو سکتی ہو وہ کسی جانور کے کٹے ہوئے کان ہونا ہے یعنی پیدائشی کان نہیں ہیں)۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما ایسے جانور کی قربانی جائز قرار دیتے ہیں جس کا سینگ ٹوٹا ہوا ہو۔ یہی نظریہ حضرت علی

المرتضی رضی اللہ عنہ، حضرت حماد، ابن المسیب اور حضرت حسن رضی اللہ عنہم سے منقول ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ اگر سینگ ٹوٹنے کے ساتھ خون نکل آیا تو جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔ جناب عطاء اور امام مالک فرماتے ہیں: کہ جب مکمل کان ضائع ہو جائے تو ایسے جانور کی قربانی جائز نہیں ہے اور اگر تھوڑا ضائع ہوا تو جائز ہے۔ انہوں نے دلیل اس قول رسول کریم ﷺ سے لی۔ ''چار جانور قربانی کے لئے جائز نہیں''۔ ان کے علاوہ جائز ہیں۔ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث جناب عبید بن فیروز روایت کرتے ہیں کہ میں نے براء سے پوچھا کہ میں سینگ اور دم میں نقص کو اچھا نہیں سمجھتا۔ حضرت براء نے فرمایا: تو اپنی ذات کے لئے جسے چاہے مکروہ سمجھ، مگر لوگوں کو ایسی تنبیہ کرنے سے احتراز کر کیونکہ مقصود گوشت کا اچھا ہونا ہے اور اس میں یہ نقص کوئی اثر نہیں رکھتا۔ (مغنی مع شرح کبیر، ج ۱۱ ص ۱۰۲ مسئلہ ۷۸۶۱ مطبوعہ بیروت)

معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک سینگ مکمل طور پر ٹوٹے ہوئے جانور کی قربانی جائز ہے بشرطیکہ اس کی جڑ (میخ) باقی ہو جو دماغ سے متصل ہوتی ہے۔ اگر وہ حصہ بھی ضائع ہو گیا تو پھر قربانی جائز نہیں۔ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کا عبید بن فیروز کو مذکور ارشاد بھی اسی کی تائید ہے۔

باب کی تیسری روایت میں چند باتیں قابل وضاحت ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے جناب نافع کو حکم دیا کہ وہ سینگوں والا جوان مینڈھا خرید کر عیدگاہ میں ذبح کریں۔ وہ وہیں ذبح کرنے کے بعد آپ کے پاس اس جانور کو لائے۔ ابن عمر نے پھر حجامت بنوائی۔ پہلی بات یہ کہ عید کی نماز پڑھ کر عیدگاہ کے قریب قربانی کے جانور کو ذبح کرنا افضل ہے کیونکہ حضور ﷺ کا معمول شریف یہی تھا۔ امام زرقانی لکھتے ہیں:

یوم الاضحی فی مصلی الناس اتباعا للمصطفی ﷺ ..... وفی الصحیح عن ابن عمر کان ﷺ یذبح وینحر بالمصلی وفیه استحباب ابراز الامام اضحیته بالمصلی وفیهما دلالة علی ان تلک عادته وفیه افضلیة الضان فی الضحایا کما قال مالک ضرورة انه ﷺ لایواظب الا علی ماهو الافضل.

(زرقانی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۷۲ حدیث ۳۲۸)

عید کے دن عیدگاہ میں قربانی کے جانور کو ذبح کرنا حضور ﷺ کی اتباع میں ہے۔۔۔۔۔ صحیح میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور ﷺ قربانی کے جانور کو عیدگاہ میں ذبح اور نحر کرتے تھے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام کا عیدگاہ میں قربانی کے جانور کو ذبح کرنا لوگوں کو بتانے کے لئے مستحب ہے۔ ان دونوں روایات میں اس بات پر دلالت ہے کہ مذکورہ بات حضور ﷺ کی عادت کریمہ تھی اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قربانی دینے میں مینڈھا ذبح کرنا افضل ہے۔ اس قانون کے مطابق جو امام مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا وہ یہ کہ حضور ﷺ صرف اسی عمل پر مواظبت اختیار فرماتے تھے جو افضل ہو۔

دوسری بات یہ کہ قربانی کر لینے کے بعد حجامت بنوانا افضل ہے، واجب نہیں۔ ہاں صرف ان لوگوں پر ایسا کرنا واجب ہے جو حج کا احرام باندھے ہوئے قربانی کرتے ہیں۔ تیسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ خصی کی قربانی درست بلکہ افضل ہے اور خصی ہونا کوئی عیب نہیں لیکن بعض لوگ اسے نقص شمار کر کے اعتراض کرتے ہیں جو بے جا اور خلاف سنت ہے کیونکہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے ایک روایت گزر چکی ہے۔ جس میں خصی کی قربانی دینا حضور ﷺ سے ثابت ہے۔ فقہاء کرام نے بھی اسے افضل فرمایا ہے۔ حضور ﷺ نے دو خصی بکرے ذبح فرمائے۔

لان الخصاء ذهاب عضو غیر مستطاب یطیب

کیونکہ خصی کرنا دراصل ایسے عضو کو بیکار کرنا ہوتا ہے جو

اللحم بذهابه ویکثر ویسمن قال الشعبی مازادفی لحمه وشحمه اکثر مما ذهب منه وبهذا قال الحسن وعطاء وشعبی ونخعی ومالک وشافعی وابو ثور واصحاب الرای ولا نعلم فیه مخالفا.

(المغنی مع شرح کبیر ج ۱۱ ص ۱۰۳ مسئلہ ۷۸۶۳)

مستطاب نہیں ہوتا اور اس کے ناکارہ کرنے سے جانور کا گوشت پاکیزہ ہو جاتا ہے اور بڑھ جاتا ہے اور جانور موٹا ہو جاتا ہے۔ امام شعبی کہتے ہیں کہ خصی ہونے سے جو نقص بظاہر ہوتا ہے۔ اس سے کہیں زیادہ گوشت پوست میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہی قول حسن، عطاء، شعبی، نخعی، مالک، شافعی، ابوثور اور اصحاب رائے کا ہے اور ہم اس میں کسی کو مخالف نہیں پاتے۔

باب کی چوتھی روایت میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا عمل مذکور ہے کہ آپ ''جنین'' کی طرف سے قربانی نہیں فرمایا کرتے تھے۔ جنین وہ بچہ جو ابھی ماں کے پیٹ میں ہو۔ وجہ یہ ہے کہ قربانی ایک عبادت ہے اور اس کی ادائیگی اصلاً یا نیابۃً زندہ سے مستحق ہوتی ہے۔ وہ بچہ جو ابھی اپنی والدہ کے شکم میں ہے، اس کے زندہ پیدا ہونے یا نہ ہونے کا یقین نہیں لہٰذا جس کی زندگی مشکوک ہو اس کی طرف سے قربانی نہیں ہو سکتی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسے اپنا مسلک قرار دیا ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قول کی تائید دیگر کتب احادیث میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو:

عن نافع عن ابن عمر انه کان لایضحی عن حبل ولکن کان یضحی عن ولده الصغار والکبار ویعق عن ولده کله.

(مصنف عبدالرزاق ج ۴ ص ۳۸۰ حدیث ۸۱۳۶ باب الضحایا)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے جناب نافع نے بیان کیا کہ آپ حمل کی طرف سے قربانی نہیں دیا کرتے تھے۔ ہاں آپ پیدا ہو چکے چھوٹے بڑے بچے کی طرف سے قربانی دیا کرتے تھے اور اپنے تمام بچوں کا عقیقہ کیا کرتے تھے۔

عن نافع ان عبد الله ابن عمر کان لایضحی عما فی بطن المراة.

(بیہقی شریف ج ۹ ص ۲۸۸)

جناب نافع بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اس غیر مولود کی قربانی نہیں کیا کرتے تھے (جو ابھی اپنی والدہ کے شکم میں ہو)۔

۲۷۰- بَابُ مَا يُكْرَهُ فِي الضَّحَايَا

قربانی میں جو جانور مکروہ ہیں' ان کا بیان

۶۱۹ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ اَنَّ عُبَيْدَ بْنَ فَيْرُوْزَ اَخْبَرَهُ اَنَّ الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ سَاَلَ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ مَاذَا يُتَّقٰى مِنَ الضَّحَايَا فَاَشَارَ بِيَدِهٖ وَقَالَ اَرْبَعٌ وَكَانَ الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ يُشِيْرُ بِيَدِهٖ وَيَقُوْلُ يَدِيْ اَقْصَرُ مِنْ يَدِهٖ هِيَ الْعَرْجَاءُ الْبَيِّنُ ظَلْعُهَا وَالْعَوْرَاءُ الْبَيِّنُ عَوَرُهَا وَالْمَرِيْضَةُ الْبَيِّنُ مَرَضُهَا وَالْعَجْفَاءُ الَّذِيْ لَا تُنْقِيْ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عمرو بن حارث نے عبید سے اور وہ فیروز سے خبر دیتے ہیں کہ انہوں نے بتایا کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ سے پوچھا: قربانی میں کن جانوروں کی قربانی سے اجتناب کرنا چاہیے؟ آپ نے اپنے دست مبارک سے اشارہ فرمایا اور فرمایا: چار سے، اور حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ بھی جب یہ حدیث بیان فرماتے تو اپنے ہاتھ سے اسی طرح اشارہ فرماتے، اور فرمایا کرتے کہ میرا ہاتھ حضور ﷺ کے ہاتھ کے مقابلہ میں بہت چھوٹا ہے۔ وہ چار یہ ہیں۔ (۱) لنگڑا کہ جس کا لنگڑا پن صاف دکھائی دیتا ہو (۲) کانا کہ جس کا کانا پن ظاہر ہو (۳) بیمار کہ جس کی بیماری واضح ہو (۴) اتنا کمزور کہ اس کی چربی ختم ہو گئی ہو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَأْخُذُ فَاَمَّا الْعَرْجَاءُ فَاِذَا مَشَتْ عَلٰی رِجْلِهَا فَهِیَ تُجْزِئُ وَاِنْ كَانَتْ لَا تَمْشِیْ لَمْ تُجْزِئْ وَاَمَّا الْعَوْرَاءُ فَاِنْ كَانَ بَقِیَ مِنَ الْبَصَرِ الْاَكْثَرِ مِنْ نِصْفِ الْبَصَرِ اَجْزَاَتْ وَاِنْ ذَهَبَ النِّصْفُ فَصَاعِدًا لَمْ تُجْزِئْ وَاَمَّا الْمَرِیْضَةُ الَّتِیْ فَسَدَتْ لِمَرَضِهَا وَالْعَجْفَاءُ الَّتِیْ لَا تُنْقِیْ فَاِنَّهُمَا لَا یُجْزِئَانِ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے۔ بہر حال لنگڑا جو اپنے پاؤں سے چل سکتا ہو تو ایسے لنگڑے کی قربانی جائز ہے اور اگر چلنے سے عاجز ہے تو پھر اس کی قربانی ناجائز ہے اور کانا اگر اس کی نظر نصف سے کم خراب ہو تو جائز اور اگر اس سے زیادہ خراب ہو تو ناجائز ہے اور بیمار کہ جو بیماری سے بالکل ناکارہ ہو گیا ہو اور کمزور کہ جس کی چربی تک نہ رہی ہو۔ یہ دونوں ناجائز ہیں۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے ان چار نقائص و عیوب کو بیان فرمایا جن کی موجودگی میں جانور کو قربانی دینا جائز نہیں۔ لنگڑا، کانا، بیمار اور انتہائی لاغر۔ اس کے بعد انہوں نے ان چاروں نقائص کی اپنے طور پر کچھ وضاحت فرمائی۔ وہ یہ کہ لنگڑے سے مراد جو اپنے پاؤں سے چل نہ سکے۔ اگر لنگڑا کر چل سکتا ہے تو اس کی قربانی جائز۔ اسی طرح کانا وہ کہ جس کی نصف بینائی سے زیادہ جاتی رہی وہ ناجائز اور اس سے کم میں جائز۔ بیمار اور لاغر کے متعلق اگرچہ یہاں کوئی تفصیل مذکور نہیں لیکن اس سے مراد وہ بیمار ہے کہ جس مرض سے اس جانور کی زندگی بے کار ہو کر رہ جائے۔ ملا علی قاری نے فرمایا: کہ یہ ایسا جانور ہے، جو چارہ نہ کھاتا ہو۔ بعض دیگر کتب میں مریض سے مراد وہ جانور ہے کہ جس کے صحت مند ہونے کی امید نہ رہے۔ ان چار نقائص کے علاوہ اور بھی نقائص و عیوب ہیں۔ جن کا ذکر مختلف احادیث میں وارد ہے۔

قربانی کے جانور کے بعض دیگر نقائص جن کا احادیث میں ذکر ہے

ابو حمید یزید سے روایت ہے کہ میں عتبہ بن عبد السلمی کے پاس آیا اور میں نے کہا: اے ابو الولید! میں قربانی کے لئے جانور تلاش کرنے نکلا لیکن مجھے صرف ایسا جانور ملا کہ جس کے اگلے دانت گر گئے تھے میں نے اس کی قربانی مکروہ سمجھی۔ آپ اس بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا: وہ جانور تو مجھے کیوں نہیں دے دیتا۔ میں نے کہا سبحان اللہ! تیرے لئے تو جائز ہو اور میرے لئے ناجائز؟ عتبہ بن عبد السلمی نے جواب میں کہا: ہاں یہ بات صحیح ہے کیونکہ تجھے شک ہے اور مجھے شک نہیں ہے کیونکہ حضور ﷺ نے ان جانوروں کی قربانی سے منع فرمایا۔ مصفرہ، مستاصلہ، بخقہ، مشیہ، قصرہ۔ مصفرہ سے مراد وہ جانور ہے کہ جس کا کان اتنا کٹا ہوا ہو کہ جس سے اس کا سوراخ کھل جائے اور مستاصلہ وہ ہے جس کا سینگ جڑ سے نکل گیا ہو۔ بخقہ وہ جس کی بینائی جاتی رہی ہو۔ اور مشیہ ایسا لاغر اور کمزور جانور جو اپنے ساتھیوں کے ساتھ چل پھر نہ سکتا ہو اور قصرہ وہ جانور جس کا ہاتھ پاؤں ٹوٹ گیا ہو۔ اس کے علاوہ دیگر اقسام کے جانور قربانی میں جائز ہیں۔ (پھر تو شک کیوں کرتا ہے؟) حضرت عبد اللہ بن محمد نفیلی نے کہا کہ ہمیں زہیر نے کہا کہ ہمیں ابو اسحاق نے شریح بن نعمان سے کہ وہ سچا آدمی ہے۔ اس روایت میں جو حضرت علی المرتضیٰ کرم اللہ وجہہ سے ہے، انہوں نے فرمایا: کہ ہمیں رسول کریم ﷺ نے حکم دیا کہ ہم کان اور آنکھ کو ضرور دیکھ لیا کریں۔ کہیں ان میں ایسی خرابی نہ ہو جس کی وجہ سے قربانی درست نہ ہو اور کانے جانور کی قربانی نہ کرنا اور اس کی بھی قربانی نہ کرنا جس کا کان اگلی طرف سے یا پچھلی طرف سے کٹا ہوا ہو یا جس کے کان گول پھٹے ہوں یا دراز چرے ہوئے ہوں۔ زہیر نے کہا کہ میں نے ابو اسحاق سے پوچھا کہ عضباء کا بھی ذکر کیا؟ کہا نہیں۔ مسلم بن ابراہیم، ہشام، قتادہ، جری بن کلیب حضرت علی سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے انہیں عضباء کی قربانی سے منع فرمایا تھا۔ (یعنی سینگ ٹوٹے یا کان کٹے جانور) ابو داؤد کہتے ہیں کہ جری، مسدوس، بصری، ان سے صرف قتادہ نے روایت حدیث کی ہے۔ مسدوس، یحییٰ، ہشام، قتادہ سے روایت ہے کہ میں نے سعید بن مسیب سے پوچھا کہ عضباء کس جانور کو کہیں گے؟ انہوں نے کہا کہ جس کا کان آدھے سے زیادہ کٹا ہوا ہو۔ (ابو داؤد ج ۲ ص ۳۱ باب یکرہ من الضحایا مطبوعہ کراچی)

ابوداؤد کی مذکورہ احادیث کی کچھ وضاحت

قربانی کے جانور کے کچھ نقائص امام محمد نے موطا میں ذکر فرمائے۔ مزید کچھ نقائص ابوداؤد نے بیان کئے۔ ان میں سے ایک وہ جانور کہ جس کے دو یا چار دانت نکلے ہوئے ہوں۔ اسے یزید بصری نے قربانی میں دینا جائز نہ سمجھا لیکن حضرت عقبہ نے اسے جائز قرار دیا۔ ناجائز جانوروں کی انہوں نے نشاندہی فرمائی۔ ان میں سے مصفرہ، مستاصلہ، بہقہ، مشیہ اور قصرہ ہیں جن کی تشریح وتفصیل کا ذکر ہو چکا ہے۔

کان کٹے اور سینگ ٹوٹے جانور میں فرق

سینگ اگر پورا ٹوٹ گیا، لیکن جڑ باقی ہے تو اس کی قربانی جائز ہے۔ لیکن کان اگر پچھلی طرف یا اگلی طرف سے کٹا ہوا ہے، یا چر گیا۔ چرنا خواہ گولائی میں ہو یا لمبائی میں۔ یہ اگر نصف کان یا اس سے زیادہ میں ہو، وہ ناجائز ہے۔ سینگ اور کان میں اس فرق کی ایک وجہ یہ ہے کہ سینگ کے ٹوٹنے سے جانور کو تکلیف نہیں ہوتی کیونکہ اس میں خون نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے ٹوٹنے سے قیمت میں یا چربی میں کمی واقع ہوتی ہے لیکن کان کے کاٹنے سے جانور کو تکلیف ہوتی ہے' جانور کی ساعت میں بھی فرق آ جاتا ہے کیونکہ کان میں تہہ دار سلوٹیں آواز کو ہوا کے ساتھ ملا کر اندر داخل کرتی ہیں۔ یہی وجہ کہ جس کے پیدائشی کان نہیں اس کی قربانی جائز ہے۔ چر جانے میں ایک اور بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ اگر مختلف جگہوں سے کان چرا ہوا ہے اور ان تمام کو اگر جمع کیا جائے تو وہ نصف یا نصف سے زائد کان کے چرنے تک پہنچ جائے، تو ایسے جانور کی قربانی بھی جائز نہیں ہے۔ ابوداؤد شریف میں ہے۔

عن علی ان النبی ﷺ نھی ان یضحی بعضباء الاذن والقرن.

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ حضرت رسول کریم ﷺ نے "عضباء الاذن والقرن" کی قربانی سے منع فرمایا۔

عن قتادة قال قلت یعنی لسعید بن المسیب ماالاعضب قال النصف فما فوقھا.

جناب قتادہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن مسیب سے پوچھا: "اعضب" کیا ہے؟ فرمایا: نصف یا اس سے زیادہ حصہ خراب ہو۔

(ابوداؤد ج ۲ ص ۳۲ باب ما یکرہ من الضحایا مطبوعہ سعید اینڈ کمپنی کراچی)

قارئین کرام! ہم نے مختلف احادیث سے وہ نقائص ذکر کئے جن کی وجہ سے قربانی کا جانور قربان کرنا ناجائز قرار دیا گیا اور صحابہ کرام کے آثار بھی پیش کئے۔ اب ہمارے احناف کے مسلک کی تائید وتوثیق ملاحظہ فرمائیں۔

مذکورہ احادیث وآثار کی روشنی میں ائمہ احناف کے نزدیک عیوب کی حدود

موطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ میں عیب کے ساتھ اس کی صفت "بیّن" مذکور ہے۔ یعنی کانا، لنگڑا یا مریض وغیرہ ہونا اس جانور میں واضح طور پر نظر آتا ہو۔ دوسری حدیث میں سینگ کے متعلق کہا گیا کہ اگر وہ جڑ تک نکل گیا تو اس کی قربانی ممنوع ہے، ورنہ جائز ہے اور کان پورا نہ کٹا ہو تو وہ قربانی بھی درست ہے۔ عیب وہ ہے کہ جس کی وجہ سے جانور کی قیمت میں یا اس کے گوشت پوست میں کمی واقع ہو جائے اور وہ عیب ظاہر بھی ہو۔ اس قاعدہ کے پیش نظر سینگ کا ٹوٹنا نہ قیمت میں کمی پیدا کرتا ہے اور نہ ہی اس سے گوشت میں کمی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے جڑ باقی رہنے کی صورت میں اس کا ٹوٹ جانا قربانی میں خرابی پیدا نہیں کرتا لیکن کان میں منفعت ہے اور کاٹنے کی صورت میں بہرہ ہونے کا خطرہ ہے اور اگر کچھ باقی ہوں تو بھی ساعت میں کمی واقع ہو جاتی ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں چار عدد روایات آئی ہیں۔ جن کی بنا پر فقہاء احناف میں کچھ اختلاف نظر آتا ہے۔ کسی نے فرمایا: کہ کان کا تیسرا

حصہ یا اس سے زائد کٹا ہوا ہونا نقص وعیب ہوگا اور اس کی بنا پر ایسے جانور کی قربانی ناجائز قرار دی اور کسی نے چوتھائی حصہ کٹا ہوا پیش نظر رکھا۔ کسی نے تیسرے حصے سے زائد کو مانع کہا اور چوتھی روایت یہ کہ نصف یا نصف سے زیادہ اجزاء میں سے کسی جزو میں نقص لازم آجائے تو اس سے قربانی ناجائز ورنہ جائز۔ ''موطا امام محمد'' میں آخری قول کو ذکر کیا گیا ہے اور ''جامع الصغیر'' میں بھی اس آخری قول کو ان الفاظ سے ذکر کیا گیا۔

وقال يعقوب و محمد رحمهما الله اذا بقى اكثر من النصف اجزاء ه وقال ابو يوسف رحمه الله اخبرت بقولي ابا حنيفة فقال هو قولي كذالك.

(جامع الصغیر مع شرح النافع الکبیر ص ۳۸۸ کتاب الذبائح مطبوعہ کراچی)

امام محمد اور امام یعقوب رحمۃ اللہ علیہما نے فرمایا: جب نصف سے زائد حصہ موجود ہو تو قربانی جائز ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: کہ میں نے اپنے قول کی خبر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کو دی تو انہوں نے فرمایا: وہ میرا قول بھی اسی طرح کا ہے۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ صاحبین کا فتویٰ اس پر ہے کہ عیب اگر نصف سے زائد نہ ہو تو اس کے ہوتے ہوئے قربانی جائز ہے اور امام ابو یوسف کو امام ابوحنیفہ نے جو فرمایا کہ میرا قول بھی تیرے قول کی طرح ہے۔ اس کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں۔ (۱) میرا قول ان کے قریب ہے (۲) یہ کہ (جو بظاہر واضح بھی ہے) امام صاحب کا پہلا قول جو ظاہر الروایہ کہلاتا ہے، وہ تیسرے حصہ کے بارے میں تھا اور اس قول سے آپ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع فرمالیا۔ علامہ سرخسی نے ''مبسوط'' ج ۱۲ ص ۱۶ پر اسے تفصیل سے لکھا ہے اور علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی مزید وضاحت فرمائی اور لکھا کہ فتویٰ اسی پر ہے۔ نیز انہوں نے اس کی اصل وجہ بھی بیان فرمائی۔ ملاحظہ ہو:

والرابعة هي قولهما قال في الهداية وقالا اذا بقي الاكثر من النصف اجزاه وهو اختيار الفقيه ابي الليث وقال ابو يوسف اخبرت بقولي ابا حنيفة فقال قولي هو قولك قيل هو رجوع منه الى قول ابي يوسف وقيل معناه قولي قريب من قولك و في كون النصف مانعا روايتان عنهما وفي البزازية وظاهر مذهبهما ان النصف كثير وفي غاية البيان ووجه الرواية الرابعة وهو قولهما واليها رجع الامام ان الكثير من كل شيء اكثره وفي النصف تعارض الجانبان اى فقال بعدم الجواز احتياط (بدائع) وبه ظهر ان ما في المتن كالهداية والكنز والمنتقى هو الرابعة وعليها الفتوى كما يذكره الشارح عن المجتبى وكانهم اختاروها لان المبادر من قول الامام السابق هو الرجوع عما هو ظاهر الرواية عنه الى قولهما. والله تعالى اعلم

(ردالمحتار ج ۶ ص ۳۲۴ کتاب الاضحیہ مطبوعہ مصر)

چوتھی روایت جو صاحبین کا قول ہے۔ ہدایہ میں کہا کہ صاحبین نے فرمایا: جب نصف سے زیادہ باقی ہو تو اس کی قربانی جائز ہے اور اسے فقیہ ابواللیث سمرقندی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار فرمایا اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے قول کی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کو خبر دی تو انہوں نے فرمایا: میرا قول بھی وہ تیرا قول ہے۔ کہا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا یہ جواب دینا دراصل امام ابو یوسف کے قول کی طرف رجوع کرنا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ آپ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ میرا قول تیرے قول کے قریب ہے۔ نصف کے متعلق مانع ہونے میں صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ بزازیہ اور ان دونوں کے ظاہر مذہب کے پیش نظر یہ کہنا مناسب ہے کہ نصف بھی کثیر (کے حکم میں) ہے اور غایۃ البیان میں ہے۔ چوتھی روایت جو صاحبین کا مذہب ہے اور اس کی طرف امام اعظم نے رجوع فرمالیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز کا کثیر اس کا اکثر ہوتا ہے۔ رہا نصف کا معاملہ تو چونکہ اس میں جواز و عدم جواز میں تعارض ہے، اس لئے احتیاطاً عدم جواز کا قول کیا گیا۔ (بدائع) اور اس سے ظاہر ہوا کہ ہدایہ، کنز اور منتقی وغیرہ کے متن

میں جو کچھ مذکور ہے وہ چوتھی روایت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ جیسا کہ مجتبیٰ سے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا کہ اسے ان حضرات نے شاید اس لئے اختیار فرمایا کہ امام صاحب رضی اللہ عنہ کے سابقہ قول سے متبادر طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اپنی ظاہر الروایۃ سے صاحبین کے قول کی طرف رجوع فرمالیا۔

واللہ تعالیٰ اعلم

اس بحث کی اصل ''جامع الصغیر'' میں ہے۔ صاحب مبسوط اور ردالمحتار نے اس کی وضاحت کی ہے۔ ہم اس قاعدہ کو کان، آنکھ اور دُم وغیرہ سب میں جاری کر سکتے ہیں۔ یعنی ان میں سے کوئی عضو نصف یا نصف سے زائد نقص والا ہو چکا ہو تو اس کی قربانی ناجائز ورنہ جائز۔

اعتراض

فان قال قائل فانت لاتکرہ نصف القرن وفی حدیث جری بن کلیب عن علی ان النبی ﷺ نھی عنھا.

(طحاوی شریف ج ۲ ص ۱۷۰)

اگر کوئی اعتراض کرے کہ تم نصف یا نصف سے زیادہ کٹے ہوئے سینگ والے جانور کی قربانی جائز قرار دیتے ہو حالانکہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے اس کی قربانی سے منع فرمایا۔

اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ نصف یا نصف سے زائد سینگ ٹوٹے ہوئے جانور کی قربانی جائز نہیں حالانکہ احناف کہتے ہیں کہ اگر سینگ مکمل ٹوٹ گیا ہو بشرطیکہ اس کی جڑ قائم ہو تو اس کی قربانی جائز ہے۔ یہ مسلک حدیث پاک کے خلاف ہے؟

جواب: اس کا جواب بھی ''طحاوی شریف'' کے اسی مقام پر لکھا ہے۔

قیل لہ انما ترکنا ذالک لان علیا رضی اللہ عنہ لم یر بذالک باسا فیما قد روینا عنہ فی حدیث حجیۃ بن عدی فعلمنا بذالک ان علیا رضی اللہ عنہ لم یقل بعد رسول اللہ ﷺ خلاف ما قد سمعہ من رسول اللہ ﷺ الا بعد ثبوت نسخ ذالک عندہ.

اس معترض کو جواب دیا جائے گا کہ ہم نے اس روایت کو اس لئے ترک کیا کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے اس کی قربانی کرنے میں حرج نہ جانی۔ اس کی دلیل ان کی وہ روایت ہے جو ان سے حجیۃ بن عدی سے مروی ہے۔ اس روایت سے معلوم ہو گیا کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ کے وصال شریف کے بعد ایسی روایت اس لئے کی کہ انہیں پہلی روایت کے منسوخ ہونے کا ثبوت مل چکا تھا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ نصف یا نصف سے زیادہ سینگ ٹوٹے جانور کی قربانی ناجائز ہونے پر روایت ضرور تھی جسے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے ہی ذکر کیا تھا لیکن حضور ﷺ کے وصال شریف کے بعد آپ سے ہی کسی نے ایسے جانور کی قربانی کا سوال کیا تو حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے ایسے جانور کی قربانی کو جائز قرار دیا۔ اب یہاں دو ہی باتیں ہو سکتیں ہیں۔ اول یہ کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے جان بوجھ کر (معاذ اللہ) حضور ﷺ کی حدیث پاک کی مخالفت کی لیکن آپ سے ایسا ہونا ناممکن ہے۔ دوسرا احتمال یہ کہ آپ کو حضور ﷺ کی فرمودہ روایت کے منسوخ ہونے کا علم تھا اس لئے جو نیا حکم شرعی آیا آپ نے اس کے مطابق فتویٰ دیا۔

کان، آنکھ، دُم اور لنگڑے پن کے بارے میں درمختار کی وضاحت

وہ لنگڑا جانور جو قربانی ہونے کی جگہ تک بھی نہ چل سکتا ہو اور وہ کہ جس کا کان، دم اور آنکھ کٹ چکی ہو اور وہ کہ جس کی آنکھ کا اکثر نور جا چکا ہو یا جس کی چکی اکثر کٹ چکی ہو تو ان جانوروں کی قربانی جائز نہیں ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (مجتبیٰ) (اگر مذکورہ عیوب کم ہیں تو ایسے جانور کی قربانی جائز ہے) اور وہ جانور کہ جس کے دانت نہ ہوں اس کی قربانی جائز نہیں۔ جس کے زیادہ دانت موجود ہیں تو قربانی جائز ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اگر جانور چارہ کھا سکے تو قربانی ہے اور اس جانور کی قربانی جائز نہیں جس کے پیدائشی کان نہ ہوں اور اگر پیدائشی چھوٹے کان ہوں تو جائز ہے۔ جس جانور کے پستانوں کے سر کاٹ دیئے گئے ہوں یا خشک کر دیئے ہوں یا ناک کٹ چکی ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں۔ اسی طرح وہ جانور کہ جس کے پستانوں سے علاج کے ذریعہ دودھ ختم کر دیا گیا ہو اس کی قربانی بھی جائز نہیں۔ (درمختار ج ۶ ص ۳۲۴ باب کتاب الاضحیہ)

پستانوں کے سرے کاٹ دیئے جائیں تو قربانی ناجائز ہے اور دو پستانوں والے جانور کا ایک پستان ضائع ہو جائے تب بھی قربانی ناجائز ہے اور جن کے چار پستان ہوں ان میں سے دو ضائع ہو جائیں تو ناجائز ورنہ جائز۔ (ردالمحتار) فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۷۱- بَابُ لُحُوْمُ الْاَضَاحِیْ

قربانی کے جانوروں کے گوشت سے متعلق باب

٦٢٠ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ اَبِیْ بَكْرٍ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ وَاقِدٍ اَنَّ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عُمَرَ اَخْبَرَهٗ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ نَهٰی عَنْ اَكْلِ لُحُوْمِ الضَّحَایَا بَعْدَ ثَلٰثٍ قَالَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ اَبِیْ بَكْرٍ فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لِعَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ فَقَالَتْ صَدَقَ سَمِعْتُ عَائِشَةَ اُمَّ الْمُؤْمِنِیْنَ تَقُوْلُ دَفَّ نَاسٌ مِّنْ اَهْلِ الْبَادِیَةِ حَضْرَةَ الْاَضْحٰی فِیْ زَمَانِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ ادَّخِرُوْا وَالثَّلٰثَ وَتَصَدَّقُوْا بِمَا بَقِیَ فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذٰلِكَ قِیْلَ یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ لَقَدْ كَانَ النَّاسُ یَنْتَفِعُوْنَ فِیْ ضَحَایَاهُمْ یُجْمِلُوْنَ مِنْهَا الْوَدَكَ وَیَتَّخِذُوْنَ مِنْهَا الْاَسْقِیَةَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَمَا ذَاكَ اَوْ كَمَا قَالَ . . . نَهَیْتَ عَنْ اِمْسَاكِ لُحُوْمِ الْاَضَاحِیْ بَعْدَ ثَلٰثٍ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اِنَّمَا نَهَیْتُكُمْ مِنْ اَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِیْ كَانَتْ دَفَّتْ حَضْرَةَ الْاَضْحٰی فَكُلُوْا وَتَصَدَّقُوْا وَادَّخِرُوْا.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن واقد نے بتایا کہ اسے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ نے قربانی کے جانوروں کا گوشت تین دن کے بعد کھانے سے منع فرمادیا۔ عبد اللہ بن ابی بکر کہتے ہیں کہ میں نے اس بات کا ذکر عمرہ بنت عبد الرحمٰن سے کیا۔ اس نے کہا کہ انہوں نے سچ کہا ہے۔ میں نے عائشہ صدیقہ ام المؤمنین رضی اللہ عنہا سے سنا۔ فرمایا: کہ حضور اقدس ﷺ کے دور اقدس پر کچھ دیہاتی لوگ آئے جبکہ قربانی کے ایام تھے تو آپ نے ارشاد فرمایا: تین دن تک کے لئے گوشت رکھ کر باقی ماندہ صدقہ کر دو۔ جب اس کے بعد ایک مرتبہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا: یا رسول اللہ! لوگ اپنے قربانی کے جانوروں سے فائدہ اٹھایا کرتے تھے۔ ان کی چربی اکٹھی کرتے اور ان کی کھالوں سے مشکیزہ بناتے تھے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: یہ کیا ہے؟ یا آپ نے کچھ اور فرمایا: مزید فرمایا کہ میں نے تمہیں تین دن سے زائد قربانی کے جانوروں کا گوشت رکھنے سے منع کر دیا تھا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ میں نے منع اس لئے کیا تھا کہ وہ لوگ قربانی کے دن دور دراز سے اکٹھے ہو گئے تھے۔ اب کھاؤ اور صدقہ کرو اور (تین دن سے زائد) ذخیرہ کر لو۔ (جائز ہے)

٦٢١ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا اَبُو الزُّبَیْرِ الْمَكِّیُّ عَنْ

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابو الزبیر المکی نے حضرت

جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ اَنَّهٗ اَخْبَرَهٗ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ نَهٰى عَنْ اَكْلِ لُحُوْمِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلٰثٍ ثُمَّ قَالَ بَعْدَ ذٰلِكَ كُلُوْا وَتَزَوَّدُوْا وَادَّخِرُوْا.

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے بتایا: وہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے تین دن کے بعد قربانی کے جانوروں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا تھا پھر اس کے بعد ارشاد فرمایا: کہ کھاؤ اور زاد راہ بناؤ اور جمع کر لیا کرو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ لَا بَاْسَ بِالْاِدِّخَارِ بَعْدَ ثَلٰثٍ وَالتَّزَوُّدِ وَقَدْ رَخَّصَ فِيْ ذٰلِكَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ بَعْدَ اِنْ كَانَ نَهٰى عَنْهُ فَقَوْلُهُ الْاٰخِرُ نَاسِخٌ لِلْاَوَّلِ فَلَا بَاْسَ بِالْاِدِّخَارِ وَالتَّزَوُّدِ مِنْ ذٰلِكَ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے۔ تین دن کے بعد تک کے لئے جمع کر رکھنے اور پونجی بنانے میں کوئی گناہ نہیں۔ حضور ﷺ نے خود اس کی ممانعت کے بعد اجازت عطا فرما دی تھی لہٰذا آپ کا آخری ارشاد پہلے حکم کا ناسخ ہے اس لئے ذخیرہ کرنے اور زاد راہ بنانے میں اب کوئی گناہ نہیں۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

٦٢٢ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا اَبُو الزُّبَيْرِ الْمَكِّيُّ اَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللّٰهِ اَخْبَرَهٗ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ يَنْهٰى عَنْ اَكْلِ لُحُوْمِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلٰثٍ ثُمَّ قَالَ بَعْدَ ذٰلِكَ كُلُوْا وَادَّخِرُوْا وَ اتَّصَدَّقُوْا.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابو الزبیر مکی نے بتایا کہ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ خبر دیتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ قربانی کے جانور کے گوشت سے تین دن سے زائد تک کھانے سے منع فرمایا کرتے تھے پھر اس کے بعد فرمایا: کھاؤ، ذخیرہ بناؤ اور صدقہ کرو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ لَا بَاْسَ بِاَنْ يَّاْكُلَ الرَّجُلُ مِنْ اُضْحِيَتِهٖ وَيَدَّخِرُ وَيَتَصَدَّقُ وَمَا نُحِبُّ لَهٗ اَنْ يَّتَصَدَّقَ بِاَقَلَّ مِنَ الثُّلُثِ وَاِنْ تَصَدَّقَ بِاَقَلَّ مِنْ ذٰلِكَ جَازَ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہم اس پر عمل کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی قربانی کے جانور کا گوشت ذخیرہ کر لیتا ہے اور صدقہ کر دیتا ہے تو ایسا کرنے میں کوئی گناہ نہیں۔ ہاں ہم اسے اچھا نہیں سمجھتے کہ تہائی سے کم گوشت کا صدقہ کیا جائے اور اگر کوئی شخص تہائی سے کم صدقہ کرتا ہے تو جائز ضرور ہے۔

باب میں ایک مسئلہ کا ذکر کیا گیا جو ابتدا میں حکم شرعی تھا لیکن بعد میں اسے خود صاحب شرع ﷺ نے منسوخ فرما دیا۔ مسئلہ یہ کہ قربانی کے جانوروں کا گوشت ابتدا میں صرف تین دن تک کے لئے رکھنے کی اجازت تھی اس سے زائد جمع کرنے سے حضور ﷺ نے منع فرما دیا۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ کچھ دیہاتی لوگ قربانی کے دنوں میں آ جاتے۔ جو یہ خواہش لے کر آتے کہ ہمیں بھی کچھ گوشت مل جائے گا تو ان کی خاطر حضور ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو صرف تین دن تک کے لئے گوشت رکھنے اور باقی ماندہ ان غرباء پر صدقہ کرنے کا حکم دیا لیکن بعد میں جب اس کی ضرورت نہ رہی تو آپ نے تین دن سے زائد کے لئے گوشت رکھنے کی اجازت عطا فرما کر پہلے حکم کو منسوخ فرما دیا لیکن معلوم یہ ہوتا ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ اور عبداللہ بن عمر وغیرہ بعض حضرات کو صرف ابتدائی حکم نبوی کا ہی علم تھا۔ اس لئے وہ بعد میں بھی اسی کے مطابق عمل پیرا رہے۔ امام بیہقی نے ان حضرات کا یہ عمل ذکر کیا ہے۔

عن عبد الرحمن بن عوف انه سمع عليا رضی الله عنه يقول يوم الاضحى ايها الناس ان رسول الله ﷺ قد نهى ان تاكلوا من نسككم

حضرت عبد الرحمٰن بن عوف فرماتے ہیں کہ انہوں نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے سنا۔ عید قربان کے دن انہوں نے فرمایا: لوگو! بے شک رسول اللہ ﷺ نے تمہیں تمہاری

بعد ثلاث فلا تاكلوها.

قربانی کے جانوروں کا گوشت تین دن کے بعد کھانے سے منع فرمایا۔لہٰذا مت کھاؤ۔

عن سالم عن ابن عمر رضی الله عنهما ان رسول الله ﷺ نهى ان تاكل لحوم الاضاحى بعد ثلاث قال سالم كان ابن عمر لاياكل لحوم الاضاحى فوق ثلاث.

(بیہقی شریف ج۹ ص۲۹۰ باب النہی عن اکل لحوم الضحایا بعد ثلاث)

جناب سالم حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے تین دن سے زائد قربانی کا گوشت کھانے سے منع فرمایا۔ جناب سالم بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما تین دن کے بعد قربانی کا گوشت نہیں کھایا کرتے تھے۔

ان دو صحابہ کرام کے علاوہ باقی تمام صحابہ کرام کا یہی مذہب اور عمل ہے کہ ابتدا میں تین دن سے زائد کے لئے قربانی کا گوشت رکھنا ممنوع تھا، لیکن بعد میں اس کی اجازت دے دی گئی۔ موطا امام محمد میں اس بارے میں آپ روایت پڑھ چکے ہیں اور اس کے علاوہ دیگر کتب حدیث میں بھی ایسی بکثرت روایات موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ابتدائی حکم دور رسالت میں ہی آپ نے منسوخ فرما دیا تھا۔ چند ایک روایات ملاحظہ ہوں:

عن ابن بريدة عن ابيه عن النبى ﷺ قال كنت نهيتكم ان تاكلوا لحوم الاضاحى فوق ثلاث ايام وانما اردت بذالك ليتسع اهل السعة على من لاسعة له فكلوا ما بدالكم واد خروا.

حضرت ابو بریدہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: میں تمہیں قربانی کے جانوروں کا گوشت تین دن سے زائد کھانے سے منع کیا کرتا تھا۔ میرے منع کرنے سے مراد یہ تھی کہ مالدار اور صاحب وسعت لوگ غریبوں پر کشادہ ہاتھ رکھیں' اب تم تین دن کے بعد کھاؤ جو تمہیں ملے اور جمع کر سکتے ہو۔

عن ابى بريدة عن ابيه قال رسول الله ﷺ نهيتكم عن ثلاث وانا امركم بهن نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فان فى الزيارة تذكرة ونهيتكم عن الاشربة ان تشربوا فى ظروف الادم فاشربوا فى كل وعاء غير ان لا تشربوا مسكرا ونهيتكم عن لحوم الاضاحى ان تاكلوها بعد ثلاث فكلوها واستنفعوا بها فى اسفاركم.

(بیہقی شریف ج۹ ص۲۹۱-۲۹۲ کتاب الضحایا، مجمع الزوائد ج۴ ص۲۵ باب جواز الاکل بعد ثلاث)

حضرت ابو بریدہ رضی اللہ عنہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت رسول کریم ﷺ نے فرمایا: میں تمہیں تین کاموں سے منع کیا کرتا تھا اور میں ہی اب ان کے کرنے کا حکم دیتا ہوں۔ میں تمہیں قبروں کی زیارت سے روکتا تھا۔ اب زیارت کو جایا کرو کیونکہ ان کی زیارت سے نصیحت اور آخرت کی یاد آتی ہے اور میں تمہیں چمڑے سے بنے برتنوں میں پینے سے منع کیا کرتا تھا۔ اب ان سمیت ہر برتن سے پینے کی اجازت ہے۔ ماسوا اس کے کہ تم کوئی نشہ آور چیز پیو۔ (اس کی اجازت نہیں) اور میں تمہیں قربانی کے گوشت سے تین دن کے بعد کھانے سے روکا کرتا تھا۔ اب کھاؤ اور اس سے اپنے سفر میں نفع اٹھاؤ۔

ان تمام روایات سے یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ قربانی کا گوشت ابتدا میں صرف تین دن تک کے لئے کھانے اور جمع کرنے کی اجازت تھی۔ بعد میں یہ پابندی اٹھالی گئی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے انہی احادیث و روایات کے پیش نظر احناف کا مسلک ذکر فرمایا۔ اب تین دن سے زائد تک کے لئے قربانی کا گوشت جمع کرنا اور کھانا جائز ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

٢٧٢- بَابُ الرَّجُلِ يَذْبَحُ اُضْحِيَّتَهٗ قَبْلَ اَنْ يَغْدُوَ يَوْمَ الْاَضْحٰى

عید کے دن صبح سویرے کسی کا (نماز پڑھنے سے پہلے) قربانی کر دینا

٦٢٣ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنِيْ يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيْمٍ اَنَّ عُوَيْمَرَ بْنَ اَشْقَرَ ذَبَحَ اُضْحِيَّتَهٗ قَبْلَ اَنْ يَّغْدُوَ يَوْمَ الْاَضْحٰى وَاَنَّهٗ ذَكَرَ ذٰلِكَ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاَمَرَهٗ اَنْ يَّعُوْدَ بِاُضْحِيَّةٍ اُخْرٰى.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ مجھے یحیٰی بن سعید نے عباد بن تمیم سے بتایا کہ عویمر بن اشقر نے عید قربان کے دن صبح سویرے اپنے جانور کی قربانی کر دی پھر اس کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا گیا تو آپ نے اسے اس کی جگہ ایک اور قربانی دینے کا حکم دیا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ اِذَا كَانَ الرَّجُلُ فِيْ مِصْرٍ يُّصَلِّيْ الْعِيْدَ فِيْهِ فَذَبَحَ قَبْلَ اَنْ يُّصَلِّيَ الْاِمَامُ فَاِنَّمَا هِيَ شَاةُ لَحْمٍ وَّلَا يُجْزِئُ مِنَ الْاُضْحِيَةِ وَمَنْ لَّمْ يَكُنْ فِيْ مِصْرٍ وَّكَانَ فِيْ بَادِيَةٍ اَوْ نَحْوِهَا مِنَ الْقُرٰى النَّائِيَةِ عَنِ الْمِصْرِ فَاِذَا ذَبَحَ حِيْنَ يَطْلُعُ الْفَجْرُ اَوْ حِيْنَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ اَجْزَاَهٗ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ جب کوئی شخص ایسے شہر میں رہتا ہو، جہاں عید کی نماز ادا کی جاتی ہو اور پھر وہ امام کے نماز پڑھانے سے قبل ہی قربانی کے جانور کو ذبح کر دے تو وہ ذبح شدہ بکری کا ہی گوشت قربانی کی جگہ نہیں لے گا اور جو شخص ایسے شہر میں نہ رہتا ہو بلکہ وہ کسی گاؤں یا شہر سے دور کسی جگہ آباد ہو تو اس نے اگر صبح صادق کے وقت قربانی کا جانور ذبح کر لیا یا سورج طلوع ہونے کے وقت ذبح کر لیا تو یہ قربانی جائز ہو جائے گی اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔

باب میں مذکورہ مسئلہ واضح ہے کہ جہاں عید کی نماز ہوتی ہو، وہاں قربانی کا جانور نماز عید کے بعد ذبح کرنے سے قربانی ہوگی۔ اس سے قبل ذبح کرنے سے وہ عام حلال جانور کے گوشت کی طرح کا گوشت ہے اور جہاں عید کی نماز نہیں ہوتی وہاں صبح صادق کے وقت قربانی کا جانور ذبح کرنے کی اجازت ہے خواہ کوئی شخص صبح صادق کے فوراً بعد ذبح کرے یا سورج نکلنے کے بعد، دونوں صورتوں میں قربانی ہو جائے گی۔

اعتراض

کثیر کتب احادیث میں مذکور ہے کہ نماز عید سے قبل جو قربانی کرتا ہے اس کی قربانی جائز نہیں۔ یہ گاؤں اور شہر کا فرق امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے، کہاں سے نکال لیا کہ گاؤں میں جہاں عید نہیں ہوتی، صبح سویرے ہی قربانی کرنا جائز ہے اور جہاں عید ہوتی ہے وہاں عید کی نماز کے بعد قربانی کرنا جائز ہوگی؟ یہ تقسیم یا تفریق احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف نظر آتی ہے۔ اس کی کوئی معقول وجہ ہونی چاہیے؟

جواب: قربانی کا اول وقت عید کے دن طلوع فجر ثانی (صبح صادق) سے شروع ہوتا ہے۔ مگر شہر والوں کے لئے قربانی سے پہلے نماز کی تقدیم شرط ہے اس لئے جس نے شہر میں ہوتے ہوئے عید کی نماز سے پہلے ہی جانور ذبح کر لیا تو شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ قربانی جائز نہ ہوئی۔ یہ اس لئے کہ اس نے بے وقت قربانی کی ہے لہٰذا گاؤں میں طلوع فجر کے بعد قربانی جائز ہے۔

(المبسوط ج ١٢ ص ١٠ کتاب الاضحیہ، ردالمحتار ج ٦ ص ٣١٨ کتاب الاضحیہ)

قربانی کی اضافت ونسبت دن کی طرف کی گئی ہے یعنی یوم الاضحیٰ اور دن کی ابتدا طلوع فجر (صبح صادق) سے ہوتی ہے۔ مگر شہر میں اس کے جواز کے لئے نماز کی ادائیگی شرط ہے۔ جب نماز کا ادا کرنا قربانی سے قبل شرط ہے تو معلوم ہوا کہ نماز عید شہر میں واجب

ہوتی ہے' گاؤں میں نہیں۔ تو جب گاؤں میں نماز عید واجب ہی نہیں تو نماز عید سے قبل قربانی کرنے میں احادیث کی مخالفت کیسے لازم آئے گی؟ کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا تھا: آج کے دن ہم نماز پڑھیں گے پھر قربانی کریں گے۔ تو یہ ترتیب صرف شہر والوں کے لئے ضروری ہو سکتی ہے کیونکہ نماز عید کا وجوب صرف شہر والوں پر ہے اس لئے گاؤں کے رہنے والوں پر یہ شرط نہیں لگائی گئی۔ (علامہ بدر الدین عینی ایک مثال پیش کرتے ہیں) فتاویٰ الواجی۔ ایک شہر میں فتنہ بپا ہو گیا کہ اس میں کوئی والی نہ رہا جو نماز عید پڑھا سکے تو یہاں طلوع فجر کے بعد قربانی کی جائے تو جائز ہو گی۔ یہی مختار ہے کیونکہ اب یہ شہر قربانی کے حق میں گاؤں کی مثل ہو گیا ہے۔ علامہ عینی مزید فرماتے ہیں کہ ذبح میں اعتبار قربانی کی جگہ کا ہے' قربانی دینے والے کی سکونت کا نہیں۔ یعنی اگر قربانی دینے والا شہر میں رہائش پذیر ہے اور اس کی طرف سے دی جانے والی قربانی کسی گاؤں میں ذبح کی جانے والی ہے تو یہ قربانی صبح صادق کے بعد ذبح کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اگر قربانی دینے والا گاؤں میں ہے اور اس کی طرف سے دی جانے والی قربانی شہر میں ہے تو یہ قربانی نماز عید کے بعد ذبح کی جائے گی۔ اس کے خلاف جائز نہ ہو گی۔ (البنایہ شرح الہدایہ ج ۹ ص ۱۲۸-۱۳۰ کتاب الاضحیہ)

٢٧٣- بَابُ مَا يُجْزِئُ مِنَ الضَّحَايَا عَنْ أَكْثَرَ مِنْ وَّاحِدٍ

ایک سے زائد افراد کی قربانی میں شرکت کا بیان

٦٢٤ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عُمَارَةُ بْنُ صَيَّادٍ أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَسَارٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا أَيُّوبَ صَاحِبَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ أَخْبَرَهُ قَالَ كُنَّا نُضَحِّي بِالشَّاةِ الْوَاحِدَةِ يَذْبَحُهَا الرَّجُلُ عَنْهُ وَعَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ ثُمَّ تَبَاهَى النَّاسُ بَعْدَ ذٰلِكَ فَصَارَتْ مُبَاهَاةً.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عمارہ بن صیاد نے بتایا کہ انہیں عطاء بن یسار نے بتایا۔ انہیں حضور ﷺ کے صحابی حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ ہم ایک بکری قربان کرتے تھے۔ ذبح کرنے والا اسے اپنی طرف اور اپنے اہل بیت کی طرف سے ذبح کرتا تھا پھر لوگوں نے اس کے بعد فخر کرنا شروع کر دیا اور قربانی دینا فخر کی بات بن کر رہ گئی۔

قَالَ مُحَمَّدٌ كَانَ الرَّجُلُ يَكُوْنُ مُحْتَاجًا فَيَذْبَحُ الشَّاةَ الْوَاحِدَةَ يُضَحِّي بِهَا عَنْ نَفْسِهِ فَيَأْكُلُ وَيُطْعِمُ أَهْلَهُ فَأَمَّا شَاةٌ وَّاحِدَةٌ تُذْبَحُ عَنِ اثْنَيْنِ أَوْ ثَلٰثَةٍ أُضْحِيَةً فَهٰذِهِ لَا تُجْزِئُ وَلَا يَجُوْزُ شَاةٌ إِلَّا عَنِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ایسا شخص محتاج ہو گا جو ایک بکری کو اپنی طرف سے قربان کرتا ہو گا پھر اس کا گوشت خود بھی کھاتا ہو گا اور اپنے اہل و عیال کو بھی کھلاتا ہو گا لیکن اگر کوئی شخص ایک بکری دو یا تین آدمیوں کی طرف سے قربانی کے طور پر ذبح کرتا ہے (اس طرح کہ ان سب کی قربانی ہو جائے) تو یہ جائز نہیں۔ ایک بکری کی صرف ایک آدمی کی طرف سے ہی قربانی دی جا سکتی ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

٦٢٥ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ الْمَكِّيُّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ نَحَرْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ بِالْحُدَيْبِيَةِ الْبَدَنَةَ عَنْ سَبْعَةٍ وَالْبَقَرَةَ عَنْ سَبْعَةٍ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابو الزبیر مکی نے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے بتایا: فرماتے ہیں کہ ہم نے مقام حدیبیہ میں حضور ﷺ کے ہمراہ ایک اونٹ اور ایک گائے سات سات آدمیوں کی طرف سے قربانی دی۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَأْخُذُ الْبَدَنَةُ وَالْبَقَرَةُ تُجْزِئُ عَنْ سَبْعَةٍ فِي الْأُضْـ [illegible]

امام محمد کہتے ہیں کہ اونٹ اور گائے سات آدمیوں کی طرف سے [illegible] جائز ہے۔ خواہ وہ سات ایک گھر کے افراد

مُجْتَمِعِيْنَ مِنْ اَهْلِ بَيْتٍ وَّاحِدٍ اَوْ غَيْرِهٖ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ.

ہوں، خواہ الگ الگ ہوں اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا ہے۔

مذکورہ باب میں دو مسئلے بیان ہوئے۔ پہلا یہ کہ بکری (نر اور مادہ اور مینڈھا اور بھیڑ) صرف ایک آدمی کی طرف سے قربان ہو سکتے ہیں۔ اس میں ایک سے زائد کی شرکت جائز نہیں اور حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کے قول کا معنی بھی یہی ہے کہ کوئی غریب صحابی جب اپنی طرف سے ایک قربانی ذبح کرتا تو اس کا گوشت وہ کسی اور کو نہ دیتے بلکہ خود گھر والے ہی کھا لیتے' اپنی طرف سے اور اہل خانہ کی طرف سے قربانی دینے کا یہ مطلب ہے۔ یہ نہیں کہ ایک بکری بہت سے آدمیوں کی طرف سے قربانی کرنا جائز ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ اونٹ اور گائے (نر اور مادہ اور بھینس نر اور مادہ) میں سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں' اس سے زائد نہیں۔ ہاں اگر کم ہوں تو کوئی حرج نہیں۔ اس میں کچھ حضرات کہتے ہیں کہ گائے میں تو سات تک ہی شریک ہو سکتے ہیں لیکن اونٹ میں دس تک کی اجازت ہے۔ امام طحاوی نے اسے یوں ذکر فرمایا:

اعتراض

عن مسور بن مخرمة و مروان بن الحكم قالا خرج رسول الله ﷺ عام الحديبية يريد زيارة البيت وساق معه الهدى و كان الهدى سبعين بدنة فكان الناس سبع ماة رجل و كانت كل بدنة عن عشرة. (طحاوی شریف ج ۴ ص ۱۷۴ باب البدنہ مطبوعہ بیروت)

مروان بن حکم سے مسور بن مخرمہ روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ حدیبیہ کے سال خانہ کعبہ کی زیارت کیلئے تشریف لے گئے اور آپ نے اپنے ساتھ ستر (۷۰) اونٹ بطور ہدی لئے۔ آپ کے ساتھ سات سو آدمی تھے۔ اس طرح ایک اونٹ دس آدمیوں کی طرف سے قربان کیا گیا۔

جواب: اس روایت کا جواب ایک تو یہ ہے کہ اس کے دونوں اولین راوی یعنی مسور بن مخرمہ اور مروان بن حکم واقعہ حدیبیہ میں موجود نہ تھے اور مؤخر الذکر ویسے ہی صحابی نہیں کہ اسے ان واقعات کا علم ہو۔ اس لئے ان دونوں کی نسبت حدیبیہ میں قربانی کی روایات ان حضرات کی معتبر ہیں، جو اس میں شریک تھے۔ وہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ اونٹ میں بھی سات سے زیادہ شریک نہیں ہو سکتے۔ دوسرا جواب یہ کہ جس طرح گائے بیل کے لئے "بدنہ" کا لفظ استعمال ہوتا ہے اسی طرح اونٹ کو بھی بدنہ کہا جاتا ہے لہٰذا دونوں کا حکم ایک ہی ہونا ضروری ہے۔ امام طحاوی نے اسی چیز کو بیان فرمایا:

فان قد رايناهم قد اجمعوا ان البقرة لا تجزى فى الاضحية عن اكثر من سبعة وهى من البدن باتفاقهم فانظر على ذالك ان تكون الناقة مثلها ولا تجزى عن اكثر من سبعة.

(طحاوی شریف ج ۴ ص ۱۷۶ باب البدن عن کم تجزی فی الضحایا)

ہم دیکھتے ہیں کہ وہ عجیب بات کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ گائے سات آدمیوں سے زیادہ کی طرف سے قربانی نہیں ہو سکتی حالانکہ وہ بھی ان کے نزدیک بالاتفاق "بدنہ" ہے۔ اس پر غور کرو تو اونٹنی جو اس گائے کی طرح بدنہ ہی ہے وہ سات سے زیادہ آدمیوں کی طرف سے قربانی نہیں ہوگی۔

سات آدمیوں سے زیادہ کی شرکت ممنوع پر احادیث

عن ابى الزبير ان جابر بن عبد الله حدثهم انهم نحروا يوم الحديبية البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة.

جناب ابوزبیر بیان کرتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے ان سمیت بہت سے لوگوں کو بتایا کہ انہوں نے حدیبیہ کے دن اونٹ اور گائے سات آدمیوں کی طرف سے قربان کئے۔

عن جابر بن عبد الله قال نحرنا مع رسول

حضرت جابر بن عبد اللہ فرماتے ہیں کہ ہم نے حضور

الله ﷺ البدنة عن سبعة نفر فقيل لجابر رضی الله عنه والبقرة قال هی مثلها.

ﷺ کی معیت میں ایک اونٹ کی سات آدمیوں کی طرف سے قربانی دی۔ حضرت جابر سے پوچھا گیا کہ گائے؟ تو فرمایا: وہ بھی سات کی طرف سے۔

عن جابر رضی الله عنه قال نحر رسول الله ﷺ یوم الحدیبیة سبعین بدنة فامرنا ان یشترک منا سبعة فی البدنة.

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرمایا: کہ حضور ﷺ نے حدیبیہ کے دن ستر اونٹ قربان کئے' ہمیں حکم دیا کہ ایک اونٹ میں سات آدمی شریک ہو جائیں۔

عن انس رضی الله عنه عن النبی ﷺ انه قال الجزور عن سبعة فهذا جابر بن عبد الله یخبر عن رسول الله ﷺ بما ذکرنا وهو کان معه حینئذ وقد روی عن علی وعبد الله رضی الله عنهما من قولهما مایوافق هذا فی البدنة انها عن سبعة.

حضرت انس رضی اللہ عنہ جناب رسول کریم ﷺ سے بیان کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے قربان ہوگا۔ یہ وہی جابر ہیں جو حضور ﷺ سے مذکورہ باتیں بتاتے ہیں اور یہ خود واقعہ حدیبیہ میں آپ کے ساتھ موجود تھے۔ حضرت علی اور عبداللہ رضی اللہ عنہما کا بھی قول ہے جو اسی کے موافق ہے۔ یعنی ایک اونٹ (بدنہ) سات آدمیوں کی طرف سے قربانی ہو سکتا ہے۔

عن عامر عن علی وعبد الله رضی الله عنهما قالا البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة.

حضرت علی المرتضیٰ اور عبداللہ رضی اللہ عنہما سے جناب عامر بیان کرتے ہیں۔ دونوں نے فرمایا: کہ اونٹ اور گائے میں سات سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔

عن انس رضی الله عنه یحکیه عن اصحاب رسول الله ﷺ ورضی عنهم حدثنا ابن ابی داود قال حدثنا سلیمان بن حرب قال حدثنا ابو هلال قال حدثنا قتادة عن انس رضی الله عنهم قال کان اصحاب رسول الله ﷺ یشترکون سبعا فی البدنة من الابل وسبعة فی البدنة من البقرة فهذا مذهب اصحاب رسول الله ﷺ فی البدنة یوافق ماروی عن جابر رضی الله عنه لا ماروی عن المسور والمروان فهو اولی منه.

حضرت انس رضی اللہ عنہ حضور ﷺ کے صحابہ کرام سے اسی کی حکایت کرتے ہیں۔ ہمیں ابن ابی داؤد نے سلیمان بن حرب سے اور وہ ابو ہلال سے بیان کرتے ہیں کہ ہمیں جناب قتادہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بیان کیا فرمایا: کہ حضور ﷺ کے ساتھی ایک اونٹ میں اور ایک گائے میں سات سات شریک تھے۔ حضور ﷺ کے صحابہ کرام کا "بدنہ" کے بارے میں یہ مذہب ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت کے موافق ہے نہ کہ اس روایت کے موافق جو جناب مسور اور مروان سے مروی ہے۔ لہٰذا حضرت جابر والی روایت ان کی روایت سے اولیٰ ہے۔

طحاوی شریف کی مذکورہ احادیث سے صاف ظاہر کہ بدنہ (خواہ اونٹ ہو یا گائے) میں سات اشخاص تک کی شرکت جائز ہے اور واقعہ حدیبیہ کے شاہد حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما یہ بیان کر رہے ہیں۔ ان کے مقابلہ میں اونٹ میں دس افراد کی شرکت اور وہ بھی واقعہ حدیبیہ میں بیان کرنے والے جناب مسور اور مروان ہیں لیکن ان دونوں حضرات کے مقابلہ میں تمام صحابہ کرام کا بھی یہی مذہب ہے کہ سات تک شرکت ہو سکتی ہے۔ اس لئے ان دونوں حضرات کی روایت کی تاویل کرنا پڑے گی۔ وہ تاویل یہ ہے کہ قربانی دینے میں تو ایک اونٹ اور ایک گائے میں سات افراد ہی شریک کئے گئے تھے لیکن ان ستر (۷۰) اونٹوں کا گوشت کھانے والے مجموعی

طور پر چونکہ سات سو آدمی تھے۔ لہٰذا سات سو آدمیوں کو ستر (۷۰) اونٹ کا گوشت جب تقسیم کر کے دیا گیا تو ایک اونٹ کے گوشت میں دس آدمی شریک ہوئے۔ صاحب البنایہ نے اعتراض نقل کر کے اس کا جواب جو دیا اس کے یہ الفاظ ہیں: "ان اشتراکھم فی العشرۃ محمول علی انہ فی القسمۃ لافی التضحیۃ". ان میں سے دس افراد کا ایک اونٹ میں شریک ہونا گوشت کی تقسیم کے اعتبار سے تھا نہ کہ دس کی طرف سے ایک اونٹ کی قربانی دی گئی۔

علاوہ ازیں حضور ﷺ نے ایک اونٹ کو ایک موقع پر سات بکریوں کے برابر قرار دیا۔ جب ایک بکری ایک کی طرف سے ہی قربانی ہو سکتی تو جسے سات بکریوں کے برابر قرار دیا گیا، وہ لازماً سات آدمیوں کی طرف سے ہی قربان ہو سکے گا۔ اس کے لئے حوالہ ملاحظہ فرمایئے:

عن ابن عباس ان النبی ﷺ اتاہ رجل فقال ان علی بدنۃ وانا موسر بھا ولا اجدھا فاشتریھا فامرہ النبی ﷺ ان یبتاع سبع شاۃ فیذبحھن.

(ابن ماجہ ص ۲۳۳ باب کم یجزیٔ من الغنم عن البدنۃ مطبوعہ سرگودھا پاکستان)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما بیان فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے ہاں ایک آدمی حاضر ہوا اور عرض کرنے لگا کہ مجھ پر ایک اونٹ ذبح کرنا لازم ہے اور میں اونٹ کے خریدنے کی ہمت بھی پاتا ہوں لیکن مجھے مل نہیں رہا۔ (اب میں کیا کروں؟) اس کو رسول کریم ﷺ نے حکم دیا کہ سات بکریاں خرید کر ذبح کر دو۔

اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ ایک اونٹ سات بکریوں کے برابر ہے لہٰذا اونٹ میں سات تک آدمی ہی شریک ہو سکتے ہیں کیونکہ ایک بکری صرف ایک آدمی کی طرف سے قربان کرنا جائز ہے۔

اعتراض

اونٹ اور گائے میں سات آدمیوں کی شرکت اور بکری میں صرف ایک کیوں؟

قربانی کیا ہے؟ قربانی دراصل مخصوص عمر کے مخصوص جانوروں کا مخصوص دنوں میں ذبح کر کے خون بہانا ہے اور یہ سب جانتے ہیں کہ ہر جانور میں خون ایک کا ہی خون ہوتا ہے تو جب چند اشخاص قربانی دینا چاہیں تو انہیں اسی تعداد میں خون بہانا پڑے گا جس تعداد میں وہ ہیں۔ اس قیاس کے پیش نظر بکری اور اونٹ میں ایک ایک جانور کا خون ہونے کی وجہ سے ایک ایک دفعہ ہی خون بہایا جائے گا۔ اس لئے جب بکری صرف ایک آدمی کی طرف سے قربان ہو سکتی ہے تو اونٹ اور گائے بھی صرف ایک آدمی ہی کی طرف سے جائز ہونی چاہیے۔ سات کی شرکت خلاف قیاس و عقل ہے۔ ایسا کیوں؟

جواب: ٹھیک ہے کہ قربانی "خون بہانے" کا نام ہے اور از روئے عقل و قیاس اونٹ اور گائے بھی صرف ایک آدمی کی طرف سے قربان ہونے چاہیں لیکن ان میں نص صریح نے سات تک کی شرکت روا رکھی ہے۔ لہٰذا نص صریح کے مقابل ہم نے قیاس کو ترک کر دیا۔ علاوہ ازیں بکری کے بارے میں چونکہ ایک سے زائد کی شرکت پر کوئی روایت نہیں اس لئے وہ قیاس کے مطابق ہی رہی۔

اعتراض

اس پر کوئی یہ اعتراض کرے کہ احادیث کی کتابوں میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت موجود ہے کہ آپ نے ایک بکری قربانی کرنے کی تیاری فرمائی تو ان کی صاحبزادی آ گئی اور اس نے کہا کہ ابا جان! میری طرف سے بھی؟ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ہاں تیری طرف سے بھی۔ جس کا مقصد یہ ہوا کہ بکری ایک اور وہ دو اشخاص کی طرف سے قربان کی جا رہی ہے لہٰذا بکری میں

شرکت ہوگئی۔ اسی طرح حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ حضور ﷺ نے دوسینگوں والے چیت کبرے بکرے ذبح فرمائے اور دعا کی۔ تقبل منا و ال محمد ۔ میری طرف سے اور میری آل کی طرف سے اسے قبول فرمالے۔ ایک اور روایت میں "میری طرف سے اور میری امت کی طرف سے اسے قبول فرمالے" کے الفاظ بھی موجود ہیں۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ ایک بکری میں لاتعداد افراد شریک ہوسکتے ہیں؟

جواب: ان تمام احادیث و روایت میں شرکت سے مراد ثواب میں شرکت ہے' قربانی میں نہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو کوئی نہ کوئی مجتہد اس کا ضرور قول کرتا لیکن سب کا اتفاق ہے کہ بکری صرف ایک کی طرف سے ہی قربان ہوسکتی ہے۔ صاحب البنایہ نے ج ۹ ص ۱۱۹ پر لکھا ہے: "قلت هذا لايدل على وقوعه من اثنتين بل هذا هبة ثوابه" میں کہتا ہوں کہ یہ روایت اس پر دلالت نہیں کرتی کہ یہ قربانی دو آدمیوں کی طرف سے مشترکہ طور پر دی جارہی ہے، بلکہ قربانی ایک کی طرف سے ہے اور دوسرے کو ثواب ہبہ کیا جارہا ہے۔ اسی طرح حضور ﷺ نے قربانی کا ثواب اپنی آل پاک اور امت کو بھی ہبہ فرمایا۔ یہ نہیں کہ تمام آل نبوی اور امت کی طرف سے قربانی میں شرکت بتائی جارہی ہے۔ فاعتبروا يا اولى الابصار

ایک اختلافی مسئلہ

قربانی میں عبادت کی نیت احناف کے نزدیک شرط ہے۔ یعنی گوشت کھانے کی نیت سے قربانی نہ کی جائے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نیت عبادت شرط نہیں ہے۔ احناف اپنے مسلک کے پیش نظر فتویٰ دیتے ہیں کہ اگر اونٹ یا گائے میں کسی شریک کی قربانی کی نیت محض گوشت کھانا ہو تو کسی کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ ایک اور مسئلہ جو دراصل اسی کی شاخ ہے وہ یہ کہ اگر اونٹ یا گائے میں چار حصہ دار قربانی کرنا چاہتے ہیں اور بقیہ تین عقیقہ کی نیت سے شریک ہورہے ہیں، تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ بشرطیکہ محض گوشت کھانے کی نیت نہ ہو۔ اسی طرح اگر ایک آدمی ہی گائے کی قربانی کرنا چاہتا ہے اور وہ ایک حصہ قربانی کا اور دوسرے چھ حصے عقیقے کے کر لیتا ہے تو یہ بھی درست ہے۔ بہرحال احناف کے نزدیک اونٹ یا گائے کے عقیقہ یا قربانی کے حصہ میں شرکت صرف گوشت کھانے کے لئے کی گئی تو قربانی جائز نہ ہوگی لیکن امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک چونکہ نیت عبادت شرط نہیں اس لئے ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں بھی قربانی ہوجائے گی۔

گائے یا اونٹ میں سات آدمیوں تک کی شرکت ہوسکتی ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب تک سات افراد پورے نہ ہوں، قربانی ہی جائز نہ ہوگی۔ بعض لوگوں کو دیکھا گیا کہ وہ گائے میں چار پانچ شریک ہونے کے بعد پورے سات ہونے ضروری سمجھتے ہیں اور اس وقت تک وہ اسے ذبح کرنا اور قربانی دینا جائز نہیں سمجھتے جب تک پورے سات شریک نہ مل جائیں۔ یہ خیال درست نہیں۔ بلکہ حقیقت حال یہ ہے کہ ایک آدمی اگر پوری گائے قربانی کرتا ہے، تب بھی جائز ہے۔ دو یا تین یا چار یا پانچ یعنی سات تک کی شرکت ہوسکتی ہے یہ واجب نہیں۔

آخر میں ایک مسئلہ ہدی اور قربانی کے بارے میں پیش خدمت ہے۔ ہدی سے مراد وہ قربانی جو حاجی حج کے شکریہ میں زمین حرم میں ذبح کرتا ہے اور قربانی معروف ہے۔ امام مالک رضی اللہ عنہ قربانی میں سات آدمیوں کی شرکت تسلیم کرتے ہیں لیکن ہدی میں تسلیم نہیں کرتے۔ قال مالك لا يجوز الاشتراك فى الهدى. امام مالک فرماتے ہیں کہ ہدی میں شرکت جائز نہیں لیکن احناف کے نزدیک قربانی کی طرح ہدی میں بھی سات آدمی شریک ہوجائیں تو جائز ہے۔ فاعتبروا يا اولى الابصار

۲۷۴- بَابُ الذَّبَائِح ذبیحہ کا بیان

امام محمد رحمۃ اللہ [illegible] جانور [illegible] حرام ہیں اور حلت و حرمت کی اقسام بیان

فرمائیں۔ چونکہ یہ مسئلہ بڑا اہم اور دقیق ہے اور مستقل قواعد پر مبنی ہے۔ جن کا اجمالی ذکر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کیا۔ اس لئے اس کی تفصیل ذکر کرنا ضروری ہے۔

قرآن کریم میں چند مقامات پر حلال وحرام جانوروں کا ذکر کیا گیا۔ ان میں سے کچھ آیات درج ذیل ہیں:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ. (المائدہ:۳)

تم پر حرام ہے مردار اور خون اور سور کا گوشت اور وہ جانور جس کے ذبح میں غیر خدا کا نام پکارا گیا اور جو گلا گھونٹنے سے مر جائے اور دب کر مرا ہوا یعنی بے دھار کی چیز سے مارا ہوا اور جو گر کر مرا ہو اور جس کو کسی جانور نے سینگ مار کر مارا ہو اور جس کو درندے نے کچھ کھا لیا ہو۔ مگر وہ نہیں تم ذبح کرلو اور جو کسی تھان پر ذبح کیا گیا ہو اور تیروں سے تقدیر کا معلوم کرنا یہ گناہ کا کام ہے۔

آیت کریمہ کے چند مشکل الفاظ کی وضاحت

المنخنقة: ایسا جانور جس کا گلا گھونٹ کر مار دیا جائے۔ **الموقوذة**: وہ جانور جو چوٹ آنے سے مرا ہو یا کسی بے دھار آلہ لگنے سے مر جائے جیسا کہ لاٹھی پتھر وغیرہ یا مکان کے نیچے دب کر مر جائے۔ **المتردية**: اونچی جگہ سے گر کر مرنے والا جانور۔ **النطيحة**: کسی دوسرے جانور نے سینگ مار مار کر جس کو مار دیا ہو۔ **ما اكل السبع**: کسی درندے نے دبوچا اور مر گیا یا دبوچ کر اس میں سے کچھ کاٹ کھایا اور مر گیا۔ **الا ما ذكيتم**: مگر جنہیں تم ذبح کرلو۔ اس کا تعلق مذکورہ پانچ اقسام سے ہے یعنی ان پانچ اقسام کے جانوروں میں سے اگر کسی میں روح موجود ہو، اور اسے ذبح کرلیا جائے۔ ذبح کرنے سے وہ بے جان ہوا تو اب اس کا کھانا حلال ہے۔ **ماذبح على النصب**: وہ جانور جو بتوں کے پاس لا کر بتوں کی عبادت کے طور پر ذبح کئے جائیں۔ **ان تستقسموا بالازلام**: وہ جانور جن کی تقسیم تیروں سے کی گئی ہو۔ یہ طریقہ کفار مکہ میں مروج تھا۔ انہوں نے کچھ تیر رکھے ہوئے تھے جن میں سے بعض پر حرف "لا" اور کچھ پر نصف، ثلث وغیرہ حصے لکھے ہوئے تھے۔ ان تیروں کو کفار کبھی تو کام کرنے یا نہ کرنے کیلئے استعمال کرتے تھے۔ مثلاً کسی کام کو کرنے کا ارادہ کیا اور پھر تیر نکال کر فال معلوم کی، تو وہ تیر نکل آیا، جس پر "لا" لکھا ہوتا تو اس "نہ" کی وجہ سے وہ کام نہ کرتے اور کبھی جانوروں کے گوشت اور ذبح کے بارے میں ان تیروں سے مدد لیتے۔ مثلاً تین آدمی ایک جانور کو ذبح کرتے ہیں پھر انہوں نے اپنا اپنا حصہ معلوم کرنے کے لئے تیر نکالے۔ ایک مرتبہ بھی نصف اور دوسری مرتبہ بھی نصف حصہ لکھا ہوا نکلا تو وہ آدمی آدھا آدھا کر لیتے اور تیسرے کو محروم کر دیتے۔ اللہ تعالیٰ نے اس طریقہ سے منع فرما دیا۔

فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ ○ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ.
(الانعام:۱۱۹۔۱۲۰)

کھاؤ اس میں سے جس پر اللہ کا نام لیا گیا اگر تم اللہ کی آیتوں پر ایمان رکھتے ہو اور تمہیں کیا ہوا کہ اس میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا؟ اس نے تو مفصل بیان کر دیا جو کچھ تم پر حرام ہے مگر جب تم اس کی طرف مجبور ہو۔

مذکورہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ جن حلال جانوروں کو ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہو اسے حلال سمجھ کر کھاؤ اگر تم صاحب ایمان ہو۔ یعنی ذبح کرنے والے کا مومن ہونا شرط ہے یا اہل کتاب ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ایک اور جگہ فرمایا: "وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ اور کتابیوں کا طعام تمہارے لئے حلال ہے"۔ اس جگہ طعام سے مراد ذبیحہ ہے۔ گویا اہل کتاب کا ذبیحہ ہم مسلمانوں کیلئے اور ہمارا ذبیحہ ان کے لئے حلال ہے۔ دوسری آیت "وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا" کا شان نزول یہ ہے کہ کفار نے

اعتراض کیا تھا کہ مسلمان اپنے ذبیحہ کو (جو نام خدا پر ذبح کیا گیا ہو) حلال سمجھتے ہیں اور جس کو اللہ تعالیٰ مارتا ہے اسے حرام کہتے ہیں (یعنی ذبح کے بغیر خود بخود مرنے والا جانور) اس اعتراض کے جواب میں یہ آیت اتری ۔ فرمایا: مؤمنو! تمہیں کیا ہوا کہ اس جانور کو کیوں نہیں کھاتے جسے اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہے حالانکہ حرام جانوروں کو تفصیلاً بیان کر دیا گیا۔ ان میں مردار کو بھی حرام قرار دیا گیا تو جب اللہ تعالیٰ نے مردار کو خود حرام کر دیا تو اس اعتراض کی گنجائش نہ رہی ۔ اس سے معلوم ہوا کہ ذبیحہ کے حلال و حرام ہونے کا دار و مدار ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینے یا غیر کا نام لے کر ذبح کرنے پر ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کا نام لے کر ذبح کیا اور وہ جانور ٹھنڈا ہو گیا ،تو حلال اور اگر از خود مر گیا تو وہ حرام ہوگا۔ اس لئے ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ نے بحیرہ، سائبہ اور حام وغیرہ جانوروں کا ذکر کیا اور فرمایا: کہ ان کو اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کیا جائے تو یہ حلال ہیں باوجود اس کے کہ یہ جانور ایسے تھے جو بتوں کے نام پر چھوڑے جاتے تھے جن کی تشریح کتب تفسیر میں موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: کہ کافر ان جانوروں کو حرام سمجھتے تھے اور اپنے خیال میں یہ بھی جمائے بیٹھے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے بھی انہیں حرام ہی قرار دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی تردید فرمائی اور "ولکن الذین یفترون علی الله الکذب فرمایا: کافر اللہ تعالیٰ پر جھوٹا بہتان باندھتے ہیں"۔ اس آیت سے ان کے خیال باطل کو واضح کر دیا۔

معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان جانوروں کو بھی حلال ہی قرار دیا جو بتوں کے نام پر چھوڑ دیئے جاتے تھے اور مشرک انہیں حرام سمجھتے تھے لیکن ان کی حلت اس وقت ہوگی جب ان کو اللہ کا نام لے کر ذبح کیا جائے اور مزید فرمایا کہ جو لوگ ان بتوں کے نام پر چھوڑے جانے والے جانوروں کو اللہ کے نام پر ذبح کرنے کے باوجود حرام کہتے یا سمجھتے ہیں وہ بے عقل اور مفتری ہیں۔ بہرحال قرآن کریم میں جن جانوروں کو حرام کہا گیا ہم نے قدرے تفصیل بیان کر دی۔ اس آیت کے ایک جملہ (ما اهل لغیر الله) میں چونکہ بعض لوگ اختلاف کرتے ہیں۔ اس لئے اس کی وضاحت ضروری ہے۔ ان مخصوص ذہنیت کے لوگوں کا خیال ہے کہ اس جملہ میں مذکور حرام جانور سے مراد وہ جانور ہے جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو جیسا کہ کہا جائے یہ بکرا غوث پاک کا ہے۔ اب اس کے بعد اگر چہ اس کو اللہ کا نام لے کر ذبح کریں وہ تب بھی حرام ہی ہے۔ یہ قائلین اپنے اس نظریہ کو ثابت کرنے کے لئے درج ذیل عبارات پیش کرتے ہیں:

والمراد ههنا ماذكر عليه اسم غير الله كاللات والعزى اذا كان الذابح وثنيا والنار اذا كان الذابح مجوسيا ولا خلاف في تحريم هذا وامثاله ومثله ما يقع من المعتقدين للاموات من الذبح على قبورهم فانه مما اهل به لغير الله ولا فرق بينه وبين الذبح للوثن.

(تفسیر فتح القدیر للشوکانی غیر مقلد ج ۱ ص ۱۰۷ از یر آیت وما اهل به لغیر الله)

"وما اهل به لغیر الله" سے مراد یہاں وہ جانور ہیں کہ جن پر غیر اللہ کا نام ذکر کیا گیا ہو۔ مثلاً لات، عزیٰ کا نام جب ذبح کرنے والا ان کا پجاری ہو اور آگ کا نام لیا گیا ہو جب ذبح کرنے والا مجوسی ہو۔ اس جانور کے حرام ہونے میں کوئی خلاف نہیں اور اسی کی مثل وہ جانور حرام ہے جو فوت شدہ اولیاء کرام کی قبور پر ان کے معتقدین ذبح کرتے ہیں۔ یہ بھی "ما اهل به لغیر الله" میں شامل ہے۔ اس میں اور بت کے لئے ذبح کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

شوکانی غیر مقلد کی مذکورہ عبارت کا بالکل صاف صاف مطلب یہ ہے کہ بزرگان دین کے عرس پر ان کے عقیدت مند جو جانور وہاں ذبح کرتے ہیں اور جنہیں تبرک سمجھ کر کھایا کھلایا جاتا ہے وہ بھی اسی طرح حرام ہیں جیسے بتوں کے لئے ذبح کیا گیا جانور حرام ہے۔ گویا اولیاء کرام کے مزارات پر جانور ذبح کرنے والے اور بتوں کے نام پر ذبح کرنے والوں میں کوئی فرق نہیں۔ (العیاذ باللہ)

اور حرام کیا اللہ تعالیٰ نے اس جانور کو جو بقصد تقرب غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو۔ جس جانور کی جان کو اللہ کے سوا کسی بت یا

کسی نبی یا ولی کی روح کے لئے نذر کر دیا جائے اور اس کی رضا وخوشنودی کے لئے اسے ذبح کیا جائے، تو اس جانور کا کھانا حرام ہے۔ اگر چہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ اس لئے کہ جانور کی جان صرف اللہ کی ملک ہے' آدمی کی ملک نہیں کہ دوسرے کو بخش دے۔ اس لئے جانور کی جان کو غیر اللہ کے نامزد کر دینا صریح شرک ہے اور ظاہر ہے کہ شرک کی نجاست اور گندگی تمام نجاستوں سے زیادہ سخت ہے لہٰذا جو جانور غیر اللہ کے نامزد کر دیا جائے تو اس شرک کی نجاست اور خباثت اس جانور میں اس درجہ سرایت کر جاتی ہے کہ اگر ذبح کے وقت اللہ کا نام بھی لیا جائے، تب بھی وہ جانور حلال نہیں ہوتا جیسا کہ کتا، سؤر خدا کا نام لے کر ذبح کرنے سے بھی حلال نہیں ہوتا۔ آخر مردار اسی وجہ سے تو حرام ہے کہ اس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ لہٰذا جو جانور غیر اللہ کے نامزد کر دیا جائے، وہ بدرجہ اولیٰ حرام ہو گا۔ البتہ اگر غیر اللہ کے نامزد کرنے کے بعد ذبح سے پہلے ہی اپنی اس فاسد نیت سے توبہ کر لے اور اس ارادہ فاسد سے جو کرے، تو پھر جانور کو اللہ کے نام پر ذبح کرنے سے حلال ہو جاتا ہے۔ حدیث شریف میں ہے۔ "**لعن اللہ لمن ذبح لغیر اللہ**"۔ اللہ کی لعنت اس شخص پر جس نے غیر اللہ کی تعظیم اور تقرب کی نیت سے جانور ذبح کیا۔ غیر اللہ کے معنی یہ ہیں کہ نیت غیر اللہ کی ہو۔ خواہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لے لیا جائے۔ اسی طرح "**ما اھل بہ لغیر اللہ**" کے معنی یہ ہیں جو جانور غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو جس سے مقصود غیر اللہ کی تعظیم ہو، وہ حرام ہے۔ خواہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا گیا ہو یا نہ لیا گیا ہو۔ یہ لفظ قرآن مجید میں چار جگہ آیا ہے اور سب جگہ "**ما اھل بہ لغیر اللہ**" فرمایا اور کسی جگہ یہ نہیں فرمایا: "**ماذبح باسم غیر اللہ**"۔

(معارف القرآن ج ا ص ۲۶۵ زیر آیت ما اھل بہ لغیر اللہ)

مولوی ادریس کاندھلوی کی تفسیر کے اہم نکات:

(۱) جو جانور مقصد تقرب غیر اللہ نامزد کیا گیا ہو وہ حرام ہے۔ اگر چہ بوقت ذبح خدا کا ہی نام لے کر ذبح کیا جائے۔

(۲) جس جانور کی روح کو کسی نبی یا ولی کی روح کی نذر کر دیا گیا ہو اور اس کی رضا وخوشنودی کے لئے ذبح کیا گیا ہو، وہ حرام ہے اگر چہ بوقت ذبح خدا کا نام لے کر ذبح کیا جائے کیونکہ جانور کی جان اللہ کی ملک ہوتی ہے اور اسے غیر اللہ کی ملک کر دینا صریح شرک ہے اور شرک کی نجاست سب سے بڑھ کر ہے۔ اس لئے ایسا کرنے والا صریح مشرک ہے اور وہ جانور انتہائی نجس اور خبیث ہو گیا بلکہ کتے اور خنزیر سے بڑھ کر نجس ہو گیا۔ اس جانور کی حرمت کا دارومدار ذبح کرتے وقت غیر اللہ کا نام لے کر ذبح کرنے پر نہیں (جیسا کہ اہل سنت کہتے ہیں) بلکہ اس کا دارو مدار غیر اللہ کی تعظیم کی نیت ہے۔ خواہ ذبح اللہ کا نام لے کر کیا جائے یا نہ اور قرآن کریم میں چار مقام میں سے کہیں بھی غیر اللہ کا نام لے کر ذبح کرنے کا لفظ نہیں آیا۔

نوٹ: مولوی صاحب کی مذکورہ عبارت اگر چہ عقائد شرعیہ اور فقہاء امت کے اقوال کے سراسر خلاف ہے لیکن ہم نے مکمل عبارت اس لئے نقل کر دی تاکہ جواب کے وقت کوئی دقت محسوس نہ ہو حالانکہ یہ تشریح وتفسیر ایسی ہے کہ جس میں مہمان نوازی، ولیمہ وغیرہ سب کو رگڑا دیا گیا ہے۔

چوتھی چیز جسے آیت میں حرام قرار دیا گیا ہے، وہ جانور ہے جو غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو۔ جس کی تین صورتیں متعارف ہیں اول یہ کہ کسی جانور کو غیر اللہ کے تقرب کے لئے ذبح کیا جائے اور بوقت ذبح غیر اللہ کا نام لیا جائے۔ یہ صورت باتفاق واجماع امت حرام ہے اور یہ جانور میتہ ہے' اس کے کسی جزء سے انتفاع جائز نہیں کیونکہ یہ صورت آیت **ما اھل بہ لغیر اللہ** کا مدلول صریح ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی جانور کو تقرب الی غیر اللہ کے لئے ذبح کیا جائے یعنی اس کا خون بہانا تقرب الی غیر اللہ مقصود ہو، لیکن بوقت ذبح اس پر نام اللہ ہی کا لیا جائے۔ جیسا کہ بہت سے ناواقف مسلمان بزرگوں پیروں کے نام پر ان کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے بکرے وغیرہ ذبح کرتے ہیں لیکن ذبح کے وقت اس پر نام اللہ کا ہی پکارتے ہیں۔ یہ صورت

باتفاق فقہاء حرام اور مذبوحہ مردار ہے۔ درمختار کتاب الذبائح۔ ذبح لقدوم الامیر اونحوہ کواحد من العظماء یحرم لانہ اھل بہ لغیر اللہ ولو ذکر اسم اللہ علیہ واقرہ الشامی۔ اور بعض حضرات نے اس صورت کو مااھل بہ لغیر اللہ کا مدلول صریح نہیں بنایا کیونکہ وہ بحیثیت عربیت تکلف سے خالی نہیں مگر بوجہ اشتراک علت یعنی تقرب الی غیر اللہ کی نیت کے اس کو بھی "ما اھل بہ لغیر اللہ" کے ساتھ ملحق کر کے حرام قرار دیا ہے۔ احقر کے نزدیک یہی وجہ احوط اور اسلم ہے۔

(معارف القرآن تصنیف مفتی محمد شفیع دیوبندی ج اص ۴۲۱-۴۲۲)

قارئین کرام! مفتی محمد شفیع نے "ما اھل بہ لغیر اللہ" کی تین صورتیں بنائیں۔ ان میں سے ہم نے پہلی دو صورتوں کو ذکر کیا، تیسری کو اس لئے چھوڑ دیا کہ فی زمانہ اس کی کوئی اہمیت نہیں اور نہ ہی اس میں اختلاف کا کوئی معاملہ ہے۔ پہلی صورت باتفاق حرام لکھی۔ یعنی غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا اور بوقت ذبح بھی اسی غیر کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہو۔ اس کو ہم بھی حرام ہی کہتے ہیں۔ دوسری صورت یہ کہ غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو لیکن اس میں تقرب الی غیر اللہ بھی پیش نظر ہو تو یہ صورت بھی مفتی موصوف تمام فقہاء کرام کے نزدیک حرام اور ذبیحہ مردار ہے۔ بزرگوں کے لئے دیئے جانے والے بکرے اسی صورت میں شامل ہیں۔ اس کی حرمت کو درمختار کے حوالہ سے ثابت کیا اور کہا کہ شامی نے بھی اس کی تصدیق کی۔ مختصر یہ کہ دونوں دیوبندی مولوی تقرب الی غیر اللہ یعنی غیر اللہ کی خوشنودگی کو علت حرمت قرار دیتے ہیں جس کی وجہ سے یہ جانور باوجود اللہ کے نام پر ذبح کئے جانے کے بھی حرام ہی ہیں۔

(مولوی سرفراز دیوبندی گکھڑوی) نے شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی کی تفسیر سے درج ذیل عبارت نقل کی ہے اور اس سے یہ ثابت کیا ہے کہ ہر وہ جانور جو انبیاء و اولیاء کے نامزد کرنے کے بعد اگرچہ اللہ کا نام لے کر ذبح کیا جائے وہ حرام ہے۔ خواہ پیر پیغمبر کے نام زندہ جانور مقرر کر دیں کہ یہ سب حرام ہے اور حدیث شریف میں وارد ہے کہ جو شخص جانور کو واسطے غیر اللہ کے تقرب کے ذبح کرے وہ شخص ملعون ہے۔ (تفسیر عزیزی اردو ج ۲ ص ۳۸) اور شاہ صاحب موصوف ہی یہ فرماتے ہیں کہ غیر اللہ کے واسطے جب شہرت کر دی کہ یہ جانور فلاں کے واسطے ہے، تو وقت ذبح کے خدا کا نام مفید نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ وہ جانور غیر اللہ کے متعلق ہو گیا اور اس میں وہ پلیدی پیدا ہو گئی اور خبث اس کا مردار کے خبث سے زیادہ ہے۔ اس واسطے کہ مردار بغیر ذکر خدا کے مارا گیا اور یہ جانور غیر کے نام پر مارا گیا اور یہ عین شرک ہے اور جبکہ یہ خبث مؤثر ہوا تو ذکر نام خدا کا اس کو حلال نہیں کر سکتا۔ جیسا کہ کتا' سؤر کہ اگر نام خدا لے کر ذبح کئے تو حلال نہ ہوں گے۔ حقیقت اس مسئلہ کی یہ ہے کہ جان واسطے غیر جان پیدا کرنے والوں کے نام نیاز کر دینا درست نہیں ہے اور کھانے پینے کی اور چیزیں اور مال بھی تقرب لغیر اللہ کے واسطے دینا حرام اور شرک ہے۔

(تفسیر عزیزی ج ۲ ص ۳۸، تنقید متین مصنفہ سرفراز دیوبندی ص ۱۳۱-۱۳۲)

نوٹ: سرفراز دیوبندی نے شاہ عبدالعزیز صاحب کی عبارت کو زعم باطل کے لئے پیش کیا۔ اس عبارت کا مطلب و مقصد کیا ہے؟ خود شاہ صاحب کے فتاویٰ سے وہ صحیح سمجھ آتا ہے۔ اے کاش! کہ یہ شخص فتاویٰ عزیزیہ کی عبارت کو بھی ساتھ لکھ کر طبع آزمائی کرتا۔

جس طرح اللہ تعالیٰ کی نذر میں دو صورتیں بیان ہو چکی ہیں۔ بعینہ وہی دو صورتیں خدا کے بغیر کسی پیر، فقیر اور پیغمبر کے لئے مانی جائیں تو وہ نذر و نیاز غیر اللہ کہلائے گی۔ اس میں اس پیر فقیر وغیرہ کو عالم الغیب اور متصرف فی الامور مافوق الاسباب ماننا پڑتا ہے۔ اس قسم کی نذر و نیاز دینا شرک ہے' اس کا کھانا خنزیر کی طرح حرام ہے خواہ ذبح کرتے وقت اس پر اللہ کا نام لیا جائے یا نہ۔ پس آج کل اولیاء اللہ کی قبور پر عرس کئے جاتے ہیں' ان عرسوں کے لئے لوگ پہلے سے ہی غلہ، دانے اور جانور پیر کے نام پر رکھ دیتے ہیں۔ پھر عرس کے روز قبر پر پہنچ جاتے ہیں۔ یہ سب غیر اللہ کی نذر ہے اس کا کھانا حرام ہے۔ (جواہر القرآن مصنفہ مولوی غلام اللہ خان ص ۱۰۰)

مولوی غلام اللہ خان دیوبندی نے ان جانوروں کے علاوہ ایسے غلہ جات کو بھی خنزیر کی طرح حرام اور نجس عین کہا جو حضرات

اولیاء کرام کے عرسوں پر بطور نذرانہ پیش کئے جاتے ہیں کیونکہ غیر اللہ کی نذر ہے۔ یہی نظریہ دیابنہ اور غیر مقلدوں کا گیارھویں شریف کے نیاز کے بارے میں ہے اور "مـا اهـل لغير الله" کے تحت ان اشیاء کو ذکر کر کے ان کی حرمت کے فتوے جڑے ہیں۔ حالانکہ یہ اشیاء اس بزرگ کے لنگر خانہ کے اخراجات پورا کرنے اور صاحب عرس کے ایصال ثواب کی خاطر لائی جاتی ہیں۔ چونکہ مذکورہ تمام عبارات کا بنیادی مفہوم تقریباً ملتا جلتا ہے۔ اس لئے ان کے الگ الگ جوابات کی ضرورت نہیں۔ ہم نے اسی لئے ان کو پہلے اکٹھا ذکر کر دیا۔ ان کی قدر مشترک اور بنیادی مراد یہ ہے کہ:

"کوئی جانور غیر اللہ کے نامزد کیا جائے خواہ وہ ولی ہو یا پیغمبر پھر اس کو اگر چہ اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے تب بھی حلال نہیں ہوگا کیونکہ اس میں تقرب لغیر اللہ ہوتا ہے اور بزرگوں کی خوشنودی ہوتی ہے"۔

جواب: آیت "مـا اهـل به لغير الله" میں صرف چند قسم کے جانوروں کی حرمت مذکور ہوئی ہے۔ جس پر گفتگو ہم چند سطور کے بعد کریں گے لیکن کچھ اور بھی جانور ہیں جن کی حرمت کی مختلف صورتیں ہیں۔ (۱) کافر اور مرتد کا ذبیحہ (۲) جان بوجھ کر بسم اللہ کو ترک کرنے والے کا ذبیحہ (احناف کے نزدیک) (۳) مرتد کا ذبیحہ اگرچہ وہ بسم اللہ پڑھ کر ذبح کرے (٤) غیر اللہ کے نام پر تقرب بطور عبادت کے لئے ذبح کیا گیا جانور (٥) تقرب بطور عبادت کے طریقہ پر کسی جانور کو غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو۔ خواہ پھر اسے ذبح کے وقت اللہ کا نام لے کر ہی ذبح کیا جائے اور ذبح کرنے والا وہی شخص ہو جس نے اس کو غیر اللہ کے لئے بطور تقرب عبادت نامزد کیا تھا۔ یہ ذبیحہ چونکہ مرتد کا ذبیحہ ہو جائے گا، اس لئے یہ حرام ہی ہوگا۔ ہاں اگر اس شخص کے سوا کسی جانور کو جو غیر اللہ کے نامزد تقرب بطریقہ عبادت کیا گیا ہو کوئی اور مسلمان بطریقہ شرعی ذبح کر دے، تو اس کے حلال ہونے میں کوئی شک نہیں۔ دراصل یہی صورت متنازعہ فیہ ہے جس کو دیابنہ اور غیر مقلد حرام کہتے ہیں۔ صاحب تقید المتین اور مفتی شفیع نے اس کی حرمت بیان کرتے ہوئے شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی اور صاحب درمختار کی عبارات کا سہارا لیا لیکن ان لوگوں کی آنکھوں پر حقائق دیکھنے سے پردہ پڑا رہا۔ کیونکہ ان کے نزدیک اس حرمت کی وجہ (علت) تقرب لغیر اللہ ہے اور تقرب لغیر اللہ کو علی الاطلاق علت حرمت قرار دینا بے اصل اور غلط ہے۔ تقرب لغیر اللہ کی دو اقسام ہر ذی علم جانتا ہے۔ ایک علیٰ وجہ العبادت اور دوسری اس کے علاوہ جس میں غیر کی عبادت مقصود و مراد نہ ہو۔ آیئے ہم پہلے آپ کو تقرب کی مذکورہ دونوں اقسام بحوالہ کتب دکھائیں تاکہ بحث سمجھنے میں آسانی ہو سکے۔

مطلق تقرّب کا مفہوم و معنی از قرآن و حدیث و کتب لغت

القرب نقيض البعد قرب الشيء بالضم يقرب قربا وقربانا وقربانا.

(لسان العرب ج ا ص ۶۶۲ حرف قاف)

"قرب" بُعد کی نقیض ہے یعنی نزدیک ہونا۔ قرب الشی کا معنی کسی چیز کا نزدیک ہونا۔ قرب، قُربان اور قِربان اس کے مصادر ہیں۔

اقارب الرجل واقربوه عشيرته الاولون. والتقرب الى الشيء.

آدمی کے قریبی اور قرب والے وہ لوگ کہلاتے ہیں جو اس کے رشتہ میں نزدیک ہوں۔ نیز لکھا:

تقرّب کا معنی کسی چیز کے نزدیک اور قریب ہونا۔

"لسان العرب" میں اسی لفظ کی تحقیق کے ضمن میں احادیث اور قرآن سے استنباط کیا گیا۔ ملاحظہ ہو: از احادیث۔

وفي الحديث من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا المراد بقرب العبد من الله تعالى القرب بالذكر والعمل الصالح لا قرب الذات والمكان

حدیث قدسی میں آتا ہے جو شخص میری طرف ایک بالشت قریب ہوا میں اس کے ایک ہاتھ قریب ہوں گا۔ اس قریب ہونے سے مراد ذکر اور نیک اعمال سے قریب ہونا ہے نہ کہ ذات اور مکان

لان ذالک من صفات الاجسام والله یتعالی عن ذالک ویتقدس. (لسان العرب ج ۱ص ۶۶۳)

کے اعتبار سے قرب کیونکہ قرب ذاتی اور مکانی کا تعلق اجسام سے ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ جسم اور اس کی صفات سے بلند و پاک ہے۔

جاء فی الخبر اتقوا قراب المومن اوقرابته فانه ینظر بنور الله یعنی فراسته.

(لسان العرب ج ۱ص ۶۶۸)

حدیث پاک میں ہے کہ مؤمن کی قراب یا قرابت سے چوکنے رہو کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے نور سے دیکھتا ہے یعنی اس کی فراست سے بچو۔

وفی حدیث لاقربن بکم صلوة رسول الله ﷺ ای لا عطینکم بما یشبهها ویقرب منها وفی حدیث الاخر شبها بصلوة رسول الله ﷺ.

(لسان العرب ج ۱ص ۶۶۹)

حضرت ابو ہریرہ بیان کرتے ہیں کہ میں تمہاری نسبت حضور ﷺ کی نماز کے بہت زیادہ قریب ہوں۔ یعنی میں تمہیں ایسی نماز پڑھ کے دکھا سکتا ہوں، جو حضور ﷺ کی نماز سے بہت زیادہ ملتی جلتی ہو اور اس کے قریب قریب ہو۔ دوسری حدیث میں یوں فرمایا: کہ میری نماز کی حضور ﷺ کی نماز سے بہت مشابہت ہے۔

وفی التنزیل وانذر عشیرتک الاقربین. وجاء فی التفسیر انه لما نزلت هذه الایة صعد الصفا ونادی الاقرب فالاقرب فخذا فخذا یابنی عبد المطلب یا بنی هاشم یا بنی عبد مناف یا عباس یا صفیة انی لا املک لکم من الله شیئا سلونی من مالی ما شئتم.

قرآن کریم میں ارشاد ہوا: اے محبوب ﷺ! آپ اپنے قریب والوں کو ڈرائیں۔ اس کی تفسیر میں مذکور ہے کہ جب یہ آیت کریمہ نازل ہوئی تو آپ صفا پر چڑھے اور آواز دی اے میرے قرابت دارو! اے بنی عبد المطلب! اے بنی ہاشم! اے بنی عبد مناف! اے عباس! اور اے صفیہ! ۔ میں اللہ تعالیٰ سے تمہاری کسی چیز کا مالک نہیں ہوں۔ میرے مال میں سے جو چاہو مانگو۔

قل لا اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی. ای ان الا ان دونی فی قرابتی.

کہہ دیجئے کہ میں تم سے اس قرآن کی تبلیغ پر کوئی اجرت نہیں طلب کرتا صرف اپنی قرابت سے محبت ومودت چاہتا ہوں۔

وبالوالدین احسانا وذی القربی.

ماں باپ اور قرابت داروں سے احسان کرو۔

(لسان العرب ج ۱ص ۶۶۵۔۶۶۶)

قارئین کرام! ہم نے لغت عرب، محاورہ عرب، قرآن کریم اور احادیث نبویہ سے بحوالہ ''لسان العرب'' آپ کو یہ دکھا دیا کہ تقرب کا معنی ''قریب'' آیا ہے۔ اگر تقرب کا معنی صرف اور صرف عبادت اور شرک ہی ہوتا تو آیت کریمہ ''**بالوالدین احسانا وذی القربی**'' کا معنی یہ ہوتا کہ والدین اور اللہ کے شرکاء سے احسان کرو اور اسی طرح ''**قل لا اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی**'' کا معنی یہ ہوتا کہ میں تم سے قرآن کریم کی تبلیغ پر صرف یہ چاہتا ہوں کہ اللہ کے شرکاء سے محبت کرو؛ یہ بالکل باطل ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ہر تقرب، عبادت اور شرک نہیں بلکہ وہ شرک ہے جو بطور عبادت ہو۔ اس کی وضاحت شاہ عبد العزیز صاحب محدث دہلوی کے فتاویٰ اور درمختار، شامی وغیرہ میں بہت سے مقامات پر موجود ہے۔ مخالفین نے شاہ عبد العزیز کی تفسیر سے جو آیت ''**ما اهل به لغیر الله**'' کے تحت ان کا حوالہ پیش کیا۔ اس میں شاہ صاحب نے اس مسئلہ کی حقیقت یہ بیان کی'' کہ جان واسطے غیر جان پیدا کرنے والوں کے نام نذر کرنا درست نہیں ہے''۔ اس جملہ سے معلوم ہو رہا ہے کہ آپ کی مراد غیر اللہ کی عبادت کے طور پر جانور کی جان نکالنا ہے نہ یہ کہ اس جانور کا گوشت اس صاحب قبر کے متوسلین وخلفاء کو بھیجنا ہو۔ جب تک کسی کو معبود سمجھ کر نذر نہ مانی جائے وہ

شرک نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ تقرب علیٰ وجہ العبادت شرک ہے۔ مطلق تقرب شرک نہیں ہے لہٰذا جب کوئی شخص قربانی حضور ﷺ کی طرف سے کر دیتا ہے تو اس کی مراد یہی ہوتی ہے کہ مجھے اس طریقہ سے حضور ﷺ کا قرب اور آپ کی خوشنودی حاصل ہو جائے، جو کہ عین عبادت ہے اور اسے شرک کہنا نری جہالت ہے۔ اگر یہی شرک ہے تو پھر رسول کریم ﷺ نے جو اپنی امت اور آل بیت کی طرف سے قربانی دی، اس پر آپ کو کیا کہا جائے گا؟ کسی کا کسی چیز کو نامزد کر دینا وہ بھی اس کی خوشنودی کے لئے اسے قرآن وحدیث نے درست قرار دیا ہے۔ خود شاہ عبدالعزیز صاحب اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں:

لیکن حقیقت ایں نذر آنست کہ اہدی ثواب طعام و انفاق و بدل مال بروح میت کہ امریست مسنون واز روئے احادیث صحیحہ ثابت است مثل ماوردفی الصحیحین من حال ام سعد وغیرہ ایں نذر مستلزم می شود پس حال ایں نذر آنست کہ **اہدی ثواب ہذا القدر الی روح فلان**۔ وذکر ولی برائے تعین عمل منذر راست نہ برائے مصروف و مصرف ایں نذر نزد ایشاں متوسلاں آں ولی می باشند از اقارب و خدم و ہم طریقاں و امثال ذلک۔ وہمیں است مقصود نذر کند گان بلاشبہ **وحکمہ انہ صحیح یجب الوفاء بہ لانہ قربۃ معتبرۃ فی الشرع**۔

(فتاویٰ عزیزی ج ا ص ۱۲۱ سوال گائے احمد کبیر مطبوعہ دیوبند، ص ۱۲۲ مطبوعہ کوئٹہ پاکستان)

اس نذر کی حقیقت یہ ہے کہ کھانے کا ثواب، مال و دیگر اشیاء کے خرچ کرنے کا ثواب میت کی روح کو بطور ہدیہ دینا ہے اور یہ مسنون کام ہے اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے جیسا کہ بخاری و مسلم میں حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی والدہ کا واقعہ وارد ہے۔ لہٰذا یہ نذر لازم ہو جاتی ہے اس لئے اس نذر کی حالت یہ ہے کہ اتنا ثواب فلاں کی روح کو بطور ہدیہ ہے اور ولی مخصوص کا ذکر اس عمل کی تعیین کے لئے ہوتا ہے جس کی نذر مانی گئی اس لئے نہیں ہوتا کہ وہ ولی اس کا مصرف ہے۔ نذر دینے والوں کے نزدیک اس کا مصرف وہ لوگ ہوتے ہیں جن کا اس ولی کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ خواہ وہ اس ولی کے قریبی رشتہ دار ہوں یا خادم دربار ہوں یا ان کی طرح اور لوگ ہوں اور نذر ماننے والوں کا بلاشبہ یہی مقصود ہوتا ہے اور اس قسم کی نذر کو پورا کرنا واجب ہوتا ہے کیونکہ یہ شریعت میں ایک معتبر ذریعہ قربت ہے۔

طعام کہ ثواب آں نیاز حضرت امامین نمایند و برآں فاتحہ و قل و درود خواندن تبرک می شود۔ و خوردن بسیار خوب است۔ (فتاویٰ عزیزیہ ج ا ص ۷۸ مطبوعہ دیوبند)

"وہ کھانا کہ جس کا ثواب حضرات امام حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کی نیاز کیا جاتا ہے اور اس پر فاتحہ، قل اور درود شریف پڑھنا اسے متبرک کر دیتا ہے۔ اس قسم کے کھانے کو کھالینا بہت بہتر ہے"۔

شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی کے دو فتوے ہم نے ذکر کئے۔ ان میں حدیث پاک سے مثال دے کر سمجھایا گیا کہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی والدہ کے ثواب کی خاطر جو انہوں نے کنواں کھود کر وقف کر دیا تھا، یہ طریقہ خود حضور ﷺ کا فرمودہ اور پسندیدہ تھا لہٰذا میت کے ایصال ثواب کے لئے کسی چیز کی نامزدگی از روئے حدیث ثابت ہے اور اگر کسی نے ایصال ثواب کے لئے کوئی نذر مانی تو وہ نذر پوری کرنا واجب ہے۔ اس لئے کسی جانور کو کسی ولی کے نام کر دیا گیا ہو یا میت کے ثواب کے لئے کنواں کھدوا دیا ہو یا دودھ وغیرہ کوئی اور چیز کسی بزرگ کے نام کر دی ہو، تو ان تمام سے مراد مقصود یہ ہوتا ہے کہ ان کا ثواب میت کو ملے۔ یہ امر احادیث صحیحہ سے ثابت ہونے کی وجہ سے جائز ہے نہ کہ حرام۔ یہی تقرب کی قسم جائز ہے اور اگر ایصال ثواب کی بجائے ان میں سے کوئی چیز تقرب بوجہ العبادت کے لئے عمل میں لائی جائے گی تو اس سے وہ چیز حرام اور اس نذر کا ماننے والا خارج از اسلام ہو جائے

نگے۔ یہاں کوئی مخالف کہہ سکتا ہے کہ تقرب بوجہ العبادت یہ کسی معتبر فقیہ نے ذکر نہیں کیا۔ اس لئے یہ اہل سنت کی اختراع ہے۔ تو ہم اس بارے میں بھی وضاحت کئے دیتے ہیں کہ جن کتب فتاویٰ سے مخالفین نے مطلقاً تقرب لے کر ہر نذر کو اور ہر نامزدگی برائے خوشنودی کو حرام کہا ہے۔ انہی میں ان کی تصریح موجود ہے۔ ملاحظہ ہو:

قولہ ان یتقرب الی الادمی ای علی وجہ العبادۃ لانہ المکفر وھذا بعید من حال المسلم.

(ردالمحتار شامی ج ۶ ص ۳۱۰ کتاب الذبائح مطبوعہ مصر)

آدمی کے تقرب کا مطلب ومقصد یہ ہے کہ یہ تقرب علیٰ وجہ العبادۃ ہو۔ کیونکہ اسی سے آدمی کافر ہوتا ہے اور ایسا تقرب مراد لینا ایک مسلمان کے لئے بہت دور کی بات ہے۔

واتفق عامۃ اصحابنا فان قصد مع ذالک لغیر اللہ والعبادۃ لہ کان ذالک کفرا فان کان الذابح مسلما قبل ذالک صار بالذبح مرتدا وذکر الشیخ ابراھیم المروزی عند اصحابنا ان یذبح عند استقبال السلطان تقربا الیہ انہ افتی اھل بخاری بتحریمہ لانہ مما اھل بہ لغیر اللہ وقال الرافعی ھذا انما یذبحونہ فھو کذبح العقیقۃ لولادۃ المولود لمثل ھذا لا یجری فیہ التحریم واللہ اعلم.

(فتاویٰ عزیزی ج ا ص ۲۲ سوال گائے احمد کبیر فارسی مطبوعہ چوک گوالمنڈی کوئٹہ پاکستان)

ہمارے عام اصحاب کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے اس تعظیم کے ساتھ ساتھ اس غیر اللہ کی عبادت کا قصد کر لیا تو یہ اس کا کفر ہو جائے گا۔ لہٰذا اگر ذبح کرنے والا اس سے قبل مسلمان تھا تو اب ذبح کے ساتھ مرتد ہو گیا۔ شیخ ابراہیم مروزی نے ہمارے اصحاب سے بیان کیا کہ وہ جانور جو کسی بادشاہ وقت کے استقبال میں ذبح کیا جائے۔ اہل بخاری نے اس کی حرمت کا فتویٰ دیا ہے کیونکہ وہ "ما اہل بہ لغیر اللہ" میں شامل ہے اور رافعی کہتے ہیں کہ بادشاہ کے استقبال کی خاطر ذبح کیا جانے والا جانور اسی لئے ذبح کیا جاتا ہے کہ اس کے آنے کی خوشی کا اظہار ہو لہٰذا یہ ذبیحہ اس ذبیحہ کی طرح ہے جو کسی نومولود کے عقیقہ کے طور پر کیا جاتا ہے۔ ایسے ذبیحہ میں حرام کہاں سے آ گیا؟

ان دونوں فتاویٰ میں شاہ صاحب نے اس جانور کو حرام کہا جو غیر اللہ کی عبادت کے پیش نظر ذبح کیا گیا ہو۔ ایسا کرنے والا مرتد اور اس کا ذبیحہ مردار ہونا ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن جس میں صرف غیر اللہ کی خوشنودی اور تعظیم کا معاملہ ہو وہ بلاشبہ جائز اور حلال ہے اور اس کی مثال عقیقہ ہے جو امر مباح و جائز ہے۔ یہ بھی کسی بچے کی آمد (پیدائش) کی خوشی میں کیا جاتا ہے اور اس پر بھی غیر اللہ کا نام لیا جاتا ہے۔ یعنی کہتے ہیں کہ فلاں کے عقیقہ کے لئے بکرا ہے' یہ عقیقہ کا گوشت ہے۔ جب اس کی اباحت و جواز احادیث سے ثابت ہے تو پھر صرف تعظیم یا خوشنودی کی خاطر ذبح کئے جانے والے جانور کی حرمت کا قول آخر کون سی شریعت ہے؟

یاد رہے کہ جب کوئی شخص کسی جانور کو کسی کے نامزد کرتا ہے اور یہ نامزدگی بطور تقرب بوجہ العبادت ہو تو یہ ذبیحہ مردار ہے کیونکہ ایسا کرنے والا مرتد ہو گیا اور مرتد کا ذبیحہ حرام ہوتا ہے۔ خواہ وہ بوقت ذبح اللہ کا نام ہی لے کر کیوں نہ ذبح کرے۔ شاہ عبدالعزیز صاحب نے جہاں غیر اللہ کے لئے نامزد کئے گئے جانور کی حرمت بیان کی، اور اسے خنزیر و کتے کی طرح نجس کہا۔ اس سے مراد یہی تقرب بوجہ العبادت ہے اور بات بالکل واضح ہے کہ جس شخص نے کسی کا تقرب بوجہ العبادت چاہا وہ دائرہ اسلام سے خارج ہو گیا۔ مرتد ہونے کی وجہ سے اس کی خباثت جانور میں بھی رچ بس جائے گی اور خدا کا نام لے کر ذبح کرنے سے بھی یہ نجاست ختم نہ ہو گی اور اگر اسی جانور کو نامزد کرنے والے کے سوا کوئی دوسرا مسلمان اللہ کا نام لے کر ذبح کرتا ہے تو یہ ذبیحہ خالص حلال اور طیب ہے۔ قرآن کریم میں بعض ان جانوروں کا (بحیرہ، سائبہ، وصیلہ، حامی) ذکر آیا ہے جنہیں کفار اپنے بتوں کے نام کر دیتے ہیں اور وہ بھی نامزدگی بوجہ العبادت ہوتی تھی۔ ان مخصوص جانوروں کو جب مسلمانوں نے ذبح کیا تو ان کو حلال سمجھ کر کھایا گیا اور کفار کی مذمت کی گئی جو ان کو کھانا

حرام سمجھتے تھے۔ فرمایا: "ما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه تمہیں کیا ہوا کہ اس جانور کو کیوں نہیں کھاتے جس پر ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا گیا"۔ تفسیر ابو سعود میں ہے۔" انكر لان يكون لهم شيء يدعوا الى الاجتناب عن اكل ماذكر عليه اسم الله تعالى من البحائر والسوائب ونحوها یعنی اللہ تعالیٰ نے اس بات پر انکار فرمایا کہ کہیں انہیں کوئی چیز ان جانوروں کے کھانے سے روک نہ دے جن پر ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا گیا۔ وہ بحیرہ سائبہ وغیرہ ہیں"۔ آیت" يا ايها الذين امنوا كلوا من طيبت مارزقنكم" کے تحت ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:" وقد فسر بعضهم بالبحيرة والسائبة والحامي يعني كلوا البحيرة والسائبة واخواتها بعض مفسرین نے کہا کہ آیت مذکورہ میں لفظ "طیبات" سے مراد بحیرہ اور سائبہ وغیرہ ہیں یعنی بحیرہ اور سائبہ وغیرہ کو کھاؤ"۔ قرآن کریم کی ان آیات سے اور ان کی تشریح و تفسیر سے معلوم ہوا کہ بحیرہ اور سائبہ وغیرہ ایسے جانور جو کفار و مشرکین اپنے بتوں کے نام نامزد کر دیا کرتے تھے اور یہ نامزدگی تقرب بوجہ العبادت تھی۔ ان جانوروں کو کتے اور خنزیر کی طرح نجس نہیں کہا گیا۔ ورنہ ان کے طیب و حلال ہونے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ جب مسلمانوں نے شرائط ذبح پوری کرتے ہوئے ان نامزد جانوروں کو ذبح کیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کو طیب و حلال فرما کر کھانے کی ترغیب دی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ شاہ عبدالعزیز صاحب نے جن جانوروں کی حرمت کو کتے اور خنزیر سے مشابہت دی وہ وہی جانور ہیں، جو غیر اللہ کے نامزد ہوں اور نامزدگی تقرب بوجہ العبادت کے طور پر ہو کیونکہ ان کی نامزدگی کرنے والا فوراً مرتد ہو گیا اور مرتد کا ذبیحہ نجس ہے اور اگر ان نامزد جانوروں کو نامزد کرنے والے کے سوا کوئی دوسرا مسلمان ذبح کرتا ہے تو وہ بحیرہ اور سائبہ کی طرح حلال و طیب ہے اور اس کو کھانا بالکل جائز ہے۔ ان جانوروں کو حرام کہنا اور سمجھنا دراصل ان مشرکین کا نظریہ تھا، جو ان کو بتوں کے نامزد کر کے حرام ٹھہرالیا کرتے تھے۔ غیر اللہ کے نام پر مع قصد العبادت کسی جانور کو مشہور کرنا خبث ہے اور یہ خبث عقیدہ کا خبث ہے۔ پس جس شخص کا یہ عقیدہ ہوگا اس کے عقائد میں خبث آ جائے گا۔ جانور میں اس کے خبث کی سرایت تب ہی ہوگی جب وہ خبیث اسے اپنے ہاتھوں سے ذبح کرے۔ ورنہ اس کی خباثت اپنی ذات تک محدود رہے گی۔ ہمارے نزدیک شاہ صاحب کی مذکورہ عبارت کا صحیح محل یہی ہے یعنی مرتد کی خباثت اس کے ذبیحہ میں سرایت کرنے کی وجہ سے وہ ذبیحہ کتے اور خنزیر کی طرح ہو جائے گا۔ اس کا کھانا قطعاً حرام ہے۔ دوسری وجہ جو اس کے حرام ہونے کی شاہ صاحب نے بیان کی، وہ یہ کہ جس جانور کو غیر اللہ کے نام پر مشہور کیا گیا اور اس کے ذبح کے وقت اس کی جان اس غیر اللہ کو پیش کرنا ہو۔ یہ ذبیحہ بھی کتے اور خنزیر کی طرح حرام ہے کیونکہ یہ عمل بھی کفار کا سا عمل ہے۔ وہ بھی اپنے جانوروں کو بطور عبادت بتوں کی بھینٹ چڑھایا کرتے تھے۔ پس یہ عمل کفار و مشرکین کے عمل کی بعینہٖ مطابقت رکھنے کی وجہ سے عین شرک و کفر ہوا۔ (فتاویٰ عزیزی ج ا ص ۵۶) سے یہ خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔

شاہ صاحب کی اس دوسری وجہ میں اگر ہم غور کریں تو اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ کوئی جانور جس کو کسی پیر پیغمبر کے نام منسوب کیا جاتا ہے اس سے کسی مسلمان کی بھی یہ مراد نہیں ہوتی کہ میں اس جانور کی جان و روح اس ولی کو پیش کر رہا ہوں بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ اسے اللہ کا نام لے کر ذبح کیا جائے' اس کا گوشت و پوست اس ولی کے متوسلین اپنے استعمال میں لائیں' آنے والے زائرین اسے کھائیں اور اس کا ثواب صاحب قبر کو ملے۔ یہ طریقہ وہی ہے جسے شاہ صاحب نے مسنون فرمایا اور احادیث صحیحہ سے اس کا اثبات پیش فرما کر اس کا کھانا نہایت بہتر قرار دیا۔ اس طرح کہ نذر عرفی ماننے والے شخص کے جانور کو آج تک کسی نے حرام نہیں کیا۔ دیوبندی اور غیر مقلد زبردستی اس تقرب کو تقرب بوجہ العبادت میں شمار کر کے حرمت کا فتویٰ جڑ دیتے ہیں حالانکہ عام مسلمانوں کا عقیدہ اس کے بالکل خلاف ہے اور کسی مسلمان پر بدظنی بہر حال ناجائز ہے۔ جب اس سے مقصد ایصال ثواب ہے تو اسے شرک کہنا کہاں تک درست ہوا؟ مسئلہ مذکورہ میں ہم نے جو کلیہ اور ضابطہ تحریر کیا ہے اگر یہ پیش نظر رہے تو دیوبندیوں اور غیر مقلدوں کے کھڑے کئے گئے سوالات کے

مکان بالکل ریت کے گھروندے نظر آئیں گے اور شاہ صاحب و دیگر حضرات کی عبارتوں سے صحیح مفہوم سمجھ آ جائے گا۔

"وما اھل بہ لغیر اللہ" کا استعمال "ماذبح باسم غیر اللہ" میں بلا اختلاف مستعمل ہے

بعض دیوبندی مثلاً سرفراز گکھڑوی وغیرہ کو اصرار ہے کہ آیت مذکورہ کا لفظ "اھل" ازروئے لغت وعرف "ذبح" کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا اور بعض تو یہاں تک دعویٰ کر بیٹھے کہ "اھل" کو "ذبح" کے معنی میں لینا تحریف قرآن ہے۔ ہم اہل سنت کہتے ہیں کہ اگر اس آیت کا معنی وہی لیا جائے جو دیوبندی اور غیر مقلد لیتے ہیں کہ جس جانور پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو وہ حرام ہے تو اس معنی کی وجہ سے کوئی بھی جانور (پالتو) حرمت سے نہیں بچ سکتا کیونکہ ہر دور میں مسلمان اپنے اپنے جانوروں کو اپنے نام سے بتلاتے اور پکارتے چلے آ رہے ہیں۔ یہ غلام رسول کا اونٹ ہے، وہ غلام حیدر کا بیل ہے، وہ اشرف علی کی بکری ہے، یہ سرفراز کی مرغی ہے۔ اسی طرح یہ سب حرام ہو جائیں گے۔ خواہ انہیں ان لوگوں کے بقول اللہ کا نام لے کر ہی کیوں ذبح نہ کیا گیا ہو اور اگر کسی جانور پر اللہ کا ہی نام عرصہ دراز تک لیا جاتا رہے۔ یعنی کہا جائے کہ یہ بکرا اللہ تعالیٰ کا ہے اور پھر وہ بکرا اپنی موت آپ مر جائے تو اسے حلال کہنا چاہیے۔ کیونکہ یہ وہی جانور ہے جو ان دیوبندیوں اور وہابیوں کے نزدیک صرف اللہ کے نام پر مشہور کیا گیا حالانکہ وہ بھی اسے مردار کہتے ہیں تو معلوم ہوا کہ اصل بات جس پر حلت وحرمت کا مدار ہے وہ یہ کہ ذبح کے وقت اس جانور کو کس کے نام پر ذبح کیا گیا ہے؟ اگر نام خدا پر ذبح کیا گیا تو حلال ہوگا۔ بشرطیکہ اس کو ذبح کرنے والا صحیح العقیدہ مسلمان ہو اور اگر غیر خدا کے نام پر ذبح ہوا تو حرام ہوگا۔ خواہ ذبح سے قبل وہ اللہ کے نام سے منسوب تھا یا کسی اور کا نام اس پر بولا جاتا تھا۔ ہماری اس تحریر کے بعد آپ حضرات "مااھل بہ لغیر اللہ" کا مفہوم یقیناً سمجھ چکے ہوں گے۔ مفسرین کرام نے اس آیت کا جو مفہوم بیان فرمایا۔ وہ یہی ہے کہ بوقت ذبح کسی جانور پر غیر اللہ کا نام لیا جائے وہ حرام ہے اس لئے دیوبندیوں اور وہابیوں کا یہ کہنا کہ "اھل" کو ذبح کے معنی میں لینا تحریف قرآن ہے، بالکل غلط ہے۔ آیئے ان کے خودساختہ مفہوم کے خلاف مفسرین کرام کا بیان کردہ مفہوم دیکھیں اور لغت وعرف سے اس کا معنی دیکھیں:

واصل الاھلال رفع الصوت وکل رافع صوتہ فھو مھل وکذالک قولہ عزوجل وما اھل لغیر اللہ بہ ھو ما ذبح للالھۃ وذالک لان الذابح کان یسمیھا عند الذبح فذالک ھو الاھلال۔

(لسان العرب ج ۱۱ص ۷۰۱ حرف حل مطبوعہ بیروت)

(علامہ ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم ابن منظور صاحب لسان العرب کہتے ہیں) اہلال کا حقیقی اور اصلی معنی "آواز بلند کرنا" ہے اور ہر شخص جو اپنی آواز کو بلند کرنے والا ہو۔ اسے "مہل" کہتے ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "ما اھل لغیر اللہ بہ" ہے۔ یہ وہ جانور ہے جسے معبودان باطلہ کے لئے ذبح کیا گیا ہو۔ یہ اس لئے کہ بتوں کے پجاری اپنے باطل معبودوں کا نام لے کر ان کو ذبح کیا کرتے تھے۔ یہ ہے اہلال کا مفہوم ومطلب۔

لغت کے ایک اور امام جناب اصمعی سے امام رازی "اہلال" کا معنی یوں بیان کرتے ہیں:

وما اھل بہ لغیر اللہ. قال الاصمعی الاھلال اصلہ رفع الصوت وکل رافع صوتہ فھو مھل. ھذا معنی الاھلال فی اللغۃ ثم قیل للمحرم مھل لرفعہ الصوت بالتلبیۃ عند الاحرام. والذابح مھل لان العرب کانوا یسمون الاوثان عند الذبح ویرفعون اصواتھم بذکرھا. (تفسیر کبیر ج ۵ ص ۱۲ زیر آیت وما اھل بہ لغیر)

"ما اھل بہ لغیر اللہ" امام اصمعی نے کہا کہ "الاھلال" کا اصل معنی بلند آواز کرنا ہے اور بلند آواز کرنے والا ہر شخص "مہل" کہلاتا ہے۔ یہ "الاھلال" کا لغت میں معنی ہے پھر محرم کو مُہل کہا گیا کیونکہ وہ احرام باندھتے وقت بلند آواز سے تلبیہ کہتا ہے اور ذبح کرنے والے کو بھی "مھل" کہتے ہیں کیونکہ عرب ذبح کرتے وقت بتوں کے نام لیتے اور ان کی آوازیں بلند ہوتیں۔

اللہ المسئلۃ الثالثۃ مطبوعہ مصر) جب وہ بتوں کا نام لے کر ذبح کرتے۔

امام رازی ایسی شخصیت اور پھر امام اصمعی جیسا ماہر لغت جب "الاھــــلال" کا معنی "ذبح کرنا" لے رہے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ عرب میں اس کا مفہوم یہی تھا۔ لیجئے حضرت علی المرتضی رضی اللہ عنہ سے اس کا معنی سنیئے جو فصاحت و بلاغت کے امام ہیں۔ان کے اقوال کو علماء اور فقہاء نے حجت و سند مانا ہے۔

اذا سـمـعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فـلا تاكلوا واذالم تسمعوهم فكلوا فان الله قد احل ذبائحهم وهو يعلم مايقولون.

(فتح البیان ج ۱ص ۲۲۲)

جب تم یہود و نصاریٰ سے یہ سنو کہ انہوں نے غیر اللہ کے نام پر کسی جانور کو ذبح کیا ہے تو اسے ہرگز نہ کھاؤ اور اگر تم یہ نہ سن پاؤ تو ان کا ذبیحہ کھانے کی اجازت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کا ذبیحہ حلال قرار دیا ہے اور وہ خوب جانتا ہے جو وہ بوقت ذبح کہتے ہیں۔

اصـل الاهـلال رفـع الـصـوت حتـى قيل لكل ذابح مهل وان لم يجهر بالتسمية.

(خازن ج ۱ص ۱۲۶)

"الاھلال" کا لغوی معنی "آواز بلند کرنا" ہے۔ یہاں تک کہ ہر ذبح کرنے والے کو "مہل" کہا گیا ہے اگرچہ وہ ذبح کے وقت اللہ کا نام بلند آواز سے نہ بھی نکالے۔

علامہ السیوطی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے "اھل" کا معنی ذبح نقل کیا ہے اور امام مجاہد نے اس کا معنی "مـاذبـح لغير الله" کیا ہے۔علامہ ثناء اللہ پانی پتی نے "تفسیر مظہری" میں اس لفظ کی تحقیق کرتے ہوئے لکھا: قال الربيع بن انس يعنى ماذكر عند ذبحه اسم غير الله ۔یعنی ربیع بن انس نے کہا کہ ذبح کے وقت جو غیر اللہ کا نام لیا جائے۔

يـعـنـى ماذبح للالهة والاوثان يسمى عليه بغير اسـمـه. لانهم كانوا اذا ارادوا ذبح ماقربوه لالهتهم سـمـوا اسـم الهتهـم التى قربوا ذالک لها وجهروا بـذالک اصـواتهـم فـجـرى ذلک من امرهم على ذالک حتـى قيـل لـكـل ذابـح يـسـمـى اولم يسم جهـر بتـسـمـية اولـم يـجـهـر مهـل فـرفعهم بذالک اصواتهم هو الاهلال..... عن قتادة وما اهل به لغير الـلـه قـال مـا ذبـح لغير الله قال ابن جريح. قال ابن عبـاس فـى قـولـه وما اهل به لغير الله قال ما اهل به لـطـواغيت..... عن الضحاک قال وما اهل به لغير الـلـه قـال ما اهل به للطواغيت..... حدثنا عبد الله بـن صالح قال حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس ومـا اهـل بـه لـغير الله يعنى ما اهل للطواغيت كلها يـعـنـى مـاذبـح لـغـير الله من اهل الكفر غير اليهود والـنـصـارى عن عطاء فى قول الله تعالى وما اهل به لـغيـر الله قال هو ما ذبح لغير الله. اخبرنا ابن وهب

"وما اهل به لغير الله" سے مراد وہ جانور ہیں جو معبودان باطلہ اور بتوں کے نام پر ذبح کئے جائیں کیونکہ مشرکین جب یہ ارادہ کرتے کہ اس جانور کو ذبح کریں ، جو انہوں نے اپنے معبودوں کے تقرب کے لئے مقرر کئے ہوتے تو ان معبودوں کا نام لے کر ذبح کرتے جن کے تقرب کی نیت ہوتی تھی اور اس وقت وہ اپنی آواز خوب بلند کر کے ان کا نام لے کر ذبح کرتے تھے۔لہٰذا یہ معاملہ ان کے اس عمل پر بیان کیا گیا یہاں تک کہ ہر ذبح کرنے والے کو مہل کہتے ہیں۔وہ اگرچہ اللہ کا نام لے یا نہ لے۔ بلند آواز سے کہے یا آہستہ پڑھے۔ان کا اس جانور پر آواز بلند کرنا "اہلال" کہلاتا ہے۔۔۔۔۔ جناب قتادہ سے منقول ہے کہ اہلال سے بھی غیر اللہ کے لئے ذبح کیا گیا جانور مراد ہے۔ابن جریح نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "ما اهل به لغير الله" کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: وہ جانور جو بتوں کے لئے ذبح کیا جائے۔۔۔۔۔ضحاک سے روایت ہے۔فرمایا: "ومـا اهـل بـه لـغيـر الـلـه" کا مفہوم یہ ہے کہ جو جانور بتوں کے لئے ذبح کیا جائے۔۔۔۔عبداللہ بن صالح نے ہمیں بتایا کہ مجھے حضرت امیر

قال قال ابن زید وسألته عن قول الله وما اهل به لغیر الله قال ما یذبح لالهتهم الانصاب التی یعبدونها ویسمون اسماء ها علیها قال یقولون باسم فلان کما تقول انت باسم الله قال فذالک قوله وما اهل به لغیر الله.

(تفسیر ابن جریر طبری ج ۲ ص ۵۰ زیر آیت مااھل بہ لغیر اللہ سورۃ بقرہ مطبوعہ بیروت)

معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی المرتضی رضی اللہ عنہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بتایا کہ "ما اھل بہ لغیر اللہ" کا مطلب یہ ہے کہ وہ جانور جو بتوں کے نام پر ذبح کیا جائے اور ذبح کرنے والے کافر ہوں۔ یہودی اور نصاریٰ نہ ہوں۔ جناب عطاء نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بارے میں کہا کہ وہ جانور مراد ہیں جو غیر اللہ کے لئے ذبح کئے جائیں۔ ہمیں ابن وہب نے خبر دی کہ ابن زید نے کہا: میں نے ان سے اللہ تعالیٰ کے اس قول "ما اھل بہ لغیر اللہ" کے بارے میں پوچھا۔ کہا کہ وہ جانور مراد ہیں جو مشرکین اپنے بتوں کے نام پر ذبح کیا کرتے تھے، جن کی وہ پوجا کرتے تھے اور ان جانوروں پر ان بتوں کا نام لیا کرتے تھے۔ کہا کہ یوں کہتے تھے۔ فلاں بت کے نام پر ذبح کر رہا ہوں۔ جیسا کہ تو (مسلمان) کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ذبح کر رہا ہوں۔ کہا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "ما اھل بہ لغیر اللہ" کا یہی مطلب ہے۔

قارئین کرام! جلیل القدر صحابہ کرام نے "الاھلال" سے مراد ذبح کے وقت غیر خدا کا نام لینا ذکر فرمایا اور کچھ آثار بھی آپ نے ملاحظہ فرمائے۔ یہ ان حضرات کے ارشادات عالیہ ہیں کہ دنیا جن کی ثقاہت و فقاہت کو تسلیم کرتی ہے۔ تفاسیر مذکورہ کے علاوہ تفسیر جلالین، بیضاوی، جمل، تفسیرات احمدیہ، روح البیان، مدارک وغیرہ نے بھی اس کا معنی "ذبح علی اسم غیر اللہ" ہی کیا ہے۔ گویا تمام مفسرین اور تابعین و صحابہ کرام کا اسی پر اتفاق ہے کہ "ما اھل بہ لغیر اللہ" سے مراد غیر خدا کے نام پر ذبح کرنا ہے۔ اب کسی دیوبندی یا وہابی کا یہ کہنا کہ "الاھلال" کا معنی ذبح کرنا قرآن کریم کی تحریف کے برابر اور لغت و عرف کے خلاف ہے اسے کون ذی ہوش تسلیم کرے گا؟

وما اھل به لغیر الله ولا خلاف بین المسلمین ان المراد به ذبیحة اذا اھل به لغیر الله عند الذبح.

(احکام القرآن ج ۱ ص ۱۲۵ زیر آیت وما اھل بہ لغیر اللہ سورۃ البقرہ)

یعنی تمام مسلمانوں کا متفق علیہ فیصلہ ہے کہ "ما اھل بہ لغیر اللہ" سے مراد وہ ذبح شدہ جانور ہے جس پر ذبح کے وقت غیر خدا کا نام لیا گیا ہو۔

ابوبکر جصاص وہ معتمد اور باوثوق آدمی ہیں کہ ان کی بات پر کسی کو اعتراض نہیں ہو سکتا۔ آخر میں ہم وہابیوں کے سرکردہ مصنفین "شوکانی" اور "وحید الزمان" کی کتب سے ایک دو اقتباس پیش کرتے ہیں:

اخرج ابن المنذر عن ابن عباس فی قوله (وما اھل) قال ذبح واخرج ابن جریر عنه قال (ما اھل به) للطواغیت واخرج ابن ابی حاتم عن مجاھد قال ماذبح لغیر الله.

(تفسیر فتح القدیر ج ۱ ص ۱۷۰ سورۃ البقرہ زیر آیت مااھل بہ لغیر اللہ)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ابن منذر نے بیان کیا کہ انہوں نے "ما اھل" کے بارے میں فرمایا کہ ذبح کیا گیا مراد ہے۔ ابن جریر نے ان سے ہی بیان کیا کہ "ما اھل بہ" کا معنی بتوں کے لئے ذبح کیا گیا جانور ہے اور ابن ابی حاتم نے مجاہد سے اس کا معنی یہ نقل کیا کہ جو غیر اللہ کے لئے ذبح کیا جائے۔

(فائدہ) شاع بین الناس فی زمننا انهم یطبخون

(وحید الزمان اہل حدیث نے مذکورہ بحث کا فائدہ بیان

الطعام او یصنعون الحلاوۃ ویقولون ھذا نیاز فلان من الاولیاء اوالانبیاء فان کان معنی النیاز التحفۃ اوالھدیۃ ولا یقصدون النذر لغیر اللہ بل ایصال الثواب الی روحہ فحسب فالراجح حلتہ کما ذکرنا من قبل والا فالراجح حرمتہ اما علماء مکۃ فقالوا فی رسالتھم الی محمد بن عبد الوھاب ان کان النذر للہ وذکر النبی والولی لبیان المصرف اوبطریق التوسل بان یقول یا اللہ ان قضیت حاجتی اتصدق علی خدام قبر فلان النبی او الولی او اطعم الفقراء علی بابہ او یقول یا اللہ ان قضیت حاجتی ببرکۃ فلان اتصدق کذا ای اھدی ثوابہ لہ اویقول یا نبی اللہ یا ولی اللہ ادع فی قضاء حاجتی من اللہ ان قضی اللہ حاجتی اھدی لک ثواب صدقۃ کذا فالنذر فی ھذہ الصور کلھا جائز واما مایقولون ھذا نذر النبی وھذا نذر الولی فلیس بنذر شرعی ولا داخلا فی النھی ولیس فیہ معنی النذر الشرعی وما یھدی الی الاکابر یقال لہ فی العرف النذر انتھی۔

(ہدیۃ المہدی ص ۴۰-۴۱ مصنفہ وحید الزمان فصل تدخل تحت الشرک)

کرتے ہوئے فرمایا کہ) ہمارے زمانے میں مشہور ہو چکا ہے کہ لوگ طعام پکاتے ہیں اور حلوہ تیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ فلاں نبی کی یا فلاں ولی کی نیاز ہے۔اگر نیاز کا معنی تحفہ یا ہدیہ ہے اور وہ غیر اللہ کی نذر کا ارادہ نہ کریں بلکہ اس کی روح کے لئے ایصال ثواب کا فقط ارادہ کریں اس کا حلال ہونا قوی ہے جیسا کہ اس کا پہلے ہم نے ذکر کیا ہے اور اگر (غیر اللہ کی نذر بطور عبادت ہو) تو اس کی حرمت قوی ہے اور علمائے مکہ نے اپنے خطوط میں محمد بن عبد الوہاب کو لکھا اگر نذر اللہ کے لئے ہو اور نبی اور ولی کا ذکر مصرف کے بیان کے لئے ہو یا بطریق توسل ہو اس طرح کہ اگر کوئی کہے اے اللہ! اگر تو نے میری حاجت کو پورا کر دیا تو میں فلاں نبی یا ولی کی قبر پر جو خدام ہیں ان پر صدقہ کروں گا یا اس کے دروازے پر جو فقراء بیٹھے ہیں ان کو کھانا کھلاؤں گا یا یوں کہتا ہے کہ اے اللہ! اگر تو نے فلاں (نبی یا ولی) کی برکت سے میری حاجت پوری کر دی تو میں اس صدقے کو اس کے لئے ایصال ثواب کروں گا یا یوں کہتا ہے کہ اے اللہ کے نبی! یا اے اللہ کے ولی! تو میرے لئے دعا کر اللہ تعالیٰ سے میری حاجت کے پوری ہو جانے میں تو اگر اللہ تعالیٰ نے میری حاجت کو پورا کر دیا تو میں تیرے لئے اس صدقہ کو ایصال ثواب کروں گا، تو ان تمام صورتوں میں نذر جائز ہے اور جو لوگ کہتے ہیں کہ یہ نذر نبی کی ہے یا یہ نذر ولی کی ہے تو اس سے مراد نذر شرعی نہیں ہوتی اور نہ ہی یہ نہی کے نیچے داخل ہے اور نہ ہی اس میں نذر شرعی کا معنی پایا جاتا ہے اور عرف میں جو اکابر کے لئے ہدیہ پیش کیا جاتا ہے اس کو نذر کہتے ہیں۔

وحید الزمان غیر مقلد وہابی کی مذکورہ عبارت نے مسئلہ کو واضح کر دیا کہ انبیاء و اولیاء کے لئے جو نذر مانی جاتی ہے، یہ نذر شرعی بمعنی عبادت نہیں ہے تاکہ غیر کی عبادت کرنے سے شرک لازم آئے بلکہ یہ نذر عرفی ہے کہ بزرگوں کے لئے جو تحفہ اور نذرانہ پیش کیا جاتا ہے۔یعنی گائے، بکرا وغیرہ تو اس کو عرف میں نذر کہہ دیتے ہیں لیکن یہ نذر بمعنی عبادت نہیں ہوتی بلکہ حقیقت میں یہ ایصال ثواب ہدیہ اور نذرانہ ہوتا ہے۔قارئین کرام! ہم نے دو عدد علمائے اہل حدیث کی عبارات نقل کی ہیں جن میں دو عدد معرکۃ الآرا اختلافی مسائل کا کافی اور شافی حل پایا جاتا ہے۔پہلا مسئلہ تو یہ ہے کہ وہابی غیر مقلد اور علمائے دیوبند یہ کہتے ہیں کہ جس جان پر غیر اللہ کا نام پکارا جائے وہ حرام ہو جاتا ہے اگرچہ ذبح کے وقت اس پر اللہ کا نام ہی کیوں نہ لیا جائے۔اس کا جواب شوکانی کی عبارت میں پایا گیا کہ حرمت کا دارومدار وقت ذبح اللہ کا نام لینے اور نہ لینے پر ہے اور دوسرا مسئلہ کہ نذر عبادت ہے اور غیر اللہ کی عبادت شرک ہے۔اس کا جواب وحید الزمان غیر مقلد کی عبارت میں پایا گیا کہ اس کی عبارت نے واضح کر دیا کہ ولیوں کے نام جو منت مانی جاتی ہے یہ شرعی نذر نہیں

ہے جو کہ بمعنی عبادت ہوتی ہے بلکہ اس سے مراد نذر عرفی ہوتی ہے۔ جو تحفہ، ہدیہ اور ایصال ثواب کے لئے ہوتی ہے جس کی وضاحت ابھی ہم کر چکے ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

علاوہ ازیں ہم آخر میں ایک ضابطہ بیان کر کے بحث کو ختم کرتے ہیں۔ وہ ضابطہ علم نحو اور علم معانی کا ہے جس سے "ما اھل به لغیر الله" کی مراد واضح ہو جائے گی اور پتہ چل جائے گا کہ اگر اس سے مراد مطلقاً کسی چیز پر کسی کا نام آ جانا ہے۔ خواہ وہ موت کے وقت یا زندگی میں ہو اور اس طرح وہ خنزیر کی طرح حرام ہو جاتی ہے۔ یہ درست ہے یا نہیں؟

علم نحو اور معانی کا ایک قاعدہ

جب چند جملے باہم معطوف اور معطوف علیہ کی صورت میں ذکر ہوں تو ان کا حکم ایک ہوتا ہے۔ مثلاً "جاء نی زید وعمرو بکر" ۔ اس جملے میں زید اور عمر اور بکر سب کے لئے آنے کا حکم ایک ہی ہے اور یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ اگر معطوف علیہ مقید ہو گا تو معطوف بھی مقید ہو گا اور اگر وہ مطلق ہو گا تو یہ بھی مطلق ہی رہے گا۔ اب اس قانون کے مطابق مذکورہ آیت کو دیکھتے ہیں۔ "انما حرم علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر وما اھل به لغیر الله" مردار، خون، خنزیر کا گوشت اور ما اھل به لغیر الله تم پر حرام قرار دے دیے گئے۔ یہ چار چیزیں باہم معطوف اور معطوف علیہ ہیں۔ سب سے اول مردار کو ذکر کیا گیا۔ یہ بھی مطلق نہیں کیونکہ دو قسم کے مردار حلال کر دیے گئے۔ "شوکانی" نے "فتح القدیر" ج ا ص ۱۵۹ پر لکھا: "احلت لنا میتان و دمان ہمارے لئے دو قسم کے مردار اور دو قسم کے خون حلال کر دیے گئے"۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مردار اور خون مطلق نہیں بلکہ مقید ہیں۔ دو مردار یہ ہیں مچھلی اور مکڑی (ٹڈی دل) اور دو خون یہ ہیں، جگر اور تلی کا خون۔ تیسرا جانور خنزیر ذکر کیا گیا۔ شوکانی نے اس کے متعلق بھی لکھا کہ ابن قاسم نے کہا: وانا اتقیه ولا اراه حراما۔ یعنی میں دریائی خنزیر کے کھانے سے بچتا ہوں لیکن اس کو حرام نہیں سمجھتا۔ لہٰذا شوکانی کے نزدیک خنزیر سے مراد ہر خنزیر نہیں بلکہ خشکی کا خنزیر مراد ہے اور دریائی خنزیر اس حکم میں شامل نہیں تو یہ بھی مقید ہوا۔ شوکانی کے یہ الفاظ قابل غور ہیں۔ "جملة الخنزیر محرمة الا الشعر فانه تجوز الخرازة به" یعنی خنزیر (خشکی کے رہنے والے) کی ہر ایک چیز حرام ہے مگر بال حرام نہیں کیونکہ ان کے ساتھ کپڑے سینا جائز ہے"۔ جب یہ تینوں اشیاء مقید ہوئیں، تو پھر ان کا معطوف (ما اھل به لغیر الله) کیونکر مطلق ہو گا؟ لہٰذا تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ بھی مقید ہے اور وہ وہی ہے جس پر بوقت ذبح غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ یہ نہیں کہ خواہ ذبح کے وقت یا ذبح سے قبل غیر اللہ کا نام اس پر لیا گیا ہو۔ لہٰذا ذبیحہ وہ جس کو باسم غوث اعظم، یا اسم محمد رسول اللہ وغیرہ غیر خدا کے نام پر ذبح کیا گیا، وہ حرام ہے اور اگر ذبح سے قبل کسی بکرے کو غوث پاک کا بکرا کہا جاتا رہا اور ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا تو اس کی حلت میں کوئی شک و شبہ نہیں۔ ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ صاحب نور الانوار "تفسیرات احمدیہ" میں فرماتے ہیں۔ "ان البقرة المنذورة للاولیاء کما هو رسم فی زماننا حلال طیب" ایسی گائے جو ہمارے دور میں اولیاء کرام کے لئے نذر مانی جاتی ہے، وہ حلال اور پاکیزہ ہے"۔ اس عبارت نے فیصلہ کر دیا کہ وہ جانور جو غیر اللہ کے نامزد کر دیے جائیں اس سے وہ حرام نہیں ہو جاتے بلکہ ان کی حرمت وحلت کا تعلق ذبح کے وقت نام لئے جانے پر ہوتا ہے۔ اس تمام بحث سے معلوم ہوا کہ دیو بندیوں اور وہابیوں کا جو یہ عقیدہ ہے کہ "ہر وہ جانور جسے غیر اللہ کے نامزد کر دیا جائے، وہ نجس و حرام ہے جیسا کہ خنزیر اور کتا اگرچہ بوقت ذبح اس کو اللہ کا نام لے کر ذبح ہی کیوں نہ کیا جائے"۔ یہ من گھڑت عقیدہ اور کتاب وسنت اور آثار کے بالکل خلاف ہے۔ امید ہے کہ قارئین کرام حقیقت مسئلہ سمجھ چکے ہوں گے۔ لہٰذا اب ان لوگوں کے دھوکے میں نہیں آئیں گے جو گیارھویں شریف کو حرام کہتے ہیں۔

۶۲۶ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا زَيْدُ بْنُ اَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ اَنَّ رَجُلًا ... ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں زید بن اسلم نے جناب عطاء بن یسار ... بتایا کہ ایک شخص اپنی اونٹنی احد پہاڑ پر چرا رہا

فَجَاءَ هَا الْمَوْتُ فَذَكَّاهَا بِشِظَاظٍ فَسَأَلَ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ عَنْ اَكْلِهَا فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهَا كُلُوْهَا.

تھا' اسے اچانک موت نے آدبوچا تو اس شخص نے ایک لکڑی کی تیز دھار سے اسے ذبح کر دیا پھر اس نے رسول کریم ﷺ سے اس کا گوشت کھانے کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا: اس میں کوئی گناہ نہیں' اس کا گوشت کھاؤ۔

۶۲۷ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ رَجُلٍ مِّنَ الْاَنْصَارِ اَنَّ مُعَاذَ بْنَ سَعْدٍ اَوْ سَعْدَ بْنَ مُعَاذٍ اَخْبَرَهُ اَنَّ جَارِيَةً لِكَعْبِ بْنِ مَالِكٍ كَانَتْ تَرْعٰى غَنَمًا لَهُ بِسَلْعٍ فَاُصِيْبَتْ مِنْهَا شَاةٌ فَاَدْرَكَتْهَا ثُمَّ ذَبَحَتْهَا بِحَجَرٍ فَسُئِلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنْ ذٰلِكَ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهَا كُلُوْهَا.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے ایک انصاری مرد سے خبر دی کہ حضرت معاذ بن سعد یا سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ نے بتایا کہ کعب بن مالک کی ایک لونڈی سلع میں بکریاں چرایا کرتی تھی۔ ان میں سے ایک بکری کو موت نے آدبوچا تو اس لونڈی نے فوراً اسے پتھر سے ذبح کر دیا۔ پھر رسول کریم ﷺ سے پوچھا' آپ نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں' اسے کھاؤ۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَأْخُذُ كُلُّ شَيْءٍ اَفْرَى الْاَوْدَاجَ وَاَنْهَرَ الدَّمَ فَذُبِحَتْ بِهِ فَلَا بَأْسَ بِذٰلِكَ اِلَّا السِّنَّ وَالظُّفُرَ وَالْعَظْمَ فَاِنَّهُ مَكْرُوْهٌ اَنْ تُذْبَحَ بِشَيْءٍ مِّنْهُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو جانور کی رگیں کاٹ دے اور خون بہا دے۔ اگر اس سے جانور کو ذبح کیا گیا تو اس میں کوئی حرج نہیں مگر دانت اور ناخن اور ہڈی سے ذبح کرنا مکروہ ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا فیصلہ اور دیگر فقہائے کرام کا قول ہے۔

۶۲۸ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ اَنَّهُ كَانَ يَقُوْلُ مَا ذُبِحَ بِهِ اِذَا بَضَعَ فَلَا بَأْسَ بِهِ اِذَا اضْطُرِرْتَ اِلَيْهِ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں یحیٰی بن سعید نے حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے بتایا کہ وہ کہا کرتے تھے: کہ جس چیز سے کسی جانور کو ذبح کیا گیا اگر وہ اسے کاٹ سکے تو اس سے ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن یہ مجبوری کے وقت ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَأْخُذُ لَا بَأْسَ بِذٰلِكَ كُلِّهٖ عَلٰى مَا فَسَّرْتُ لَكَ وَاِنْ ذُبِحَ بِسِنٍّ اَوْ ظُفُرٍ مَنْزُوْعَيْنِ فَاَفْرَى الْاَوْدَاجَ وَاَنْهَرَ الدَّمَ اُكِلَ اَيْضًا وَذٰلِكَ مَكْرُوْهٌ فَاِنْ كَانَا غَيْرَ مَنْزُوْعَيْنِ فَاِنَّمَا قَتَلَهَا قَتْلًا فَهِيَ مَيْتَةٌ لَا تُؤْكَلُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے۔ ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں جیسا کہ ہم پہلے اس کی تفسیر کر چکے ہیں اور اگر کسی نے ناخن یا دانت سے ذبح کیا، جو جسم سے علیحدہ ہو چکے تھے پھر ان سے رگیں کٹ گئیں اور خون بہہ نکلا، تو اسے بھی کھایا جائے گا اور یہ مکروہ ہے اور اگر دانت اور ناخن الگ نہ ہوں (بلکہ جسم کے ساتھ لگے ہوں پھر ان سے کسی جانور کو ذبح کرنے کی کوشش کی گئی) تو ان سے ذبح کرنا ایک طرح جانور کو مردار کر دینا ہے لہٰذا اسے نہیں کھایا جائے گا اور یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

اس باب میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جانور کو ذبح کرنے کے آلات کا ذکر فرمایا۔ پہلی حدیث میں تیز دھار والی لکڑی سے ذبح کرنے کو اور دوسری میں پتھر سے ذبح کرنے کو حضور ﷺ نے جائز قرار دیا۔ تیسری روایت میں حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کا عمل و ارشاد ذکر کیا کہ بوقت ضرورت ہر اس چیز سے ذبح کرنا جائز ہے جو رگیں کاٹ سکتی ہو۔ اس کے بعد امام محمد نے ان

ارشادات کی روشنی میں ایک دو باتیں بطور اجتہاد ذکر فرمائیں۔ ایک یہ کہ دانت اور ناخن اگرچہ ایسی چیزیں ہیں جن سے ذبح کیا جانا ممکن ہے لیکن اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دانت اور ناخن جسم سے الگ ہو چکے ہوں۔ اس صورت میں ان سے ذبح کرنا جانور کو حلال کر دے گا اور اگر جسم میں پیوست ہوں، تو پھر ان سے ذبح کیا ہوا جانور مردار کے حکم میں ہوگا لہٰذا اسے کھانا جائز نہیں ہوگا۔ ذبح کے بارے میں قانون یا قاعدہ وکلیہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس سے رگیں کٹ جائیں اور خون بہہ جائے اس سے ذبح کرنا درست ہے۔ جیسا کہ ایک حدیث میں آتا ہے:

عن رافع بن خديج رضی الله عنه قال قلت يا رسول الله ﷺ انا لا قوا العدو غدا وليست معنا مدى انذكي بالليط فقال النبي ﷺ ما انهر الدم و ذكر عليه اسم الله فكلوا الا ما كان من سن او ظفر فان السن عظم من الانسان واظفر مدى الحبش۔

(بیہقی شریف ج ۹ ص ۲۴۷ مطبوعہ حیدر آباد دکن، بخاری شریف ج ۲ ص ۸۲۸)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ! ہم کل دشمن سے مقابلہ کرنے والے ہیں اور ہمارے پاس چھری نہیں۔ کیا ہم کانے سے ذبح کر سکتے ہیں؟ حضور ﷺ نے فرمایا: جو چیز خون بہا دے اور اس جانور پر اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہوا سے کھاؤ۔ (وہ حلال ہے) مگر دانت اور ناخن سے، (ذبح نہ کرنا اور نہ ہی ان سے ذبح کیا ہوا حلال ہے) کیونکہ دانت انسان کی ہی ایک ہڈی ہے اور ناخن حبشہ کے رہنے والوں کی چھری ہے۔

اعتراض

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ناخن کی ایک صورت سے ذبیحہ کو حلال و درست قرار دیا ہے۔ یعنی جبکہ وہ جسم سے الگ ہو چکے ہوں لیکن حضور ﷺ سے مذکورہ روایت میں ناخن اور دانت سے مطلقاً ذبیحہ کو ناجائز فرمایا۔ لہٰذا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا دانت اور ناخن میں دو صورتیں بنا کر ایک سے ذبح کرنا درست قرار دینا مذکورہ حدیث کے خلاف ہے؟

جواب: امام طحاوی نے حضور ﷺ کی ایک حدیث اسی موضوع پر جو بیان کی۔ اس میں دانت اور ناخن کو مستثنیٰ نہیں کیا گیا بلکہ آپ ﷺ نے ہر اس چیز سے ذبح کرنے کی اجازت دے دی جو رگیں کاٹ سکتی ہو۔ یعنی خون بہہ جائے۔ اس عمومی حکم میں دانت اور ناخن بھی شامل ہیں۔ لہٰذا اگر اس حدیث پاک کو دیکھا جائے، تو دانت اور ناخن سے بہر صورت ذبح کیا ہوا جانور حلال ہوگا۔ حدیث پاک ملاحظہ ہو:

عن عدی بن حاتم قال قلت یا رسول الله ﷺ ارسل كلبی فیاخذ الصید فلا یكون معی مایذ كیه الا المروه والعصا فقال انهر الدم بما شئت واذكر اسم الله عز وجل۔

(طحاوی شریف ج ۲ ص ۱۸۳)

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا۔ یا رسول اللہ! میں اپنا سدھایا ہوا کتا شکار کے پیچھے چھوڑتا ہوں تا کہ وہ اسے پکڑ لے اور میرے پاس کوئی چیز نہیں ہوتی کہ جس سے ذبح کر سکوں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: اس جانور کا خون بہا دو خواہ جس چیز سے چاہو اور اللہ کا نام ذکر کر لیا کرو (وہ حلال ہے)۔

یہ حدیث پاک ہر خون بہانے والی چیز سے ذبح کی اجازت دیتی ہے اس سے متعلق امام طحاوی نے اس کے ذیل میں یوں لکھا:

قال ابو جعفر فذهب قوم الى ان اباح ماذبح بالسن والظفر المنزوعين [illegible]

امام طحاوی کہتے ہیں کہ ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ جو [illegible] سے ذبح کیا جائے خواہ وہ جسم سے الگ ہوں

واحتجوا فی ذالک بهذا الحدیث وخالفهم فی ذالک اخرون فکرهوا ماذبح بهما اذا کانا غیر منزوعین واباحوا ماذبح بهما اذا کانا منزوعین.

یا ساتھ لگے ہوں وہ مباح ہے۔ ان لوگوں کی دلیل یہی حدیث پاک ہے اور کچھ دوسرے لوگوں نے اس بارے میں ان سے خلاف کیا ہے۔ انہوں نے ان دونوں سے ذبح کئے گئے جانور کو مکروہ کہا جب کہ یہ دونوں جسم سے پیوست ہوں اور جب الگ ہو چکے ہوں تو پھر ان سے ذبح کیا ہوا جانور مباح قرار دیا۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی دونوں احادیث (یعنی رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ اور عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ والی) کو جب ہم دیکھتے ہیں، تو پہلی حدیث مطلقاً دانت اور ناخن سے ذبح کئے گئے جانور کو جائز قرار نہیں دیتی اور دوسری حدیث مطلقاً جائز قرار دیتی ہے اس لئے دونوں میں تطبیق کا یہ طریقہ ہوسکتا ہے کہ حضرت رافع بن خدیج والی حدیث سے مراد ایسے دانت اور ناخن ہوں، جو جسم سے متصل ہوں لہٰذا جسم سے متصل دانت اور ناخن سے ذبح کیا گیا جانور حلال نہ ہوا اور دوسری حدیث یعنی حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ والی سے مراد وہ ناخن یا دانت شامل ہوں، جو جسم سے الگ ہو چکے ہوں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث نہی کو بھی مقید اور حدیث اباحت کو بھی مقید کیا جائے تو تطبیق ہو جائے گی۔ اس تطبیق کی گواہی بھی موجود ہے۔ ملاحظہ ہو:

عن ابی رجاء العطاردی قال خرجنا حجاجا فصاد رجل من القوم ارنبا فذبحها بظفره فشواها فاکلوها ولم اکل معهم فلما قدمنا المدینة سالت ابن عباس رضی الله عنهما فقال لعلک اکلت معهم فقلت لا قال اصبت انما قتلها حنقا.

(طحاوی شریف ج ۴ ص ۱۸۴)

جناب ابو رجاء عطاردی سے روایت ہے کہ ہم حج کے ارادے سے نکلے تو ہم میں سے ایک شخص نے خرگوش کا شکار کیا پھر اسے اپنے ناخن سے ذبح کیا اور اسے بھون کر سب نے کھایا لیکن میں نے ان کے ساتھ اسے نہ کھایا پھر جب ہم مدینہ منورہ واپس آئے تو میں نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے اس بارے میں پوچھا' انہوں نے فرمایا: شاید تو نے بھی ان کے ساتھ کھایا ہوگا؟ میں نے عرض کیا: نہیں' فرمایا: تو نے اچھا کیا وہ تو گلا گھونٹ کر مارا گیا تھا۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد دانت یا ناخن کی دو صورتوں کے بارے میں ایک تحقیق پیش فرماتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

فدل ذالک مانهی عنه ما ذالک من الذبح بالسن فانما هو علی السن المرکبة فی الفم لان ذالک یکون عضا واما السن المنزوعة فلا وهذا قول ابی حنیفة ومحمد وابی یوسف رحمه الله علیهم اجمعین.

یعنی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ ارشاد اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حضور ﷺ نے جہاں دانت (اور ناخن) سے ذبح کرنے سے منع فرمایا وہاں وہ دانت ہے جو آدمی کے منہ میں ہیں کیونکہ اس سے ذبح کرنا دراصل چبانا ہوگا لیکن وہ دانت جو الگ ہو چکا ہو، اس سے ذبح کرنا (ذبح کرنا ہی ہوگا) چبانا نہ ہوگا۔ یہی قول امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہم اجمعین کا ہے۔

قارئین کرام! کس خوبصورت اور اعلیٰ فقاہت سے امام طحاوی نے احادیث مذکورہ میں تطبیق کی شہادت پیش فرمائی۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزاخیر عطا فرمائے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۷۵- بَابُ الصَّيْدِ وَمَا يُكْرَهُ اَكْلُهُ مِنَ السِّبَاعِ وَغَيْرِهٖ

شکار اور جنگلی جانوروں میں سے کون سے کھانے مکروہ ہیں؟

۶۲۹- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ اَبِيْ اِدْرِيْسَ الْخَوْلَانِيِّ عَنْ اَبِيْ ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِيِّ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ نَهٰى عَنْ اَكْلِ كُلِّ ذِيْ نَابٍ مِّنَ السِّبَاعِ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے ابوادریس خولانی سے بتایا انہیں ابوثعلبہ خشنی نے بتایا کہ رسول کریم ﷺ نے درندوں میں سے ذی ناب کے کھانے سے منع فرمایا۔

۶۳۰- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا اِسْمٰعِيْلُ بْنُ اَبِيْ حَكِيْمٍ عَنْ عُبَيْدَةَ بْنِ سُفْيَانَ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ اَنَّهٗ قَالَ اَكْلُ كُلِّ ذِيْ نَابٍ مِّنَ السِّبَاعِ حَرَامٌ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں اسماعیل بن ابی حکیم نے عبیدہ بن سفیان حضرمی سے بتایا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ حضور ﷺ سے بیان کرتے ہیں۔ فرمایا: کہ درندوں میں سے ہر ذی ناب کا کھانا حرام ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ يُكْرَهُ اَكْلُ كُلِّ ذِيْ نَابٍ مِّنَ السِّبَاعِ وَكُلِّ ذِيْ مِخْلَبٍ مِّنَ الطَّيْرِ وَيُكْرَهُ مِنَ الطَّيْرِ اَيْضًا مَا يَاْكُلُ الْجِيَفَ مِمَّا لَهٗ مِخْلَبٌ اَوْ لَيْسَ لَهٗ مِخْلَبٌ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا وَاِبْرَاهِيْمَ النَّخَعِيِّ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ.

امام محمد کہتے ہیں ہمارا عمل یہ ہے کہ ہر ذی ناب درندے کا کھانا مکروہ ہے اور ہر پنجے والے پرندے کا کھانا بھی مکروہ ہے اور ہر پنجے والا ایسا پرندہ کھانا بھی مکروہ ہے جو مردار کھاتا ہو۔ یہی قول امام اعظم ابوحنیفہ، ہمارے عام فقہاء کرام اور ابراہیم نخعی کا ہے۔

جانوروں کی حلت وحرمت بڑا معرکۃ الآرا مسئلہ ہے اور اس میں اجتہاد کی راہ بہت کشادہ ہے کیونکہ قرآن کریم میں محدود جانوروں کی حرمت مذکور ہوئی اور حضور ﷺ کی احادیث میں ان کی حلت وحرمت کے کچھ قواعد وضوابط مذکور ہوئے جن کی مدد سے ائمہ مجتہدین نے از روئے قیاس جانوروں کی حلت وحرمت میں مختلف اقوال فرمائے۔ اس مسئلہ کو سمجھنے سے قبل قرآن کریم کی وہ آیات جن کا ''کتاب الذبائح'' میں ذکر ہو چکا، ان کو سامنے رکھنا اور یاد رکھنا ضروری ہے پھر حضور ﷺ کے فرمودہ کلیات کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ حضور ﷺ نے جن قواعد کا ذکر فرمایا وہ یہ ہیں:

(۱) حرام وہ جسے اللہ نے حرام قرار دیا حلال وہ جسے اللہ نے حلال کہا اور جن کی حلت وحرمت بیان نہ فرمائی وہ اباحت کے درجہ میں ہیں۔

(۲) ہر ذی ناب درندہ حرام ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور قسم کا ذکر فرمایا یعنی جو پرندے پنجے سے شکار کرنے والے ہوں اور مردار کھاتے ہوں وہ بھی حرام ہیں۔ یہ قسم اگرچہ امام محمد نے کسی اثر میں نقل نہیں کی بلکہ خود اس کا ذکر فرمایا لیکن پھر بھی یہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی اپنی اختراع نہیں بلکہ اس کا ذکر بہت سی احادیث میں ہے لہٰذا یہ بھی ایک ضابطہ وقاعدہ خود حضور ﷺ کا ارشاد فرمودہ ہے۔

نهى رسول الله ﷺ عن كل ذى ناب من السباع و كل ذى مخلب من الطير.
(صحیح مسلم ج ۲ ص ۱۴۷ کتاب الصید)

حضور ﷺ نے پرندوں میں ہر پنجے سے شکار کرنے والے پرندے کا گوشت کھانا حرام قرار دیا اور درندوں میں سے ہر ذی ناب کا کھانا منع فرمایا۔

فقہاء امت نے ان قواعد کو مد نظر رکھتے ہوئے بڑی عمدہ ترتیب سے استنباط فرمائے۔ ایک

عبارت ملاحظہ ہو:

الحیوان فی الاصل نوعان نوع یعیش فی البحر ونوع یعیش فی البر اما الذی یعیش فی البحر فجمیع مافی البحر من الحیوان یحرم اکلہ الا السمک خاصۃ فانہ یحل اکلہ الا ماطفامنہ واما الذی یعیش فی البر فانواع ثلاثۃ مالیس لہ دم اصلا. وما لیس لہ دم سائل. وما لہ دم سائل. فما لا دم لہ کالجراد والزنبور والذباب والعنکبوت والجنفاء والعقرب والبغاء ونحوھا لایحل اکلہ الا الجراد خاصۃ وکذالک مالیس لہ دم سائل مثل الحیۃ والوزغ وسام ابرص وجمیع الحشرات وھوام الارض من الفار والجراد والقنافذ والضب والیربوع وابن عرس ونحوھا ولا خلاف فی حرمۃ ھذہ الاشیاء الا فی الضب فانہ حلال عند الشافعی رحمۃ اللہ علیہ. وما لہ دم سائل نوعان مستانس ومتوحش اما المستانس من البھائم فنحوالابل والبقر والغنم یحل بالاجماع واما المتوحش نحو الظباء وبقرالوحش وحمرالوحش وابل الوحش فحلال باجماع المسلمین واما المستانس فی السباع وھو الکلب والفھد والسنور الاھلی فلا یحل وکذالک المتوحش فمنھا المسمی بسباع الوحش والطیر وھو کل ذی ناب من السباع وکل ذی مخلب من الطیر فذوالناب من السباع الوحش مثل الاسد والذئب والضبع والنمر والفھد والثعلبۃ والسنور البری والسنجاب والسمور والدلق والدب والقرد ونحوھا فلا خلاف فی ھذہ الجملۃ الا فی الضبع فانہ حلال عند الشافعی رحمہ اللہ علیہ وذو المخلب من الطیور کالبازی والباشق والصقر والشاھین والحداء ۃ والبغاث والنسر و العقاب وما اشبہ ذالک وما لامخلب لہ من الطیر

اصل میں حیوان کی دو اقسام ہیں۔ ایک قسم وہ جو پانی میں زندگی گزارتی ہے اور دوسری قسم وہ جو خشکی میں رہتی ہے۔ جو پانی میں رہتے ہیں ان تمام حیوانات کا کھانا حرام ہے، صرف مچھلی جائز ہے' اس کا کھانا حلال ہے لیکن وہ مچھلی جو اپنے آپ مرکر پانی پر تیر رہی ہو وہ بھی حرام ہے اور جو حیوانات خشکی پر رہتے ہیں۔ ان کی پھر تین اقسام ہیں۔ (۱) جن میں بالکل خون نہیں (۲) خون ہے لیکن بہنے والا نہیں (۳) جن میں بہنے والا خون ہے۔ پہلی قسم کہ جن میں بالکل خون نہیں ہوتا جیسا کہ مکڑی، بھڑ، مکھی، عنکبوت، ٹڈیاں، بچھو وغیرہ۔ ان میں سے صرف مکڑی (ٹڈی دل) کا کھانا حلال ہے بقیہ تمام حرام ہیں۔ یونہی جن میں بہنے والا خون نہیں۔ جیسا کہ سانپ، چھپکلی، گرگٹ اور زمین کے تمام کیڑے مکوڑے، چوہے، ٹڈی دل، سیہہ جس کے جسم پر کانٹے ہوتے ہیں وغیرہ۔ ان تمام کی حرمت میں کوئی اختلاف نہیں۔ گوہ کو صرف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حلال کہا ہے۔ وہ جانور کہ جن میں بہنے والا خون ہوتا ہے۔ ان کی پھر دو قسمیں ہیں۔ پالتو اور وحشی۔ پالتو چار پائے مثلاً اونٹ، گائے، بکریاں وغیرہ بالاتفاق حلال ہیں اور وحشی چار پائے مثلاً ہرنی، نیل گائے، جنگلی گدھا، جنگلی اونٹ یہ بھی باتفاق مسلمین حلال ہیں اور پالتو لیکن پھاڑ کر کھانے والے حیوان مثلاً کتا، چیتا، گھریلو بلی یہ حلال نہیں ہیں۔ اسی طرح یہ وحشی ہوں تب بھی حلال نہیں۔ وحشی کچھ تو درندے کہلاتے ہیں اور کچھ پرندے۔ وحشی درندے ان کو کہا جاتا ہے جو پنجے والے ہوں اور وحشی پرندے جو ٹیڑھی چونچ والے ہوں۔ لہٰذا وحشی درندوں سے ٹیڑھے ناخنوں والے جیسا کہ شیر، بھیڑیا، بجو، چیتا، لومڑی اور جنگلی بلے وغیرہ ان تمام کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ماسوا بجو کے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ حلال ہے اور پرندوں میں ٹیڑھی چونچ والے مثلاً باز، شکرا، چیل، گدھ، عقاب اور جوان کے مشابہ ہیں اور وہ پرندے جن کی چونچیں ٹیڑھی نہیں ہوتیں اور پالے جاتے ہیں۔ جیسا کہ مرغی، بطخ اور جو غیر پالتو ہوتے ہیں جیسا کہ کبوتر، فاختہ، چڑیا اور وہ کوا جو دانے کھاتا ہو۔ بالاجماع جائز ہیں۔

والمستانس منه كالدجاج والبط والمتوحش كالحمام والفاختة والعصافير و . (فتاویٰ عالمگیری)

ذبح کے احکام اوران کی اقسام

از روئے شرع شریف ذبح کی دو اقسام ہیں۔ اختیاری اور اضطراری۔ وہ جانور جو زیر قبضہ اور تحت القدرت ہوں۔ ان کو ذبح کرنے کا طریقہ اختیاری کہلاتا ہے، جو یہ ہے۔ جانور کے سینہ کے اوپر سے لے کر تا ابتداء لحیہ (جبڑہ) یہ پوری جگہ ذبح کا مقام ہے۔ لیکن گلے کی گھنڈی سے نیچے والی جگہ سے ذبح کرنا اصل اور صحیح ہے کیونکہ اس جگہ سے چاروں رگیں یقینی کٹ جاتی ہیں اور اگر غلطی سے گھنڈی کے اوپر سے ذبح کر دیا گیا تو بھی جائز ہوگا۔ دوسرا طریقہ اضطراری ہے اور یہ طریقہ ان جانوروں کے لئے ہوگا جو زیر قدرت اور تحت القدرت نہ ہوں۔ جیسا کہ وحشی حلال جانور مثلاً ہرن۔ ان جانوروں کو پکڑ کر ذبح کرنے کا معاملہ بہت مشکل امر ہے۔ اس لئے ایسے جانور کا خون نکالنا ضروری ہے۔ خواہ وہ جسم کے کسی حصہ سے نکل کر بہہ جائے۔ اس کے چند طریقے ہیں۔ پہلا طریقہ یہ کہ کسی سدھائے ہوئے کتے وغیرہ کو اللہ کا نام لے کر اس وحشی حلال جانور پر چھوڑا جائے اور وہ اسے دبوچ کر زخمی کر دے۔ یہ حلال ہو جائے گا۔ دوسرا طریقہ یہ کہ تیر مارا اور جانور زخمی ہو کر گر گیا اور پہنچنے سے پہلے پہلے گر جائے۔ جبکہ تیر چلاتے وقت اللہ کا نام لے کر چلائے۔ یہ بھی حلال ہو جائے گا۔ ذبح کی یہ اقسام قرآن و حدیث سے ماخوذ ہیں۔ ان کی کچھ شرائط ہیں جو ہم انشاء اللہ تفصیلی طور پر باب ۲۸۵ میں بیان کریں گے۔ یہ ایک مستقل بحث ہے اور اس کی زیادہ مناسبت اسی باب یعنی "باب صيد الكلب المعلم" سے ہے۔ وہاں اس کے متعلقات کا بھی ذکر ہوگا۔

یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ حضور ﷺ نے کچھ جانوروں کے لئے قواعد وکلیہ ارشاد فرمائے ہیں اور بعض کی حرمت ویسے ہی کسی اور طریقہ سے بیان فرمائی جیسا کہ گھریلو گدھا کے متعلق آپ نے حرمت کا ارشاد فرمایا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم میں جن جانوروں کی حرمت آئی ہے ان کے علاوہ حضور ﷺ نے حرمت کے کچھ قواعد اور بعض کی انفرادی حرمت بیان فرما کر اس طرف متوجہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حلت و حرمت کے اختیارات آپ کو تفویض فرمائے۔ حدیث میں آیا ہے کہ بعض جانور ایسے ہیں کہ حضور ﷺ نے کسی جانور کے خبیث ہونے کی ایک علامت بیان فرمائی کہ وہ جانور جو کسی قوم کی صورتوں کو مسخ کر کے بنائے گئے۔ یہ علامت اس جانور کے طبعاً خبیث ہونے کی ہے۔ مثلاً بندر، خنزیر۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ دو قسمیں بالطبع خبائث میں داخل ہیں۔ اگر ان کو ذبح بھی کیا جائے تو حلال نہیں ہو سکتے۔ ان کے علاوہ کچھ جانور وہ ہیں جن کے افعال و آثار سے ان کا خبث ٹپکتا ہے اور طبع سلیم اسے محسوس کرتی ہے جیسا کہ بھیڑیا وغیرہ جس کا کام ہی دوسرے حیوان کو چیر پھاڑ کر کھانا ہے۔ بھیڑیے کے بارے میں کسی نے حضور ﷺ سے پوچھا۔ آپ نے فرمایا: کیا کوئی انسان اسے کھانا پسند کرتا ہے؟ اسی طرح کچھ جاندار اشیاء وہ ہیں جو پھاڑتی تو نہیں لیکن اذیت دینا ان کی فطرت ہوتی ہے۔ مثلاً بچھو، سانپ وغیرہ۔ اس کے ساتھ وہ جاندار اشیاء جو درندوں یا پرندوں سے تعلق رکھتی ہوں، لیکن پھاڑ کر کھاتی ہوں۔ مثلاً شیر، بھیڑیا، چیل اور باز وغیرہ یا وہ جانور کہ جن کی طبیعت میں کمینگی اور نجاست سے تکویت ہو۔ ان کے مضر ہونے کی وجہ سے حضور ﷺ نے ان کو حرام قرار دیا ہے۔ جن جانوروں کی حرمت خصوصیت کے ساتھ حضور ﷺ نے بیان فرمائی۔ وہ اس باب کے بعد چند فصلوں میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ذکر کر رہے ہیں۔ ہم بھی انشاء اللہ ان کی تفصیل وہیں ذکر کریں گے۔

۲۷۶- بَابُ اَكْلِ الضَّبِّ

گوہ کھانے کا بیان

٦٣١ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ اَبِيْ اُمَامَةَ بْنِ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيْدِ بْنِ الْمُغِيْرَةِ اَنَّهٗ دَخَلَ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْتَ مَيْمُوْنَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاُتِيَ بِضَبٍّ مَحْنُوْذٍ فَاَهْوٰى اِلَيْهِ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَهٗ فَقَالَ بَعْضُ النِّسْوَةِ الَّتِيْ كُنَّ فِيْ بَيْتِ مَيْمُوْنَةَ اَخْبِرُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَا يُرِيْدُ اَنْ يَّاْكُلَ مِنْهُ فَقُلْنَ هُوَ ضَبٌّ فَرَفَعَ يَدَهٗ فَقُلْتُ اَحَرَامٌ هُوَ؟ قَالَ لَا وَلٰكِنَّهٗ لَمْ يَكُنْ بِاَرْضِ قَوْمِيْ فَاَجِدُنِيْ اَعَافُهٗ قَالَ فَاجْتَرَرْتُهٗ فَاَكَلْتُ وَرَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْظُرُ۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے ابوامامہ بن سہل بن حنیف سے اور انہوں نے عبد اللہ بن عباس سے اور وہ خالد بن ولید بن مغیرہ سے بتاتے ہیں کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں سیدہ میمونہ زوجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر گئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بھنی ہوئی گوہ لائی گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست اقدس اس کی طرف بڑھایا۔ اتنے میں سیدہ میمونہ رضی اللہ عنہا کے گھر جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری ازواج مطہرات اس وقت موجود تھیں، ان میں سے کسی نے مشورہ دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اسے کھانا چاہتے ہیں۔ اس لئے آپ کو بتا دیا جائے تو انہوں نے عرض کیا۔ حضور! یہ گوہ ہے۔ آپ نے اپنا دست مبارک پیچھے کرلیا۔ میں نے پوچھا: کیا گوہ حرام ہے؟ فرمایا: نہیں لیکن یہ میری قوم کی زمین میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے مجھے اس سے نفرت وکراہت آتی ہے۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے اسے اپنی طرف کھینچ لیا اور میں کھا گیا حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے کھاتا دیکھ رہے تھے۔

٦٣٢ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ دِيْنَارٍ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ اَنَّهٗ قَالَ نَادٰى رَجُلٌ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ كَيْفَ تَرٰى فِي اَكْلِ الضَّبِّ قَالَ لَسْتُ بِاٰكِلِهٖ وَلَا مُحَرِّمِهٖ۔

ہمیں امام مالک نے عبد اللہ بن دینار سے انہیں عبد اللہ بن عمر نے خبر دی کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو آواز دی اور عرض کیا یارسول اللہ! گوہ کھانے کے بارے میں آپ کا کیا ارشاد ہے؟ آپ نے فرمایا: میں اسے کھاتا نہیں ہوں اور نہ حرام قرار دینے والا ہوں۔

قَالَ مُحَمَّدٌ قَدْ جَاءَ فِيْ اَكْلِهٖ اِخْتِلَافٌ فَاَمَّا نَحْنُ فَلَا نَرٰى اَنْ يُّؤْكَلَ۔

امام محمد کہتے ہیں کہ گوہ کے کھانے میں اختلاف آیا ہے لیکن ہم (احناف) اس کو کھانا نہیں چاہتے۔

٦٣٣ - اَخْبَرَنَا اَبُوْ حَنِيْفَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ النَّخَعِيِّ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّهٗ اُهْدِيَ لَهَا ضَبٌّ فَاَتَاهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَاَلَتْهُ عَنْ اَكْلِهٖ فَنَهَاهَا عَنْهُ فَجَاءَتْ سَائِلَةٌ فَاَرَادَتْ اَنْ تُطْعِمَهَا اِيَّاهُ فَقَالَ لَهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَتُطْعِمِيْنَهَا مِمَّا لَا تَاْكُلِيْنَ۔

ہمیں امام ابوحنیفہ نے حماد سے وہ ابراہیم نخعی سے اور وہ ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں کہ انہیں کسی نے گوہ بطور ہدیہ بھیجی پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے گھر تشریف لائے۔ میں نے اس کے کھانے کے بارے میں آپ سے پوچھا: آپ نے منع فرما دیا پھر ایک مانگنے والی آئی تو میں نے اسے وہ کھانے کے لئے دینی چاہی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تو وہ چیز اسے کھلانا چاہتی ہے جو خود نہیں کھانا چاہتی؟

٦٣٤ - اَخْبَرَنَا عَبْدُ الْجَبَّارِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ الْهَمَدَانِيِّ عَنْ عَزِيْزِ بْنِ مَرْثَدٍ عَنِ الْحَارِثِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ اَبِيْ طَالِبٍ كَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهٗ اَنَّهٗ نَهٰى عَنْ اَكْلِ الضَّبِّ وَالضَّبُعِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ فَتَرْكُهٗ اَحَبُّ اِلَيْنَا وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ.

ہمیں عبدالجبار نے ابن عباس ہمدانی سے اور انہیں عزیز بن مرثد نے حارث سے اور وہ حضرت علی المرتضی رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں: کہ انہوں نے گوہ اور بجو کھانے سے منع فرمایا ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ اس کا نہ کھانا ہی ہمیں پسند ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ علیہ کا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے گوہ کے بارے میں مختلف روایات ذکر فرمائیں۔ پہلی دو روایات میں اس کے بارے میں مذکور ہوا کہ حضور ﷺ نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو کھاتے دیکھ کر منع نہ فرمایا لہٰذا منع نہ فرمانے سے اس کا حلال اور طیب ہونا ثابت ہوتا ہے اور دوسری روایت میں صاف صاف حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ میں اسے حرام تو نہیں کہتا لیکن اسے کھاؤں گا نہیں لہٰذا یہ دونوں روایتیں گوہ کے حلال ہونے اور قابل خوردنی ہونے کی گواہی دیتی ہیں لیکن پچھلی دونوں روایات اس سے بچنے اور اس کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر میں گوہ کے ساتھ بجو کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ بہرحال احناف کا ان کے بارے میں مسلک یہ ہے کہ گوہ کا کھانا مکروہ تحریمی ہے۔ کراہت تحریمی پر چند احادیث موجود ہیں جن میں سے دو تو امام محمد نے یہیں موطا میں ذکر کر دیں۔ ایک میں حضور ﷺ نے حضرت عائشہ صدیقہ کو اس کے کھانے سے منع فرمایا اور دوسری میں حضرت علی المرتضی رضی اللہ عنہ نے اس کے کھانے سے منع فرمایا۔ ان کے علاوہ چند اور احادیث اسی بارے میں پیش خدمت ہیں۔

حدثنا الحصيب بن ناسح قال حدثنا يزيد بن عطاء عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عبد الرحمن بن حسنة قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب فاصابتنا مجاعة فطبخنا منها فان القدور لتغلي بها اذ جاء رسول الله ﷺ فقال ما هذا فقلنا ضباب اصبناها فقال ان امة من بني اسرائيل مسخت دوابا في الارض واني اخشى ان تكون هذه فاكفؤها.

(طحاوی شریف ج ٢ ص ١٩٧ باب اکل الضباب)

عبدالرحمن بن حسنہ کہتے ہیں کہ ہم نے ایک ایسی جگہ قیام کیا جہاں گوہ بکثرت تھیں۔ ہمیں سخت بھوک لگی تو ہم نے انہیں کھانے کے لئے پکڑ کر پکایا۔ ہماری ہنڈیاں ان سے بھری ابل رہی تھیں کہ اچانک رسول اللہ ﷺ تشریف لے آئے' پوچھا یہ کیا ہے؟ ہم نے عرض کیا گوہ پکا رہے ہیں جنہیں ہم نے شکار کیا آپ نے ارشاد فرمایا: کہ بنی اسرائیل کا ایک گروہ مسخ کر دیا گیا تھا اور ان کی شکلیں زمین کے اوپر چلنے والے جانوروں کی سی بنا دی گئی تھیں اور مجھے اندیشہ ہے کہ یہ گوہ ہی ہو کہ جس کی شکل میں ان کو مسخ کیا گیا، لہٰذا اس سے بچو (اور ہنڈیا سے انہیں نکال پھینکو)۔

عن عبد الرحمن بن شبل ان رسول الله ﷺ نهى عن اكل لحم الضب.

(ابوداؤد شریف ج ٢ ص ١٧٦)

عبدالرحمن بن شبل بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے گوہ کھانے سے منع فرمایا۔

اخبرنا ابوحنيفة عن حماد عن ابراهيم عن عائشة رضي الله عنها انه اهدى لها ضب فسالت النبي ﷺ عن اكله فنهاها عنه فجاء سائل فارادت ان تطعمه اياه فقال اتطعمينه مالا تاكلين

ام المومنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ کسی نے انہیں گوہ بطور ہدیہ بھیجی تو میں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کے کھانے کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اس سے روک دیا پھر ایک سائل آیا تو مائی صاحبہ نے اسے وہ کھانے میں دینا چاہی جس پر

قال محمد وبهذا ناخذ وهو قول ابی حنیفة رحمه الله تعالی.

حضور ﷺ نے فرمایا: کیا تو وہ چیز کھانے کے لئے دینا چاہتی ہے جو خود نہیں کھانا چاہتی۔ امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے۔

اخبرنی ابو الزبیر قال سمعت جابر بن عبد الله یقول اتی النبی ﷺ بضب فابی ان یاکله وقال انی لا ادری لعله من القرون الاولی التی مسخت.

(مصنف عبدالرزاق ج ۴ ص ۵۱۲ باب الضب)

مجھے ابوزبیر نے خبر دی کہ میں نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کو یہ کہتے سنا کہ ایک دفعہ حضور ﷺ کو کسی نے گوہ پہنچائی تو آپ نے اس کے کھانے سے انکار کر دیا اور فرمایا: نہ معلوم شاید یہ پہلی قوموں میں سے کوئی مسخ شدہ قوم ہو۔

عن الاسود عن عائشة عن النبی ﷺ اهدی له ضب فلم یاکله فقام الیهم سائل فارادت عائشة رضی الله عنها ان تعطیه فقال لها النبی ﷺ اتعطینه مالا تاکلین قال محمد رحمه الله تعالی فقددل ذالک علی ان رسول الله ﷺ کره لنفسه ولغیره اکل الضب قال فبذالک ناخذ.

(طحاوی شریف ج ۴ ص ۲۸۱)

جناب اسود حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کو ایک گوہ بطور ہدیہ دی گئی تو آپ نے اسے نہ کھایا پھر ایک سائل آیا اور مائی صاحبہ عائشہ صدیقہ نے وہ گوہ اسے دینا چاہی تو انہیں حضور ﷺ نے فرمایا کیا وہ چیز سائل کو دینا چاہتی ہے جو خود نہیں کھاتی؟ امام محمد نے کہا کہ یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حضور ﷺ نے نہ تو گوہ کھانا اپنے لئے پسند فرمایا اور نہ ہی دوسرے کے لئے۔ مزید فرمایا: کہ ہمارا یہی مسلک ہے۔

قارئین کرام! مذکورہ احادیث سے صراحۃً ثابت ہو گیا کہ گوہ کا کھانا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ اس سے حضور ﷺ نے منع فرمایا اور جب ان صحابہ کرام کا واقعہ سامنے رکھتے ہیں جنہیں سخت بھوک لگی اور اس کے مٹانے کے لئے انہوں نے گوہ پکائی لیکن اس مجبوری کے عالم میں بھی حضور ﷺ نے انہیں اجازت دینے کی بجائے فرمایا: ہنڈیاں خالی کر کے پھینک دو۔ اگر گنجائش ہوتی تو فرماتے: اب کھالو لیکن بچنا بہتر ہے لیکن کوئی گنجائش نہ دی پھر سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو جو منع فرمایا اور سائل کو دینے سے بھی روک دیا۔ اس سے صاف ظاہر کہ نہ خود کھانا جائز اور نہ کسی دوسرے کو کھلانا جائز ہے۔ اس لئے گوہ کی کراہت تحریمی احادیث سے ثابت ہے۔

اعتراض

طحاوی شریف کی مذکورہ روایت سے گوہ کھانا مکروہ تحریمی ثابت نہیں ہوتا بلکہ خلاف اولیٰ بنتا ہے کیونکہ اس میں منع کا لفظ تو ہے نہیں اور حضور ﷺ کا نہ کھانا اس سے مکروہ تحریمی ثابت نہیں ہوتی اور اسی طرح سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو جو آپ نے روکا تو اس لئے کہ یہ کوئی عمدہ اور اچھی چیز نہیں ہے جو سائل کو دے رہی ہو۔ اس لئے کہا اسے رہنے دو۔ گویا آپ کا روکنا "لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون" کے قبیلہ سے تھا۔ اس لئے اس روایت سے گوہ کے مکروہ تحریمی ہونے پر استدلال ٹھیک نہیں ہے۔

جواب اول: ٹھیک ہے کہ طحاوی شریف میں منع کا لفظ مذکور نہیں۔ لیکن یہی روایت "کتاب الآثار" میں منع کے لفظ سے مذکور ہے۔ "فسالت عن النبی ﷺ فنهاها عنه میں نے حضور ﷺ سے اس کے بارے میں پوچھا تو آپ نے منع فرما دیا"۔ لہٰذا عدم حرمت کے لئے طحاوی شریف کا حوالہ دینا لایعنی ہے کیونکہ دوسری جگہ اسی روایت میں منع کا لفظ موجود ہے۔

جواب دوم: طحاوی شریف میں روایت ذکر کرنے کے بعد خود امام طحاوی نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ذکر فرمایا: "کرہ لنفسہ ونغیرہ" آپ نے گوہ کھانا اپنے لئے اور دوسروں کے لئے مکروہ جانا۔ "فقہاء کرام کی اصطلاح میں "مکروہ" سے مراد مطلقاً مکروہ تحریمی ہوتا ہے۔ جیسا کہ بحر الرائق میں اس کی تصریح فرمادی ہے لہٰذا عدم حرمت پر استدلال طحاوی کی روایت سے بے معنی ہوا۔

اعتراض

ابوداؤد کی حدیث کو امام بیہقی نے نقل کر کے آخر میں اس کے متعلق لکھا ہے: "وهذا ينفرد به اسماعيل بن عياش وليس بحجة اس روایت کو روایت کرنے والا تنہا اسمٰعیل بن عیاش ہے اس لئے یہ روایت حجت نہیں"۔ لہٰذا گوہ کی حرمت اس سے ثابت نہیں ہوسکتی؟

جواب: اسمٰعیل بن عیاش کے اکیلے ہونے کی بنا پر اسے حجت تسلیم نہ کرنا صحیح نہیں کیونکہ امام بخاری نے اس کی توثیق کی ہے کہ یہی اسمٰعیل جب شامی شیوخ سے روایت کرے تو اس کی روایت صحیح ہوتی ہے اور مذکورہ روایت میں اسمٰعیل کے شامی شیوخ موجود ہیں۔ ضمضم وغیرہ۔

وقد جاء عن النبی ﷺ انه نهى عن الضب اخرجه ابو داؤد بسند حسن فانه من رواية اسماعيل بن عياش عن ضمضم بن زرعة عن شريح بن عتبة عن ابی راشد الحبرانی عن عبد الرحمن بن شبل وحديث عن الشاميين قوى وهولاء شاميون ثقات. فانه رواية اسماعيل عن الشاميين قوية عند البخاری.

(فتح الباری ج۹ ص ۵۴۷ باب الضب کتاب الذبائح)

نبی کریم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے گوہ سے منع فرمایا۔ اس روایت کو ابوداؤد نے سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے۔ کیونکہ یہ روایت اسمٰعیل بن عیاش نے ضمضم بن زرعہ سے اور انہوں نے شریح بن عتبہ سے اور انہوں نے ابو راشد حبرانی سے اور انہوں نے عبد الرحمٰن بن شبل سے روایت کی ہے اور روایت اسمٰعیل ابن عیاش کی شامیوں سے قوی ہوتی ہے اور یہ سب راوی ثقہ ہیں اور امام بخاری کے نزدیک اسمٰعیل کی روایت شامیوں سے قوی ہوتی ہے۔

اسماعيل بن عياش روى عنه ابن المبارك قال ابو عبد الله ماروى عن الشاميين فهو اصح.

(تاریخ الکبیر مصنفہ امام بخاری ج ا ص ۳۶۹ ـ ۱۱۶۹)

یعنی اسمٰعیل بن عیاش سے روایت کرتے ہیں ابن مبارک اور امام بخاری نے فرمایا جو روایت (اسمٰعیل بن عیاش) شامیوں سے کرے وہ صحیح ترین ہوتی ہے۔

قارئین کرام! آپ نے دیکھ لیا کہ اسمٰعیل بن عیاش کی مذکورہ روایت اس پر شامی شیوخ سے مروی ہے۔ لہٰذا یہ حدیث صحیح ترین ہے جیسا کہ اس کی تصدیق امام ابن حجر عسقلانی اور امام بخاری نے کی ہے۔

اعتراض

موطا امام محمد کی پہلی روایت میں گوہ کے متعلق حضور ﷺ نے فرمایا: حرام نہیں لیکن میری قوم کی زمین میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے میں اس کے کھانے سے بچتا ہوں لیکن خالد بن ولید آپ کے سامنے کھاتے رہے اور آپ نے منع نہ فرمایا اور دوسری روایت میں بھی پوچھنے والے کو آپ نے فرمایا کہ میں اسے حرام نہیں جانتا۔ ان دونوں روایتوں کا مفاد صریح یہ ہے کہ گوہ حرام نہیں لیکن امام ابوحنیفہ اس کی حرمت کے قائل ہیں کیونکہ مکروہ تحریمی اور حرام ملتی جلتی اصطلاحیں ہیں۔ لہٰذا ان کا مسلک ان احادیث کے بالکل خلاف ہے۔

جواب: ٹھیک ہے کہ ان احادیث میں گوہ کی حرمت معلوم نہیں ہوتی لیکن موطا امام محمد کی آخری روایات اور ہم نے پانچ

عدد مزید جو روایات ذکر کیں ان میں اور ان میں تناقض نظر آتا ہے، مثلاً ایک روایت درج ذیل سے موازنہ کریں۔

عن عبد الرحمن بن حسنة قال كنت مع رسول الله ﷺ فی سفر فاصبنا ضبابا فكانت القدور تغلی فقال رسول الله ﷺ ماهذا فقلنا اصبناها قال ان امة من بنی اسرائيل مسخت وانا احشى ان تكون هذه قال فاكفاناها وانا لجياع.

(ابن ابی شیبہ ج۸ص ۷۸)

عبد الرحمٰن بن حسنہ کہتے ہیں کہ میں حضور ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں تھا۔ ہم نے ایک گوہ شکار کی اور اسے پکانے کے لئے ہنڈیا میں ڈالا۔ ہنڈیا ابل رہی تھی تو حضور ﷺ نے پوچھا یہ کیا ہے؟ ہم نے عرض کی کہ یہ گوہ کا شکار ہے۔ فرمایا: بنی اسرائیل کے ایک گروہ کی شکلیں مسخ کر دی گئی تھیں۔ مجھے خطرہ ہے کہ کہیں یہ گوہ ہی نہ ہو۔ راوی کہتے ہیں کہ یہ سن کر ہم اس کے کھانے سے رک گئے اور ہنڈیا الٹا دی حالانکہ ہم اس وقت انتہائی سخت بھوکے تھے۔

قارئین کرام! سخت بھوک کے عالم میں بھی حضور ﷺ نے صحابہ کرام کو گوہ کھانے کی اجازت نہ دی جس سے صاف ظاہر ہے کہ اس کی حلت کی کوئی گنجائش نہ تھی۔ اب جبکہ اس حدیث میں اس کی حرمت ثابت ہو رہی ہے اور موطا امام محمد کی پہلی دو روایتوں میں حلت نظر آتی ہے تو اس تناقض کو ختم کرنے کے لئے فقہاء کرام نے یہ طریقہ اختیار فرمایا کہ گوہ شروع میں حلال تھی۔ گو خود حضور ﷺ نے اسے ہاتھ نہ لگایا اور نہ ہی اس کے کھانے کو پسند فرمایا لیکن بعد میں آپ نے اس کے کھانے کی دوسروں کو بھی اجازت نہ دے کر پہلی حلت کو منسوخ فرما دیا۔ یعنی جب آیت "ويحرم عليهم الخبائث" نازل ہوئی تو آپ نے گوہ کھانے سے منع فرما دیا کیونکہ گوہ بھی خبائث میں شامل ہے۔ صاحب بنایہ فرماتے ہیں:

الجواب عن حديث جابر رضى الله عنه انه قال فى الابتداء ثم نسخ بقوله سبحانه وتعالى ويحرم عليهم الخبائث.

(البنایہ شرح الہدایہ ج۹ص ۶۷ فصل فیما یحل اکلہ)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ابتداء میں گوہ کے متعلق اجازت دی تھی کہ کھالی جائے پھر اللہ تعالیٰ کے اس قول "ويحرم عليهم الخبائث" کے نازل ہونے کے بعد اس کو منسوخ کر دیا گیا۔

علامہ عینی نے "بنایہ" میں ایک حدیث نقل فرمائی جس میں مذکور ہے کہ حضور ﷺ نے دو نجدیوں کو گوہ کھانے کی اجازت دی اور دوسری حدیث سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا والی ذکر فرمائی۔ جس میں حضور ﷺ نے نہ انہیں گوہ کھانے دی اور نہ سائل کو دینے کی اجازت بخشی۔ پھر ان دونوں احادیث میں تطبیق دیتے ہوئے علامہ موصوف لکھتے ہیں:

والجواب عن هذا انه يدل على الاباحة وما اسند لعائشة يدل على الحرمة والتاريخ مجهول فيجعل المحرم موخرا عن المبيح فيكون ناسخا له تعليلا للنسخ.

(البنایہ شرح الہدایہ ج۹ص ۷۵)

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں گوہ کھانے کی اجازت دینا اس کے مباح ہونے پر دلالت کرتا ہے اور جو روایت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے وہ گوہ کی حرمت پر دلالت کرتی ہے اور دونوں کی تاریخ نہ معلوم ہے لہٰذا حرمت والی روایت کو مؤخر اور حلت والی کو مقدم کیا جائے گا تاکہ بعد والی پہلی کی ناسخ بن جائے اور نسخ کی تعلیل ہو جائے۔

علامہ عینی کے اس جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ گوہ کی حلت اور حرمت کے بارے میں متضاد روایتیں موجود ہیں لیکن ان میں سے پہلے دور کی کونسی روایات ہیں اور پچھلے دور کی کونسی؟ اس کے متعلق یقین سے کچھ بھی معلوم نہیں۔ اب دو ہی صورتیں بنتی ہیں۔ اول یہ کہ

حرمت والی روایات پہلے ہوں اور پھر اس حرمت کو اٹھا کر حلت کا حکم دے دیا گیا ہو لہٰذا حرمت منسوخ ہو جائے اور دوسری صورت یہ کہ حلت والی پہلے اور حرمت والی بعد میں کہی جائیں اور یوں حلت اولیٰ کو بعد کی حرمت نے منسوخ کر دیا ہو۔ ان دونوں صورتوں میں علم الاصول کے مطابق فیصلہ یوں کیا جائے گا کہ اشیاء میں اصل اباحت ہوتی ہے اور حرمت کا حکم اباحت اصلی کو ختم کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ لہٰذا مسئلہ مذکور میں ابتدا میں اباحت اصلیہ کے تحت حضور ﷺ نے خود تو نہ کھائی لیکن بعد میں آپ نے منع فرما کر اباحت کو منسوخ فرما دیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ گوہ اگر چہ شروع میں مباح تھی لیکن بعد میں اس کا کھانا حرام کر دیا گیا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۷۷- بَابُ مَالَفَظَهُ الْبَحْرُ مِنَ السَّمَكِ الطَّافِيْ وَغَيْرِهٖ

مری ہوئی بیمار مچھلی وغیرہ کہ جس کو دریا کا پانی باہر پھینک دے' کا بیان

٦٣٥ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ اَنَّ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ اَبِيْ هُرَيْرَةَ سَاَلَ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنَ عُمَرَ عَمَّا لَفَظَهُ الْبَحْرُ فَنَهَاهُ عَنْهُ ثُمَّ انْقَلَبَ فَدَعَا بِمُصْحَفٍ فَقَرَأَ اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهٗ قَالَ نَافِعٌ فَاَرْسَلَنِيْ اِلَيْهِ اَنْ لَيْسَ بِهٖ بَاْسٌ فَكُلْهُ۔

امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ جناب عبدالرحمٰن بن ابی ہریرہ نے حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہم سے پوچھا کہ کیا جسے دریا کا پانی باہر پھینک دے (اسے کھانا جائز ہے؟) تو انہوں نے اسے منع کر دیا پھر وہ پلٹے اور قرآن کریم منگوایا۔ اس کی یہ آیت پڑھی۔ احل لکم یعنی تمہارے لئے دریائی شکار حلال کر دیئے گئے ہیں۔ نافع کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمر نے مجھے اس (عبدالرحمٰن بن ابی ہریرہ) کی طرف یہ پیغام دے کر بھیجا کہ اس میں کوئی حرج نہیں' اسے کھا سکتے ہو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِقَوْلِ ابْنِ عُمَرَ الْاٰخِرِ نَاْخُذُ لَابَاْسَ بِمَا لَفَظَهُ الْبَحْرُ وَبِمَا حَسَرَ عَنْهُ الْمَاءُ اِنَّمَا يُكْرَهُ مِنْ ذٰلِكَ الطَّافِيْ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ۔

امام محمد کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے دوسرے قول پر ہمارا عمل ہے کہ جس کو دریا نے باہر پھینک دیا یا اس سے پانی ہٹ گیا ہو، تو اس کے کھانے میں کوئی گناہ نہیں۔ مکروہ اگر ہے تو وہ جو بیماری کی وجہ سے مر جائے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا ایک اثر ذکر فرما کر اس سے چند مسائل بیان فرمائے۔ وہ یہ کہ دریا میں سے مچھلی حاصل ہونے کی صورت میں دیکھا جائے گا کہ یہ مچھلی کس طرح دستیاب ہوئی اگر کسی نے اسے پکڑنے کی کوشش کی اور اس میں کامیاب ہو کر ہاتھ آ گئی تو بہر صورت اس کا کھانا حلال ہے۔ خواہ وہ جال لگا کر پکڑے یا کسی دوائی کے ذریعہ انہیں مار کر باہر نکالا اور اگر پکڑنے کی کوشش کے بغیر دریا نے باہر پھینک دی اور خشکی پر آ کر مر گئی یا پانی خشک ہو گیا اور دریا میں ریت پر پڑی مر گئی یا سردی یا گرمی کی وجہ سے مر کر پانی پر تیرنے لگی۔ ان تمام صورتوں میں اس کا کھانا جائز ہے۔ ہاں اگر کسی بیماری کی وجہ سے پانی میں مر کر تیرنے لگی تو اس کو کھانا مکروہ تحریمی ہے۔ معلوم ہوا کہ مچھلی کے حرام ہونے کی صرف ایک ہی صورت ہے۔ وہ یہ کہ جب تاک کی موت مر کر پانی پر تیر جائے۔ اس کے سوا مچھلی کی تمام صورتیں جائز اور حلال ہیں۔

اختلاف مذہب

قال اصحابنا لا یوکل من حیوان الماء الا السمک وھو قول الثوری رواہ عنہ ابو اسحاق الفرازی فقال ابن ابی لیلی لاباس یاکل کل شیء یکون فی البحر من الضفدع وحیۃ الماء وغیر ذالک وھو قول مالک بن انس. وروی مثلہ عن الثوری قال الثوری ویذبح وقال الاوزاعی صید البحر کلہ حلال ورواہ عن مجاھد وقال اللیث بن سعد لیس بمیتۃ البحر باس وکلب الماء والذی یقال لہ فرس الماء ولا یوکل انسان الماء ولا خنزیر الماء وقال الشافعی ما یعیش فی الماء حل اکلہ واخذہ ذکاتہ ولا باس بخنزیر الماء واحتج من اباح حیوان الماء کلہ بقولہ تعالی احل لکم صید البحر وطعامہ الخ وھو جمیعہ اذ لم یخصص شیئا منہ.

(احکام القرآن ج ۲ ص ۴۷۹ زیر آیت احل لکم صید البحر سورۃ المائدہ آیت ۹۶ ذکر الخلاف فی ذالک مطبوعہ بیروت)

ہمارے اصحاب (احناف) کا قول ہے کہ دریائی جانوروں میں سے صرف مچھلی کھائی جائے گی اور یہی قول سفیان ثوری رضی اللہ عنہ کا ہے اور ابو اسحاق فرازی نے ان سے روایت کیا ہے اور ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ دریائی ہر جاندار کا کھانا جائز ہے۔ مینڈک اور دریائی سانپ وغیرہ۔ یہ قول حضرت مالک بن انس کا ہے اور اسی کی مثل جناب ثوری سے بھی مروی ہے۔ ثوری کہتے ہیں کہ انہیں ذبح کیا جائے گا اور امام اوزاعی کا قول ہے کہ پانی کے تمام شکار حلال ہیں اور جناب مجاہد سے یہی مروی ہے اور لیث بن سعد نے کہا کہ دریائی جاندار میتہ کے کھانے میں حرج نہیں ہے اور دریائی کتا اور دریائی گھوڑا بھی کھانا جائز ہے۔ ہاں دریائی انسان اور دریائی خنزیر نہیں کھایا جائے گا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہر وہ جاندار جو پانی میں گزر اوقات کرتا ہے اس کا کھانا حلال ہے اور اس کا پکڑنا ہی اس کا ذبح کرنا ہے اور دریائی خنزیر میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ انہوں نے دریائی ہر جاندار کے حلال ہونے پر یہ دلیل پیش فرمائی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ احل لکم صید البحر الخ۔ اس میں چونکہ کسی دریائی جانور کی تخصیص نہیں ہوئی۔ اس لئے یہ تمام پانی میں رہنے والی جاندار اشیاء کو شامل ہے۔

مذکورہ عبارت سے آپ نے اختلاف مذاہب جان لیا ہوگا۔ امام مالک بن انس اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا مسلک ملتا جلتا ہے۔ وہ تمام پانی کے جانوروں کو حلال فرماتے ہیں۔ امام اوزاعی کا بھی یہی مسلک ہے اور جناب لیث بن سعد بھی یہی فرماتے ہیں۔ صرف دو چیزوں کو مخصوص کرتے ہیں۔ ایک دریائی انسان اور دوسرا دریائی خنزیر اور احناف کے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے۔

مسلک احناف کے دلائل

دلیل اول: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے دریائی جانوروں کی عمومی حلت کے لئے قرآن کریم کی یہ آیت پیش فرمائی ہے۔ "احل لکم صید البحر تمہارے لئے دریائی شکار حلال کر دیا گیا"۔ اس آیت کریمہ کے بارے میں احناف یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں محرم کے لئے دریائی جانوروں کے شکار کی اجازت دی ہے دریائی جانوروں کی حلت وحرمت بیان نہیں فرمائی۔ گویا فرمایا گیا کہ اگر محرم کسی دریائی جانور کو مارتا ہے، خواہ وہ حرام ہو یا حلال، اس پر کوئی فدیہ یا سزا نہیں ہے۔ اس مراد کو آیت کا اگلا حصہ واضح کرتا ہے۔ "حرم علیکم صید البر مادمتم حرما جب تک تم محرم ہو تمہارے لئے خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا ہے"۔ خشکی کا شکار عام مراد ہے۔ جسے امام شافعی بھی تسلیم کرتے ہیں۔ خواہ وہ حلال ہو یا حرام دونوں کا حالت احرام میں شکار کرنا ممنوع ہے۔ مثلاً ایک شخص گیدڑ کا شکار کرتا ہے تو اس کی قیمت دینا لازم آئے گی حالانکہ یہ حرام جانور ہے تو معلوم ہوا کہ آیت "احل لکم صید البحر" میں دریائی یا پانی کے جانوروں کا شکار کرنا حلال قرار دیا گیا ہے۔ یہ کہ اس سے پانی کے جانوروں کی حلت وحرمت بیان فرمائی

گئی۔ کسی جانور کے شکار کا جواز اور بات ہے اور اس کا کھانے کے لئے حلال و حرام ہونا دوسری بات ہے۔

دلیل دوم: اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "حرمت علیکم المیتۃ تم پر مردار حرام کر دیا گیا"۔ یہ آیت کریمہ مطلقاً ہر مردار کی حرمت بیان فرما رہی ہے لیکن حضور ﷺ نے اس سے دو اقسام کو مستثنیٰ فرمایا۔ چنانچہ ارشاد ہوا: "احلت لنا میتتان دو مردار ہمارے لئے حلال کر دیئے گئے ہیں"۔ ایک مچھلی اور دوسرا ٹڈی دل۔ لہٰذا حدیث پاک نے تمام مرداروں میں سے دو کا استثناء فرما کر بقیہ کو آیت کے عموم میں ہی رہنے دیا جس سے ثابت ہوا کہ دریائی جانوروں میں سے صرف مچھلی ہی ایک ایسا جانور ہے جو مردار ہوتے ہوئے بھی حلال قرار دیا گیا ہے۔ اگر ہر دریائی مردار حلال ہوتا تو صرف مچھلی کا بطور خاص حضور ﷺ نام نہ لیتے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مچھلی کے سوا بقیہ تمام دریائی جانور مردار حالت میں کھانے جائز نہیں ہیں۔

دلیل سوم:

عن سعید بن المسیب عن عبد الرحمن بن عثمان قال ذکر طبیب الدواء عند النبی ﷺ وذکر الضفدع یکون فی الدواء فنھی النبی ﷺ عن قتل الضفدع۔ والضفدع من حیوان الماء ولو کان اکلہ جائز وانتفاعہ سائغالما نھی النبی ﷺ عن قتلہ ولما ثبت تحریم الضفدع بالاثر کان سائر حیوان الماء سواء السمک لان لانعلم احدا فرق بینھما۔

(احکام القرآن ج ۲ ص ۵۷۹ سورۂ مائدہ آیت ۹۶)

جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ حضرت عبد الرحمن بن عثمان سے روایت کرتے ہیں کہ ایک طبیب نے حضور ﷺ کے سامنے ایک دوائی کا ذکر کیا جس میں مینڈک ڈالا جاتا تھا۔ تو حضور ﷺ نے اسے مینڈک کے مارنے سے منع فرما دیا تھا اور مینڈک یقیناً پانی کا جانور ہے۔ اگر اس کا کھانا جائز ہوتا اور اس سے نفع اٹھانا درست ہوتا تو حضور ﷺ اس کے مارنے سے کبھی بھی منع نہ فرماتے تو جب مینڈک کی تحریم اثر سے ثابت ہوئی تو اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ مچھلی کے علاوہ بقیہ تمام دریائی جانور حرام ہیں کیونکہ دریائی ہونے میں وہ مینڈک کے ساتھی ہیں اور ہم ان کے ساتھی ہونے میں کسی کو فرق کرنے والا نہیں جانتے۔

جب اس روایت نے واضح کر دیا کہ مینڈک حلال نہیں تو امام شافعی وغیرہ کا وہ عمومی قول کہ ہر دریائی جانور حلال ہے درست نہ رہا اس لئے صرف مچھلی کو ہی حلال کہنا پڑے گا۔

دلیل چہارم: مجوسی کا ذبیحہ بالاتفاق حرام ہے کیونکہ وہ کافر ہوتا ہے اور ذابح کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اگر مجوسی اللہ کا نام لے کر بھی ذبح کرے گا تو بھی حلال نہ ہوگا۔ اس پر سب ائمہ کا اجماع ہے لیکن یہی مجوسی اگر مچھلی پکڑ کر لاتا ہے اور بیچتا ہے تو وہ حلال ہے اور اس کا کھانا جائز ہے۔ اس پر تمام ائمہ کا اجماع ہے۔ ملاحظہ ہو:

ولا یوکل صید المجوس وذبیحتہ الا ما کان من حوت فانہ لا زکوۃ لہ اجمع اھل العلم علی تحریم صید المجوس وذبیحتہ الا ما لا زکوۃ لہ کالسمک والجراد فانھم اجمعوا علی اباحتہ۔ ولا خلاف فی اباحتہ ماصادوہ من الحیتان حکی عن الحسن البصری انہ قال رایت سبعین من الصحابۃ یاکلون صید المجوس [illegible]

مجوسی کا شکار اور ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔ ہاں صرف مچھلی کھانا جائز ہے کیونکہ اس کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ مجوسی کا شکار اور ذبیحہ حرام ہوتا ہے مگر وہ جانور جس کو ذبح کئے بغیر کھانا جائز ہے، جیسا کہ مچھلی اور ٹڈی دل۔ تمام اہل علم نے مجوسی کی ان دو اشیاء کو کھانا جائز قرار دیا ہے۔ مجوسی اگر مچھلی شکار کر کے لاتا ہے تو اس کے مباح ہونے میں کوئی خلاف نہیں۔ حسن بصری رضی اللہ عنہ سے حکایت کی گئی کہ فرمایا:

شیء من ذالک رواه سعید بن المنصور والجراد کالحیتان فی ذالک لانه لا زکوة له ولا نه تباح میتة فلم یحرم بصید المجوس کالحوت.

(المغنی ج ۱۱ ص ۳۹، ۴۰ مسئلہ ۷۷۵۲)

میں نے ستر صحابہ کرام کو دیکھا کہ وہ مجوسی کی شکار کردہ مچھلی کو کھا لیا کرتے تھے اور اس بارے میں ان کے دلوں میں کچھ بھی کھٹکا نہ ہوتا تھا۔ اسے سعید بن منصور نے روایت کیا اور ٹڈی دل مثل مچھلی کے ہے کیونکہ اس کی طرح اسے بھی ذبح کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی اور اس لئے بھی کہ ٹڈی کا بھی مردہ مباح ہے لہٰذا مجوسی کے شکار کرنے سے وہ حرام نہ ہوگی جس طرح مچھلی نہیں ہوئی۔

قارئین کرام! مذکورہ مسئلہ سے معلوم ہوا کہ دو مردار حلال ہیں۔ ایک ٹڈی دل اور دوسری مچھلی۔ اس لئے انہیں کوئی مسلم پکڑے یا غیر مسلم، دونوں کی شکار کی ہوئی حلال ہے کیونکہ ان کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں۔ اگر مچھلی کے علاوہ دیگر آبی جانور بھی مچھلی کی طرح حلال ہوتے تو ان کا ذکر بھی مچھلی کے ساتھ آتا۔ تو معلوم ہوا کہ بری جانوروں میں ٹڈی دل اور بحری میں صرف مچھلی حلال ہے۔ باقی کوئی مردار حلال نہیں ہے۔

دلیل پنجم:

عن ابن عباس قال صیده ماصید وطعامه مالفظ به البحر وفی روایة ماقذف به یعنی میتا.

(تفسیر در منثور ج ۲ ص ۳۳۲ سورۃ مائدہ آیت ۹۶)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: کہ دریائی شکار سے مراد وہ جسے شکار کیا گیا اور اس کے طعام سے مراد وہ کہ جس کو دریا باہر پھینک دے۔ ایک روایت میں ہے "قذف به البحر" یعنی مردہ حالت میں دریا اس کو باہر پھینک دے۔

سیدنا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے "**احل لکم صید البحر وطعامه متاعا لکم**" کی تفسیر بیان فرمائی کہ دریائی صید سے مراد وہ مچھلی جسے پکڑنے والا کسی طریقہ سے پکڑے اور طعام سے مراد وہ مچھلی جو دریا نے خود باہر پھینک دی ہو۔ گویا دونوں سے مراد مچھلی ہی ہے اس لئے ثابت ہوا کہ پانی کے جانوروں میں سے مچھلی حلال ہے اور اس کے حصول کی دو صورتیں ہیں۔ ایک بذریعہ شکار اور دوسری دریا کا باہر پھینک دینا۔

دلیل ششم:

اخرج ابن ابی شیبة وابن جریر وابن ابی حاتم وابو شیخ عن ابی مجلز فی الایة قال ما کان من صید البحر یعیش فی البر والبحر فلا یصیده وما کان حیاته فی الماء فذالک له.

(تفسیر در منثور ج ۲ ص ۳۳۲)

ابن ابی شیبہ، ابن جریر، ابن ابی حاتم اور ابو شیخ نے ابو مجلز سے آیت "**احل لکم صید البحر**" کی تفسیر میں ذکر کیا۔ انہوں نے فرمایا: کہ دریا کا وہ جاندار جو خشکی اور تری دونوں میں زندگی بسر کرتا ہے اس کا شکار نہ کیا جائے اور وہ کہ جس کی زندگی صرف پانی میں گزرتی ہے، وہ درست ہے۔

یہ اثر جسے بہت سے محدثین نے ذکر فرمایا۔ اس نے صراحت کے ساتھ یہ ثابت کر دیا ہے کہ کچھوا اور مینڈک وغیرہ دریائی جانور مچھلی کے حکم میں نہیں کیونکہ دریائی سے مراد وہ ہے جو باہر خشکی میں زندہ نہ رہ سکتا ہو اور یہ وصف مچھلی میں ہی پایا جاتا ہے۔ جب اسے خشکی پر ڈالا جاتا ہے تو بیتاب ہو جاتی ہے لیکن مینڈک اور کچھوا وغیرہ خشکی پر ادھر ادھر پھرتے رہتے ہیں اس لئے انہیں مچھلی کے حکم میں نہیں رکھا جائے گا۔

دلیل ہفتم:

عن ابن عباس احل لکم صید البحر قال الطری. عن سعید ابن جبیر احل لکم صید البحر قال السمک الطری. عن السدی احل لکم صید البحر اما صید البحر فھو سمک الطری. عن ابن ابی نجیح عن مجاھد فی قول اللہ احل لکم صید البحر قال حیتانه.

(تفسیر ابن جریر ج ۷ ص ۴۷ زیر آیت احل لکم صید البحر)

حضرت ابن عباس آیت احل لکم صید البحر کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہاں شکار سے مراد "مچھلی" ہے۔ حضرت سعید ابن جبیر نے اس سے مراد تازہ مچھلی لی ہے۔ جناب سدی نے فرمایا کہ تر و تازہ مچھلی مراد ہے اور ابن ابی نجیح جناب مجاہد سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے بھی "صید البحر" سے مراد مچھلیاں ہی لی ہیں۔

ابن جریر نے مختلف اسناد سے "صید البحر" کے بارے میں فیصلہ فرمادیا کہ اس سے مراد مچھلیاں ہیں۔ ان تمام دلائل سے یہی نتیجہ سامنے آتا ہے کہ "صید البحر" سے پانی کا ہر جانور مراد نہیں بلکہ صرف اور صرف مچھلی مراد ہے۔ اگر مچھلی کی طرح دیگر دریائی اور آبی جانور حلال ہوتے تو "صید البحر" کی تفسیر میں ان کا ذکر بھی ہوتا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ آبی جانوروں میں سے صرف مچھلی حلال ہے جسے ذبح کرنے کی ضرورت بھی نہیں پڑتی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

اعتراض

"احکام القرآن" ج ۲ ص ۴۸۰ زیر آیت "احل لکم صید البحر" ایک حدیث تحریر کی گئی ہے۔ جس کے الفاظ یہ ہیں "الطھور ماء ہ الحل میتہ دریا اور سمندر کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے"۔ مردار میں تمام آبی جانور داخل ہیں لہٰذا آبی جانوروں میں سے صرف مچھلی مردار کو حلال قرار دینا اس حدیث کے خلاف ہے۔

جواب: احکام القرآن میں جہاں مذکورہ حدیث لکھی گئی۔ اس کے ساتھ ہی اس کا جواب بھی مرقوم ہے۔ پوری عبارت ملاحظہ ہو:

عن سعید بن سلمی الازرقی عن المغیرۃ بن ابی بردۃ عن ابی ھریرۃ عن النبی ﷺ انه قال فی البحر ھو الطھور ماء ہ الحل میتته وسعید بن سلمی مجھول لا یقطع بروایته . عن جابر بن عبد اللہ عن النبی ﷺ سئل عن البحر فقال ھو الطھور ماء ہ الحل میتته وھذہ الاخبار لا یحتج بھا من له معرفة بالحدیث ولو ثبت کان محمولا علی ما بینه فی قوله احلت لنا میتتان ویدل علی ذالک انه لم یخصص بذالک حیوان الماء دون غیرہ وانما ذکر مایموت فیه وذالک یعم ظاھرہ حیوان الماء والبر جمیعا اذا مات فیه فقد علم انه لم یرد ذالک فثبت انه اراد السمک خاصة دون ماسواہ

سعید بن سلمٰی ازرقی جناب مغیرہ بن ابی بردہ سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں اور ابو ہریرہ جناب رسول کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ آپ سے "بحر" کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا: اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔ اس روایت کا راوی سعید بن سلمٰی مجہول ہے' اس کی روایت پر یقین نہیں کیا گیا۔ حضور ﷺ سے جناب جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت کرتے ہیں کہ آپ سے "بحر" کے بارے میں پوچھا گیا، تو آپ نے ارشاد فرمایا: اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔ یہ ایسی روایات ہیں کہ جن پر وہ شخص حجت نہیں پکڑے گا جسے حدیث کی معرفت ہے اور اگر یہ روایات ثابت مان لی جائیں تو پھر "احلت لنا میتتان" کے بیان پر انہیں محمول کیا جائے گا اور اس پر دلالت یہ

اذ قدعلم انه لم یرد به العموم ولا یصح اعتقاده فیه.

(احکام القرآن ج ۲ ص ۴۸۰ ذکر الخلاف فی ذالک زیر آیت احل لکم صید البحر مطبوعہ بیروت)

بات کرتی ہے کہ آپ نے یہاں صرف آبی جانوروں کو خاص کر ذکر نہ فرمایا اور کی نفی نہ فرمائی۔ آپ نے فرمایا: ''جو پانی میں مر گیا ہو'' اور پانی میں مرنے والے حیوان عام ہیں۔ وہ خشکی کے رہنے والے اور تری کے رہنے والے سبھی کو شامل ہیں تو معلوم ہوا کہ آپ کا یہ ارادہ نہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ آپ کی مراد صرف مچھلی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی دوسرا جانور مراد نہیں۔ کیونکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عموم مراد نہیں اور نہ ہی عموم کا اعتقاد صحیح ہے۔

صاحب احکام القرآن نے مذکورہ اعتراض کا دراصل دو طرح جواب ذکر فرمایا۔ پہلے تو یہ جواب دیا کہ روایت کا راوی مجہول ہے جس کی بنا پر اس کی روایت سے حجت نہیں پکڑی جا سکتی۔ دوسرا جواب اس تسلیم پر ہے کہ روایت کو صحیح اور قابل حجت تسلیم کر لیتے ہیں۔ الفاظ روایت اگرچہ عام ہیں لیکن یہ اپنے عموم پر نہیں بلکہ ''احلت لنا میتتان'' کی تفسیر کے طور پر بیان کئے گئے۔ جس کا مفہوم یہ ہوگا کہ امت محمدیہ کے لئے دو مردار حلال کر دیئے گئے۔ ان میں سے ایک ٹڈی دل خشکی کا جانور ہے اور دوسرا مچھلی آبی جانور ہے۔ لہٰذا ''الحل میتته'' سے مراد صرف مچھلی ہوگی اور یہ الفاظ ''احلت لنا میتتان'' کا بیان بن جائیں گے۔ اگر یہ مفہوم نہ لیا جائے بلکہ ''الحل میتته'' کو عموم پر ہی رکھا جائے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ پانی میں مرا ہوا جانور حلال ہے۔ خواہ وہ خشکی پر رہنے والا تھا کہ پانی میں ڈوب کر مر گیا یا آبی تھا۔ یہ مطلب خود درست نہیں کیونکہ مثلاً بکری پانی میں ڈوب کر مر جائے تو اسے کوئی بھی حلال نہیں کہتا۔ حالانکہ وہ پانی میں مری مردار ہے اس لئے اسے اپنے عموم پر نہیں رکھا جائے گا کیونکہ ''احلت لنا میتتان'' والی حدیث نے عموم کو ختم کر دیا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ ''الحل میتته'' سے مراد صرف مچھلی ہی ہے اور یہی دریائی مردار حلال ہے' اس کے علاوہ مردہ جانور قطعاً حلال نہیں ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

اعتراض

عن جابر قال قال رسول الله ﷺ ما من دابة فی البحر الا قد زکاه الله لبنی ادم.

(دارقطنی ج ۴ ص ۲۶۷ باب الصید والذبائح)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: ہر آبی جانور کو اللہ تعالیٰ نے آدمی کے لئے ذبح کر دیا ہے۔

جب حضور ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمام دریائی جانوروں کو بغیر ذبح کئے جائز قرار دیا ہے تو معلوم ہوا کہ مچھلی کے علاوہ تمام آبی جانوروں کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں۔ جس طرح مچھلی بغیر ذبح کئے مردار حلال ہے اسی طرح تمام آبی جانور مردار ہونے کی صورت میں حلال ہیں۔

جواب: اللہ تعالیٰ نے آدمی کے لئے تمام آبی جانوروں کا تزکیہ فرما دیا ہے۔ کیا واقعۃً ایسا ہی ہے؟ ہم جب آبی جانوروں پر نظر ڈالتے ہیں تو ان میں سے صرف مچھلی ایک ایسا جانور نظر پڑتا ہے جس کے گلے پر تزکیہ کے آثار موجود ہیں۔ اس کے علاوہ دیگر جانوروں مثلاً مینڈک کچھوا وغیرہ کے گلے پر قطعاً کوئی آثار تزکیہ نہیں نظر آتے۔ اگر الفاظ حدیث اپنے عموم پر ہوتے تو مچھلی کی طرح دوسرے آبی جانوروں کے گلے اور گردن پر ذبح کے آثار ہوتے۔ لہٰذا مذکورہ روایت کی تاویل کرنا پڑے گی کہ ہر جانور سے مراد مچھلی کی مختلف اقسام ہیں۔ اس تاویل کی تاکید اور توثیق درج ذیل روایات سے ہوتی ہے۔

عن عبد الله بن سرجس کان شیخا قدیما

جناب عبداللہ بن سرجس پرانے بزرگ ہیں۔ فرماتے ہیں

قال قال رسول الله ﷺ ان الله قد ذبح کل نون فی البحر لبنی ادم.

(دارقطنی ج ۴ ص ۲۶۷ باب الصید والذبائح)

کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بے شک اللہ تعالیٰ نے دریا کی تمام مچھلیاں بنی آدم کے لئے ذبح کر دی ہیں۔

عن مکحول قال قال رسول الله ﷺ الجراد والنون ذکی کله فکلوه.

جناب مکحول بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ٹڈی دل اور مچھلی کی تمام اقسام ذبح شدہ ہیں۔ انہیں کھالیا کرو۔

عن جابر ابن زید قال قال عمر الحیتان ذکی کلها والجراد ذکی کله.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۷۹ سوفی صید الجراد والحوت)

حضرت جابر بن زید بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر نے فرمایا: مچھلی کی تمام اقسام ذبح شدہ ہیں اور ٹڈی کی تمام اقسام ذبح شدہ ہیں۔

ان دونوں روایتوں نے واضح کر دیا کہ مچھلی اور ٹڈی کی جملہ اقسام ذبح کئے بغیر حلال ہیں۔ لہٰذا روایت مذکورہ سے مراد مچھلی کی جملہ اقسام ہیں نہ کہ ہر آبی جانور۔ مردار مراد ہے کیونکہ اگر تمام آبی جانور مردار مراد ہوتے تو ان کی گردن پر آثار ذبح ہونے چاہیے تھے لیکن وہ صرف مچھلی کے گلے پر نظر آتے ہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ آبی جانوروں میں سے صرف مچھلی اپنی تمام اقسام سمیت ذبح کئے بغیر حلال ہے۔

۲۷۸- بَابُ السَّمَکِ یَمُوْتُ فِی الْمَاءِ

پانی میں مری ہوئی مچھلی کا بیان

٦٣٦ - اَخْبَرَنَا مَالِکٌ اَخْبَرَنَا زَیْدُ بْنُ اَسْلَمَ عَنْ سَعِیْدِ الْجَارِیِّ بْنِ الْجَارِ قَالَ سَاَلْتُ ابْنَ عُمَرَ عَنِ الْحِیْتَانِ یَقْتُلُ بَعْضُهَا بَعْضًا وَیَمُوْتُ صَرَدًا وَفِیْ اَصْلِ ابْنِ الصَّوَّافِ وَتَمُوْتُ بَرَدًا قَالَ لَیْسَ بِهٖ بَاْسٌ قَالَ وَکَانَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ یَقُوْلُ مِثْلَ ذٰلِکَ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں زید بن اسلم نے سعید جاری بن جار سے خبر دی کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے ان مچھلیوں کے بارے میں پوچھا جو آپس میں ایک دوسری کو مار دیں یا ٹھنڈک سے مر جائیں۔ ابن الصواف کی اصل میں یموت صردا کی بجائے تموت بردا آیا ہے۔ حضرت ابن عمر نے فرمایا: اس (کے کھانے) میں کوئی حرج نہیں ہے۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمرو ابن العاص بھی ایسا ہی کہا کرتے تھے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ اِذَا مَاتَتِ الْحِیْتَانُ مِنْ حَرٍّ اَوْ بَرْدٍ اَوْ قَتْلِ بَعْضِهَا بَعْضًا فَلَا بَاْسَ بِاَکْلِهَا فَاَمَّا اِذَا مَاتَتْ مَیْتَةَ نَفْسِهَا فَطَفَتْ فَهٰذَا یُکْرَهُ مِنَ السَّمَکِ فَاَمَّا سِوَا ذٰلِکَ فَلَا بَاْسَ بِهٖ.

امام محمد فرماتے ہیں کہ ہمارا اس پر عمل ہے کہ جب مچھلیاں گرمی یا ٹھنڈک سے مر جائیں یا ایک دوسری کو مار دیں تو ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن اگر خود بخود مر جائیں اور پانی پر تیرنے لگیں تو یہ مکروہ ہیں۔ اس کے علاوہ ہر قسم کی مچھلی کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

پانی میں چونکہ مچھلی کے مرنے کے مختلف اسباب ہیں۔ اس باب میں ان میں سے چند کا ذکر کیا گیا ہے۔ مچھلی پانی میں مر گئی لیکن وہ خود بخود طبعی موت نہ مری ہو بلکہ پانی کی حرارت یا ٹھنڈک کی وجہ سے مری، اسے کھانا حلال ہے۔ خواہ اس طریقہ سے مر کر وہ پانی کے اوپر تیرتی ہو یا پانی نے اسے باہر [illegible] ہو۔ صرف اپنی موت مرنے والی جسے

''طافی'' کہتے ہیں۔اس کے علاوہ دیگر اقسام کی مردہ مچھلی کھانا حلال ہے۔پانی میں مرنے کی چند صورتیں صاحب درمختار نے ذکر کیں جو درج ذیل ہیں:

پانی کی گرمی یا سردی سے مچھلی مرگئی یا مچھلی کو ڈور کے ساتھ باندھ کر پانی میں ڈالا اور وہ مرگئی یا جال میں پھنس کر مرگئی یا پانی میں کوئی ایسی چیز ڈال دی جس سے مچھلیاں مرگئیں،اور یہ معلوم ہے کہ مچھلیاں اسی چیز کے ڈالنے کی وجہ سے مریں یا گڑھے میں مچھلی ڈالی اور پانی تھوڑا ہونے یا جگہ کی تنگی کی وجہ سے وہ مرگئی۔ان سب صورتوں میں وہ مری ہوئی مچھلی حلال ہے۔

(ردالمحتار ج۶ ص ۳۰۷ کتاب الذبائح)

عن ابی معشر عن ابراھیم انه کره من السمک ما یموت فی الماء الا ان یتخذ الرجل حظیرة فما دخل فیها فمات لم یربه باسا.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج۵ ص ۳۸۷ باب السمک)

ابومعشر ابراہیم سے روایت کرتے ہیں کہ وہ اس مچھلی کو مکروہ سمجھتے تھے جو پانی میں اپنے آپ مرجائے مگر کوئی شخص جب مچھلیاں پکڑنے کے لئے دریا وغیرہ سے نالی کے ذریعہ چھوٹا سا تالاب بنا لیتا ہے پھر جو مچھلیاں اس میں داخل ہو کر مرجائیں تو ان کے کھانے میں وہ کوئی حرج نہیں جانتے۔

مختصر یہ کہ جب مچھلی اپنی طبعی موت مرجائے۔اسے کسی طریقہ سے مارا نہ گیا ہو،وہ حلال و جائز نہیں۔اس کے علاوہ ہر مری ہوئی مچھلی حلال ہے اور اس کا کھانا جائز ہے۔یہی احادیث و روایات سے ماخوذ ہے اور یہی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے احناف کا مسلک قرار دیا ہے۔فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۷۹- بَابُ زَكٰوةِ الْجَنِيْنِ زَكٰوةُ اُمِّهٖ

ماں کے ذبح ہونے سے اس کے پیٹ کا بچہ بھی ذبح کیا گیا تصور ہوگا' کا بیان

۶۳۷- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ اَنَّ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُوْلُ اِذَا نُحِرَتِ النَّاقَةُ فَزَكَاةُ مَافِيْ بَطْنِهَا زَكَاتُهَا اِذَا كَانَ تَمَّ خَلْقُهٗ وَنَبَتَ شَعْرُهٗ فَاِذَا خَرَجَ مِنْ بَطْنِهَا ذُبِحَ حَتّٰى يَخْرُجَ الدَّمُ مِنْ جَوْفِهٖ.

ہمیں امام مالک نے جناب نافع سے خبر دی کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے کہ جب اونٹنی کو ذبح کر دیا گیا تو اس کے ذبح کرنے سے اس کے پیٹ کا بچہ بھی ذبح ہو گیا۔جبکہ اس کی تخلیق مکمل ہو چکی ہو اور اس کے بال اُگے ہوئے ہوں پھر اگر وہ اپنی ماں کے پیٹ سے باہر آجائے تو اسے ذبح کیا جائے گا حتیٰ کہ خون اس کے پیٹ سے نکل آئے۔

۶۳۸- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَزِيْدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ ابْنِ قُسَيْطٍ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ اَنَّهٗ كَانَ يَقُوْلُ زَكَاةُ مَا كَانَ فِيْ بَطْنِ الذَّبِيْحَةِ زَكَاةُ اُمِّهٖ اِذَا كَانَ قَدْ نَبَتَ شَعْرُهٗ وَتَمَّ خَلْقُهٗ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں یزید بن عبداللہ بن قسیط نے جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے خبر دی۔وہ فرمایا کرتے تھے کہ جس مادہ کو ذبح کیا جائے تو اس کا ذبح کیا جانا اس کے اس بچے کا بھی ذبح ہو جاتا ہے جو اس کے پیٹ میں ہو جبکہ وہ بچہ ایسا ہو کہ اس کے بال اُگے ہوئے ہوں اور اس کا جسم مکمل بن چکا ہو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ اِذَا تَمَّ خَلْقُهٗ فَزَكَاتُهٗ فِيْ زَكَاةِ اُمِّهٖ فَلَا بَاْسَ بِاَكْلِهٖ فَاَمَّا اَبُوْ حَنِيْفَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فَكَانَ يَكْرَهُ اَكْلَهٗ حَتّٰى يَخْرُجَ حَيًّا فَيُزَكّٰى وَكَانَ

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ہمارا اس پر عمل ہے کہ جب پیٹ میں موجود بچہ تام الخلقت ہو تو اس کی ماں کا ذبح کیا جانا اس بچے کا بھی ذبح ہو جاتا ہے۔لہٰذا اس بچے کے کھائے جانے میں کوئی

يَرْوِىْ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ اَنَّهٗ قَالَ لَا تَكُوْنُ ذَكَاةُ نَفْسٍ ذَكَاةَ نَفْسَيْنِ.

حرج نہیں ہے لیکن امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ ایسے بچے کے کھائے جانے کو مکروہ سمجھتے تھے۔ وہ تب حلال و جائز کہتے تھے جب وہ اپنی ماں کے پیٹ سے زندہ باہر آ جائے پھر اسے بھی ذبح کیا جائے۔
آپ جناب حماد اور وہ ابراہیم نخعی سے روایت کرتے تھے کہ انہوں نے فرمایا کہ کسی ایک جانور کا ذبح کیا جانا دوسرے کا ذبح ہو جانا نہیں ہو سکتا۔

باب کے تحت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو روایات ذکر فرمائیں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی مادہ کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ میں موجود بچہ تبعاً ذبح ہو گیا۔ لہٰذا اسے کھانا جائز ہے۔ روایت اولیٰ میں اس قدر زائد بات مذکور ہے کہ اگر وہ اپنی ماں کے ذبح ہو جانے کے بعد اس کے پیٹ سے زندہ نکلا تو اب اسے بھی ذبح کیا جائے گا۔ اس مسئلہ میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اپنا موقف و مسلک وہی بیان فرماتے ہیں جو بظاہر ان روایات سے ماخوذ ہے لیکن اپنے شیخ اور استاد حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک اس کے خلاف بیان فرمایا اور اس کو امام اعظم کے شیخ حضرت حماد اور ان کے شیخ حضرت ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہم کا بھی مسلک قرار دیا۔ ہم اس اختلاف کی حقیقت اور تفصیل بیان کرتے ہیں تا کہ مسئلہ زیر بحث کی کافی وشافی تحقیق سامنے آئے۔ وباللہ التوفیق

مسئلہ مذکورہ کی حقیقت اور تفصیل

کسی مادہ کو جب ذبح کیا جائے تو اس کے پیٹ میں موجود بچے کی عام طور پر دو حالتیں ہو سکتی ہیں یا وہ زندہ ہوگا یا مرا ہوا ہوگا۔ اگر وہ زندہ ہے تو تمام ائمہ متفق ہیں کہ اسے ذبح کیا جائے گا، تب وہ حلال ہوگا ورنہ وہ حرام ہو جائے گا۔ یعنی زندہ نکلا اور ذبح نہ کیا گیا کہ اپنی موت مر گیا۔ اس صورت میں وہ مردار شمار ہوگا اور اگر مرا ہوا تھا تو امام محمد، امام شافعی، امام ابو یوسف وغیرہم روایات مذکورہ کے ظاہری الفاظ کے مطابق یہی فتویٰ دیتے ہیں، کہ اس کی ماں کے ذبح کئے جانے کی وجہ سے وہ بھی ذبح ہو گیا ہے لہٰذا اس کا کھانا جائز ہے۔ ان حضرات کا قاعدہ یہ ہے کہ "ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ ماں کا ذبح کیا جانا اس کے پیٹ کے بچہ کا بھی ذبح ہو جانا ہی ہے"۔ لیکن یہ عموم ہر صورت میں قائم نہیں رہ سکتا کیونکہ اس کا مفاد یہ ہے کہ بچہ کی ماں کو ذبح کر دینے سے اس کے پیٹ کے بچہ کا ذبح ہو جانا لازم ہے خواہ وہ بچہ مردہ نکلے یا زندہ۔ حالانکہ یہ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اگر بچہ زندہ نکلے تو اس کو اگر ذبح نہ کیا گیا تو وہ حلال نہیں۔ اس لئے مغنی میں ابن قدامہ نے اسے ایک مستقل فصل میں ذکر کیا ہے۔

فان خرج حيا حيوة مستقرة يمكن ان يزكى فلم يزكه حتى مات فليس بزكى قال احمد ان خرج حيا فلا بدمن زكاته لانه نفس اخرى.
(المغنی مع شرح الکبیر ج ۱۱ ص ۵۴ مسئلہ ۷۷۷۰)

اگر پیٹ سے بچہ زندہ نکلا کہ اس کی زندگی بالکل سالم تھی اور اس کو ذبح کرنا ممکن بھی تھا پھر ذبح نہ کیا گیا حتیٰ کہ وہ مر گیا تو وہ ذبح شدہ شمار نہ ہوگا۔ امام احمد نے فرمایا: اگر بچہ زندہ نکلا تو اس کو ضرور ذبح کیا جانا چاہیے کیونکہ وہ ایک مستقل جان ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ ماں مذبوحہ کے پیٹ سے زندہ نکلنے والا بچہ بالاتفاق تب کھایا جائے گا جب اس کو مستقل طور پر ذبح کیا جائے۔ اگر صورت مذکورہ میں وہ اپنی موت آپ مر گیا یعنی ذبح نہ کیا گیا تو وہ مردار ہوگا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ حدیث پاک ہر بچہ کے بارے میں نہیں بلکہ وہ صرف اس صورت میں معتبر ہے۔ جب ماں کے پیٹ سے ذبح کے بعد بچہ زندہ نہ نکلے۔ لہٰذا حدیث مذکور مطلق نہیں بلکہ مقید ہوئی۔

اعتراض

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے اجماع کی مخالفت کی۔ وہ یوں کہ ان سے قبل تمام علماء کا اتفاق و اجماع تھا کہ ماں کا ذبح کیا جانا ہی اس کے پیٹ کے بچہ کا ذبح ہو جانا ہے لیکن امام صاحب نے اسے علی الاطلاق تسلیم نہیں کیا۔ ابن قدامہ کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

كان اصحاب رسول الله ﷺ يقولون اذا شعر الجنين فزكاته زكاة امه وهذا اشارة الى جميعهم فكان اجماعا وقال ابو حنيفة لايحل الا ان يخرج حيا فيزكى لانه حيوان ينفرد بحيوته فلا يزكى بزكاة غيره كما بعد الوضع قال ابن المنذر كان الناس على اباحته لانعلم احدا منهم خالف ماقالوا الى ان جاء النعمان فقال لايحل لان زكاة نفس لا تكون زكاة نفسين.

(المغنی مع شرح الکبیر ج ۱۱ ص ۵۲)

حضور ﷺ کے صحابہ کرام فرمایا کرتے تھے: کہ جب پیٹ کا بچہ بالوں والا ہو چکا ہو تو اس کی ماں کا ذبح کرنا ہی اس کا ذبح ہو جانا ہے۔ یہ اس طرف اشارہ ہے کہ تمام صحابہ کرام کا اس پر اتفاق و اجماع تھا اور امام ابوحنیفہ نے کہا کہ جب ماں کے پیٹ سے نکلنے والا بچہ زندہ ہو تو وہ مستقل طور پر ذبح کئے بغیر حلال نہ ہوگا کیونکہ وہ علیحدہ ایک زندہ حیوان ہے۔ لہٰذا دوسرے زندہ جانور کے ذبح کرنے سے یہ ذبح متصور نہیں ہو سکتا جب کہ یہ اپنی ماں کے پیٹ سے زندہ نکلا ہے۔ ابن المنذر نے کہا کہ تمام لوگ صورت مذکورہ میں بچہ کو حلال کئے بغیر حلال سمجھتے تھے اور اس کو مباح سمجھتے تھے۔ کسی ایک کی بھی مخالفت کا علم نہیں۔ یہاں تک کہ امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت آئے تو انہوں نے فرمایا: کہ اگر زندہ برآمد ہوا، تو بدوں ذبح کئے حلال نہ ہوگا کیونکہ کسی ایک جاندار کو ذبح کر دینے سے دوسرا جاندار ذبح نہیں ہو جاتا۔

جواب: امام اعظم رضی اللہ عنہ کو ہی مخالف اجماع کہنا درست نہیں بلکہ اس مسئلہ میں بہت سے دیگر ائمہ مجتہدین بھی آپ کے ہم نوا و ہم خیال ہیں۔ امام اوزاعی، نخعی، ابراہیم، امام زفر، حسن بن زیاد وغیرہ سبھی امام صاحب کے ساتھ اس مسئلہ میں متفق ہیں اور یہ بات مسلمہ ہے کہ جناب ابراہیم نخعی اپنی رائے سے فتویٰ نہیں دیا کرتے تھے بلکہ وہ کسی نہ کسی اثر پر عمل پیرا ہوتے۔ ان کا قول دراصل حضرت عبداللہ بن مسعود اور ان کے اصحاب کا ہی قول ہوتا تھا۔ یوں کہہ لیجئے کہ ان کی زبان سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما ہی گفتگو فرما رہے ہیں۔ پھر امام اوزاعی، ابراہیم نخعی اور امام ابوحنیفہ ایسے ائمہ ہیں جو حدیث ضعیف کے مقابلہ میں بھی اپنے رائے لانے سے گریز کیا کرتے تھے۔ اجماع کی مخالفت اور وہ بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع کی، ان حضرات سے اس کی توقع کیونکر کی جا سکتی ہے؟ اجماع کو ان سے زیادہ جاننے والا اور کون ہوگا؟ پھر یہ بھی واضح ہے کہ صحابہ کرام کے اجماع پر تابعین کرام کا اجماع لازماً ہوتا ہے لیکن یہاں تابعین کرام سے اقوال مختلف نظر آتے ہیں۔ اب دیکھئے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی موافقت ابراہیم نخعی اور امام اوزاعی و امام مالک وغیرہ کے بعض اقوال سے بھی ہمیں ملتی ہے۔ عبارت بطور ثبوت ملاحظہ ہو:

محمد قال اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال لا تكون زكاة نفس زكاة نفسين يعنى ان الجنين اذا ذبحت امه لم يوكل حتى يدرك زكاته قال محمد ولسنا ناخذ بهذا زكاة الجنين زكاة امه اذا تم خلقه وقال ابو حنيفة يقول ابراهيم

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے وہ ابراہیم نخعی سے خبر دیتے ہیں کہ ایک جاندار کا ذبح کیا جانا دو جانوں کا ذبح ہو جانا نہیں ہو سکتا۔ یعنی ماں کے پیٹ کا بچہ جب اس کی ماں کو ذبح کر دیا گیا تو اس بچہ کو اس وقت تک نہیں کھایا جائے گا جب تک اس کو ذبح نہ کیا جائے گا۔ امام محمد کہتے ہیں ہمارا یہ مسلک

هکذا.

(کتاب الآثار ص ۱۷۸ باب زکاۃ الجنین مطبوعہ کراچی)

نہیں کہ ماں کے ذبح کرنے سے اس کے پیٹ کا زندہ بچہ بھی ذبح ہو جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جناب ابراہیم نخعی بھی یہی فرمایا کرتے تھے۔

قال ابن حزم نفسه روی من طریق ابی ذرعه هو عبد الرحمن بن عمرو النصری حدثنا عبد الله بن حیان قلت لمالک بن انس یاابا عبد الله الناقة تذبح وفی بطنها جنین یرتکض فیشق بطنها فیخرج جنینها ایوکل قال نعم قلت ان الاوزاعی قال لا یوکل قال اصاب الاوزاعی فهذا قول لمالک ایضا.

(المحلی لابن حزم ج ۷ ص ۴۲۰ مسئلہ ۱۰۱۴)

ابن حزم نے ابو ذرعہ کے طریق سے روایت کی کہ ہمیں عبداللہ بن حیان نے بتایا کہ میں نے جناب مالک بن انس رضی اللہ عنہ سے پوچھا۔ اے ابوعبداللہ! ایک اونٹنی ذبح کی گئی اور اس کے پیٹ میں بچہ حرکت کر رہا تھا پھر ذبح کے بعد اس کا پیٹ چاک کیا گیا اور اس سے بچہ نکالا گیا۔ کیا اسے کھانا جائز ہے؟ جناب مالک نے فرمایا: ہاں جائز ہے۔ میں نے عرض کیا کہ امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ اسے نہیں کھایا جائے گا۔ امام مالک نے فرمایا: جناب اوزاعی درست فرماتے ہیں۔ یہ امام مالک کا بھی قول ہے (یعنی اس بچہ کے زندہ برآمد ہونے کی صورت میں ذبح کئے بغیر نہیں کھایا جائے گا)۔

قال ابوحنیفة لا یحل اکل الجنین الا ان یخرج حیا ویذبح قال الشمنی ولا یحل جنین میت وجد فی بطن امه سواء اشعر او لم یشعر وهذا عند ابی حنیفة وزفر وحسن ابن زیاد.

(مرقات ج ۸ ص ۱۲۲، ۱۲۳ باب کتاب الصید فصل ثانی)

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ماں کے پیٹ کا بچہ کھانا حلال نہیں مگر یہ کہ وہ زندہ پیدا ہوا اور ذبح کیا گیا ہو۔ شمنی کہتے ہیں جنین جو مردہ حالت میں ماں کے پیٹ سے باہر نکلے وہ حلال نہیں۔ خواہ اس پر بال اُگے ہوں یا نہ۔ یہ مذہب امام ابوحنیفہ، زفر اور حسن بن زیاد کا ہے۔

قلت ذکر عبد الحق فی الاحکام ان اسانیده لایحتج بها ولو خرج حیا یجب تزکیته باتفاق العلماء فقد ترک عمومه.

(جوہر النقی برحاشیہ بیہقی ج ۹ ص ۳۳۵ باب زکاۃ مافی بطن ذبیحہ)

میں کہتا ہوں کہ محدث عبدالحق نے احکام میں ذکر فرمایا ہے کہ (حدیث "زکوة ام زکوة الجنین") کی اسانید قابل حجت نہیں ہیں۔ اگر ماں کے ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ کا بچہ زندہ نکلے، تو تمام علماء کا اتفاق ہے کہ اس کو ذبح کیا جائے گا۔ (تب اس کا کھانا حلال ہوگا) لہٰذا معلوم ہوا کہ علماء نے متفقہ طور پر مذکورہ روایت کے عموم کو ترک کر دیا ہے۔

یہ چند حوالہ جات تھے، جن سے یہ واضح ہو گیا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ مسلک مذکور میں تنہا نہیں بلکہ بہت سے دوسرے جلیل القدر ائمہ بھی اس مسئلہ میں آپ کے ساتھ متفق ہیں۔ جن میں امام اوزاعی، امام ابراہیم نخعی، امام زفر، امام حسن بن زیاد وغیرہ بھی ہیں۔ اس لئے امام صاحب پر "اجماع صحابہ" کی مخالفت کا الزام دھرنا درست نہ رہا۔ اس کے بعد اب ہم دوسری طرف آتے ہیں۔ یعنی زکوة الجنین زکوة امه" حدیث پاک کا کیا مطلب و مفہوم ہے؟ یا اس کے متعلق علماء نے کیا جواب دیئے؟ اس کی کچھ تفصیل ملاحظہ فرمائیے۔

"زکوۃ الجنین زکوۃ امہ" کے چند جوابات

جواب اول: حدیث مذکور مجروح ہے کیونکہ اس کے جمیع طریق منقولہ کو امام حافظ نورالدین علی بن ابی بکر الہیثمی نے مجمع الزوائد کرنے کے بعد انہیں مجروح قرار دیا۔ ملاحظہ ہو:

عن ابی الدرداء و ابی عمامة قالا قال رسول الله ﷺ زکاة الجنین زکاة امه رواه البزار والطبرانی فی الکبیر وفیه بشر بن عمارة وقد وثق وفیه ضعف وعن جابر عن النبی ﷺ قال زکاة الجنین زکاة امه اذا اشعر قلت رواه ابوداود خلا قوله اذا اشعر رواه ابو یعلی وفیه حماد بن شعیب وهو ضعیف وعن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ زکاة الجنین زکاة امه اذا اشعر رواه الطبرانی فی الاوسط والصغیر خلا قوله اذا اشعر وفیه ابن اسحاق وهو ثقة ولکنه مدلس بقیة رجال الاوسط ثقات عن کعب بن مالک عن النبی ﷺ فیه زکاة الجنین زکاة امه رواه الطبرانی فی الکبیر والاوسط وفیه اسمعیل بن مسلم وهو ضعیف وعن ابی ایوب ان النبی ﷺ قال زکوة الجنین زکاة امه رواه الطبرانی فی الکبیر وفیه محمد بن ابی لیلی وهو سیئ الحفظ ولکنه ثقة وعن ابی لیلی ان رسول الله ﷺ سئل عن زکاة الجنین فقال زکاته زکاة امه رواه الطبرانی فی الاوسط وفیه حلیس بن محمد وهو متروک.

(مجمع الزوائد ج ۴ ص ۳۵ مطبوعہ بیروت، باب زکوۃ الجنین)

ابوداؤد اور ابوعمامہ دونوں بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جنین کی زکوٰۃ اس کی ماں کی زکوٰۃ سے ہو جاتی ہے۔ اسے بزار نے اور طبرانی نے کبیر میں ذکر کیا۔ اس روایت کا ایک راوی بشر بن عمارہ ہے۔ جس کی توثیق کی گئی ہے لیکن اس میں ضعف ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ جناب رسول کریم سے روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: کہ جنین کی زکوٰۃ اس کی ماں کی زکوٰۃ سے ہو جاتی ہے لیکن اس وقت جب اس جنین پر بال اُگے ہوں۔ میں کہتا ہوں اس کو ابوداؤد نے روایت کیا لیکن بال اُگنے والی بات ذکر نہیں کی۔ اس روایت کو ابویعلیٰ نے ذکر کیا اور اس کا ایک راوی حماد بن شعیب ضعیف ہے۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: جنین کی زکوٰۃ اس کی ماں کی زکوٰۃ سے ہی ہو جاتی ہے۔ جب کہ اس پر بال اُگ آئے ہوں۔ اس روایت کو طبرانی نے اوسط اور صغیر میں بھی ذکر کیا۔ لیکن اس میں بال اُگنے والی بات مذکور نہیں۔ اس روایت کا ایک راوی ابن اسحاق اگرچہ ثقہ ہے لیکن مدلس ہے۔ اوسط کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔ جناب کعب بن مالک، حضور ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: جنین کی زکوٰۃ اس کی ماں کی زکوٰۃ ہے۔ اسی طبرانی نے کبیر اور اوسط میں ذکر کیا۔ اس روایت میں ایک راوی اسمٰعیل بن مسلم ضعیف ہے۔ حضرت ابو ایوب روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جنین کی زکوٰۃ اس کی ماں کی زکوٰۃ ہے۔ اسے طبرانی نے کبیر میں ذکر کیا۔ اس روایت کا ایک راوی محمد بن ابی لیلیٰ حافظہ کے اعتبار سے خراب ہے، لیکن ثقہ ہے۔ حضور ﷺ سے ابولیلیٰ روایت کرتے ہیں کہ آپ سے جنین کی زکوٰۃ کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا: اس کی ماں کی زکوٰۃ ہی اس کی زکوٰۃ ہے۔ اسے طبرانی نے اوسط میں ذکر کیا۔ اس کا ایک راوی حلیس بن محمد ہے جو متروک ہے۔

صاحب مجمع الزوائد نے مذکورہ روایت کے چھ طرق ذکر کر کے ہر ایک میں ضعیف راوی کی نشاندہی کی جس سے ثابت ہوا کہ

روایت مذکورہ مجروح ہے لہٰذا قابل حجت نہ رہی۔

جواب دوم: جنین کی حرمت نصوص قطعیہ سے ہے اور خبر واحد نص قطعی کا بدل نہیں ہو سکتی۔ اس جواب کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث جنین بہر حال حدیث ہے جو مختلف طرق سے مروی ہے۔ ایک مشہور قانون کے مطابق (ضعیف حدیث جب مختلف طرق سے مروی ہو تو اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے) اس کا ضعف اگر چہ جانا مسلم ہے اور درجہ صحت پانا درست ہے لیکن آخر خبر واحد ہی ہے تو خبر واحد اگر چہ درجہ صحت تک پہنچ جائے پھر بھی قرآن کریم کی نصوص قطعیہ کے مقابل نہیں لائی جا سکتی۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ نے حرمت جنین جن نصوص قرآنیہ سے ثابت کی۔ وہ کچھ درج ذیل ہیں:

(۱) انما حرم علیکم المیتة والدم الایة۔ اللہ تعالیٰ نے تم پر مردار حرام کر دیا ہے۔ مردہ جنین بہر حال مردہ ہے اس لئے اس کی حرمت اس آیت قرآنیہ سے صراحتہً ثابت ہوئی۔

(۲) الا ما ذکیتم۔ یعنی سینگ وغیرہ لگنے سے زخمی ہونے والا جانور اگر ذبح کئے بغیر مر جائے تو حرام اور اگر اسے ذبح کر لیا گیا تو حلال ہوگا۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ زندہ جانور اگر اپنی موت آپ مر جائے (ماسوا مستثنیٰ جانوروں کے) تو وہ حلال نہیں۔ جنین اگر زندہ باہر آیا اور اسے ذبح نہ کیا گیا تو وہ اس آیت کی رو سے حلال نہ ہوا۔

(۳) المنخنقة الموقوذة الخ۔ ماں کے پیٹ میں جنین کے مرنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ ماں کے ذبح کرنے سے قبل ہی مر چکا تھا۔ دوسرا یہ کہ ماں کے ذبح کرنے کے بعد وہ دم گھٹنے سے مر گیا۔ پہلی صورت میں جبکہ اس کی ماں ابھی ذبح ہی نہیں کی گئی۔ مذکورہ روایت کے خلاف ہے کیونکہ اس میں ماں کا ذبح ہونا اس کے جنین کے ذبح ہونے کے لئے کافی ذکر کیا گیا اور یہاں ماں کے ذبح ہونے سے پہلے ہی وہ مر چکا ہے۔ دوسری صورت میں یعنی جب وہ ذبح کے وقت زندہ تھا اور ماں کے ذبح ہو جانے کے بعد ماں کے پیٹ میں ہی مر گیا۔ اس کا اب مرنا دراصل دم گھٹنے سے ہوا۔ جو المنخنقة کے تحت آتا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ مردہ جنین قرآنی آیت کے مطابق حرام قرار دیا گیا۔ ان دلائل سے امام اعظم رضی اللہ عنہ نے مردہ جنین کی حرمت پر استدلال فرمایا۔ لہٰذا آپ کا استدلال نصوص قرآنیہ کے مطابق وموافق ہے اور مردہ جنین کو حلال قرار دینا نصوص قطعیہ کے خلاف ہے۔

جواب سوم: حدیث مذکور کا ظاہری حصہ چونکہ نصوص قطعیہ کے خلاف ہے اس لئے یہ اپنے ظاہری معنی پر باقی نہیں رہی۔ اس کا درست مفہوم جو حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے پیش نظر ہے۔ اسے ملا علی قاری نے ''مرقات'' میں یوں ذکر فرمایا ہے:

ولابی حنیفة ان الجنین اصل فی حق الحیاة ولهذا تصح الوصیة به فیجب افراده بالزکاة لیخرج دمه فیطیب لحمه ولا یجعل تبعا لامه فیها لان المقصود من زکاته وهو اخراج دمه لایحصل بذبحها بخلاف جرح الصید فانه مخرج لدمه فیقول مقام ذبحه ومعنی الحدیث کزکاة امه والتشبیه بهذا الطریق کثیر قال الله تعالی وجنة عرضها السموات والارض ویدل علی هذا انه روی زکاة امه بالنصب ای یزکی زکاة مثل زکاة امه۔

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جنین زندگی کے معاملہ میں مستقل احکام رکھتا ہے اسی لئے اس کی کسی کو وصیت کرنا از روئے شرع شریف درست ہے لہٰذا اس جنین کو بھی مستقل طور پر ذبح کیا جانا چاہیے تاکہ اس کا خون بہہ نکلے اور اس کا گوشت حلال و پاکیزہ ہو جائے اور اسے اس کی ماں کے تابع کر کے ذبح شدہ قرار نہ دیا جائے کیونکہ ذبح کرنے کا مقصد یعنی خون نکالنا اس کی ماں کے ذبح کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ بخلاف شکار کو زخمی کر دینے کے کیونکہ اس زخم کی وجہ سے اس شکار کا خون بہہ نکلتا ہے۔ لہٰذا یہ اس کے ذبح کے قائم مقام کیا جا سکتا ہے۔

(مرقات شرح مشکوٰۃ ج ۸ ص ۱۲۳ فصل دوم)

حدیث پاک کا معنی اور مفہوم یہ ہے کہ جنین کی زکوٰۃ کا وہی طریقہ ہے جو اس کی ماں کا ہے اور اس طرح کی تشبیہ قرآن وحدیث میں بکثرت وارد ہے۔ مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے: جنت کی چوڑائی آسمانوں اور زمین کی چوڑائی جیسی ہے۔ اس مفہوم پر حدیث مذکور کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے۔ جس میں ''زکاۃ امہ'' کو منصوب پڑھا گیا ہے۔ جس کا معنی یہ ہے کہ جنین کے ذبح کا طریقہ اس کی ماں کے ذبح کے طریقہ کی طرح ہی ہے۔

جواب چہارم: بعض روایات میں آیا ہے کہ جنین اگرچہ مردہ ہی باہر آئے پھر بھی اس کو ذبح کر دینا چاہیے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

روی الحاکم عن ابن عمر ولفظه زکاة الجنین اذا اشعر زکاة امه لکنه یذبح حتی ینصاب مافیه من الدم. (فنجد ای) احیانا (فی بطنها) ای المذکورات (الجنین) ای المیت. (انلقیه) ای حتی یموت اولانه میت (ام ناکله) بان نذبحه او نکتفی بذبح امه (قال کلوه) الامر للاباحة لقوله (ان شئتم).

(مرقات شرح مشکوٰۃ ج ۸ ص ۱۲۳ باب الصید والذبائح فصل دوم)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے حاکم نے روایت کیا جس کے الفاظ یہ ہیں: جنین کی زکوٰۃ جبکہ اس کے جسم پر بال اگ چکے ہوں، اس کی ماں کی زکاۃ ہی ہے لیکن اسے بھی ذبح کیا جائے گا تاکہ اس میں موجود خون بہہ نکلے۔ ہم بسا اوقات مذکورہ جانوروں کے پیٹ میں مردہ بچہ پاتے ہیں تو کیا ہم اس کو پھینک دیں یہاں تک کہ مر جائے یا وہ خود مردہ ہو یا ہم اس کو کھالیں۔ اس طرح کہ ہم اس کو ذبح کریں اس کی ماں کے ذبح کرنے پر اکتفا کریں۔ (نبی علیہ السلام نے فرمایا: اس کو کھاؤ) امر اباحت کے لئے ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ بچہ مردہ میں بھی خارج ہو تو پھر اس کے ذبح کرنے کا احتمال حدیث میں موجود ہے۔ جیسا کہ ملا علی قاری نے مذکورہ عبارت میں اس احتمال کو واضح کر دیا ہے۔

واستحب ابو عبد الله ان یذبحه وان خرج میتا لیخرج الدم الذی فی جوفه ولان ابن عمر کان یعجبه ان یریقوا من دمه وان کان میتا.

(المغنی ج ۱۱ ص ۵۴ مسئلہ ۷۷۶۹ مطبوعہ بیروت)

ابو عبداللہ اس بات کو پسند فرماتے تھے کہ جنین کو ذبح کیا جائے اگرچہ وہ مردہ ہی باہر کیوں نہ آئے تاکہ ذبح کرنے سے اس میں سے وہ خون بہہ جائے جو اس کے پیٹ وغیرہ میں جمع ہے اور اس لئے بھی کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما جنین کا خون بہانا پسند فرمایا کرتے تھے اگرچہ وہ مردہ ہی ہو۔

ان دو عدد حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ جنین کو ذبح کیا جانا پسندیدہ امر کہا گیا ہے۔ اگرچہ وہ اپنی ماں کے پیٹ سے مردہ ہی برآمد ہوا ہو۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ حدیث ''زکاة الجنین زکاة امه'' جہاں از روئے اسناد ضعیف ہے وہاں از روئے الفاظ مضطرب بھی ہے۔ علاوہ ازیں مذکورہ روایت میں جو یہ الفاظ منقول ہیں۔ ''ذبح کیا جائے گا تاکہ اس کے اندر کا خون بہہ جائے''۔ یہ ذبح دراصل ایک مردہ جانور کو ذبح کرنا ہی ہے اور مردہ جانور مرنے کے ساتھ ہی حرام ہو جاتا ہے۔ اب اسے ذبح کرنا ''حرمت علیکم المیتة'' کے دائرہ سے ہرگز نہیں نکال سکتا۔ لہٰذا اس ذبح کا فائدہ کچھ نہ ہوا۔ جانور ذبح کیا جاتا ہے تاکہ اس میں موجود ''دم مسفوح'' نکل جائے اور مرے ہوئے جانور میں دم مسفوح رہتا ہی نہیں، کہ جس کے اخراج کے لئے ذبح کیا جائے اور دم مسفوح کے اخراج

کے بعد اگر خون جسم کے کسی حصہ میں ہے تو وہ اس ذبح شدہ جانور کی حلت میں اثر انداز نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ نجس ہوتا ہے۔اس کا مشاہدہ قصاب کی دکان پر کیا جا سکتا ہے۔متن میں اضطراب کے ساتھ ساتھ کچھ ایسی زیادتی الفاظ بھی ہے، جن کا کوئی مفہوم صحیح نہیں نکلتا۔ان حالات کے پیش نظر ہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے جنین کے زندہ برآمد ہونے کی صورت میں اسے ذبح کرنا ضروری قرار دیا تا کہ اس کا گوشت حلال ہو جائے۔تو معلوم ہوا کہ امام صاحب کا مسلک و مذہب از روئے عقل و نقل صحیح ہے اور قوی دلائل پر موقوف ہے۔اس لئے حدیث "زكاة الجنين زكاة امه" نہ اپنے عموم پر ہے بلکہ اس سے مراد ایک خاص صورت ہو سکتی ہے اور یہ تاویل کی گنجائش کے اعتبار سے مؤولہ قرار پائے گی اور اس کی تاویل وہی جو گزشتہ اوراق میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

فاعتبروا يا اولى الابصار

٢٨٠- بَابُ اَكْلِ الْجَرَادِ

ٹڈی دل کے کھانے کا بیان

٦٣٩ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ دِيْنَارٍ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ اَنَّهٗ سُئِلَ عَنِ الْجَرَادِ فَقَالَ وَدِدْتُ اَنَّ عِنْدِيْ قَفْعَةً مِّنْ جَرَادٍ فَاٰكُلُ مِنْهُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ فَجَرَادٌ ذُكِيَ كُلُّهٗ لَابَاْسَ بِاَكْلِهٖ اِنْ اُخِذَ حَيًّا اَوْ مَيْتًا وَهُوَ ذُكِيَ عَلٰى كُلِّ حَالٍ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ.

امام مالک نے ہمیں عبداللہ بن دینار سے اور وہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے ٹڈی دل کے بارے میں (حلال و حرام ہونے کے متعلق) پوچھا گیا' آپ نے فرمایا: میں پسند کرتا ہوں کہ میرے پاس ٹڈی دل سے بھرا ایک تھیلہ ہو اور میں اس میں سے کھاؤں۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے۔ٹڈی ذبح شدہ ہے۔اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔وہ زندہ پکڑی گی ہو یا مردہ۔وہ بہر صورت حلال و پاک ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

ٹڈی دل ایک اڑنے والا کیڑا ہے۔جسے مکڑی بھی کہتے ہیں اور ہرے بھرے کھیت اس کا نشانہ بنتے ہیں۔یہ ہزاروں کی تعداد میں ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتی ہے اور جس فصل پر بیٹھ جائے،اسے تباہ کر ڈالتی ہے۔اڑنے والے جانداروں میں یہ ایک ایسا پرندہ ہے جو ذبح کئے بغیر حلال ہے اور اس کا کھانا ہر طرح جائز ہے۔"وما اهل به لغير الله" کی بحث میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قرآن کریم نے جو مردار کی حرمت بیان فرمائی "حرمت عليكم الميتة" اس سے دو قسم کے مردار مستثنیٰ کئے گئے ہیں۔ایک کا تعلق خشکی اور دوسرے کا تعلق پانی سے ہے۔خشکی کا مردار یہی مکڑی ہے اور پانی کا مردار مچھلی ہے۔یہ دونوں ذبح کئے بغیر حلال ہیں۔

فاعتبروا يا اولى الابصار

٢٨١- بَابُ ذَبَائِحِ نَصَارَى الْعَرَبِ

عرب عیسائیوں کے ذبح کردہ جانوروں کا بیان

٦٤٠ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ثَوْرُ بْنُ زَيْدِ الدِّيْلِيُّ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ اَنَّهٗ سُئِلَ عَنْ ذَبَائِحِ نَصَارَى الْعَرَبِ قَالَ لَابَاْسَ بِهَا وَتَلَا هٰذِهِ الْاٰيَةَ وَمَنْ يَّتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَاِنَّهٗ مِنْهُمْ.

ہمیں امام مالک نے ثور بن زید الدیلی سے خبر دی۔وہ عبداللہ بن عباس سے خبر دیتے ہیں کہ ان سے ایک مرتبہ کسی نے عربی عیسائیوں کے ذبح کردہ جانور کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے اور پھر یہ آیت تلاوت فرمائی: "جو ان سے دوستی رکھے گا وہ ان میں سے ہی ہے"۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ

امام محمد کہتے ہیں ہمارا بھی اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام

وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ. ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

''نصاری العرب'' کون ہیں؟ اس بارے میں بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ لوگ بنی اسرائیل میں سے نہ ہونے کی وجہ سے ''اہل کتاب'' میں شامل نہیں ہیں اور قرآن کریم میں ''**وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم**'' کے حکم میں یہ لوگ شامل نہیں۔ لہٰذا ان کے اہل کتاب نہ ہونے کی وجہ سے ان کے ہاتھ کا ذبح کیا ہوا جانور کھانا جائز نہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ان کے ذبیحہ کو حلال قرار دیا اور آپ کے استدلال ''**ومن یتولهم منکم فانه منهم**'' ہے۔ یعنی نصاری العرب اگرچہ خود اہل کتاب نہ سہی لیکن ان کی اہل کتاب بنی اسرائیل سے دوستی ہے اور اس بنا پر وہ اہل کتاب نہ ہوتے ہوئے بھی اہل کتاب میں شامل کر دیئے گئے۔ دوستی بھی اور ان کا دین بھی انہوں نے قبول کر لیا۔ اس لئے ان کے ساتھ معاملہ وہی اور ویسا ہی کیا جائے گا جو اہل کتاب سے کرنے کا حکم ہے۔ جب اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے، تو ان ''نصاری العرب'' کا بھی ذبیحہ حلال ہوا۔ امام محمد نے آخر میں فرمایا کہ حضرت ابن عباس کے فتویٰ پر ہم سب کا عمل ہے۔ اس مسئلہ کی توضیح وتفصیل ضروری ہے۔ لہٰذا ہم اہل کتاب کے ساتھ نکاح کے جواز اور ان کے ذبیحہ کے حلال ہونے پر تفصیلی گفتگو کرتے ہیں تاکہ مسئلہ کی حقیقت سامنے آ جائے۔ **وباللہ التوفیق**

اہل کتاب کا ذبیحہ حلال اور ان کی عورتوں سے نکاح احناف کے نزدیک جائز ہے

اہل کتاب کا ذبیحہ حلال اور ان کی عورتوں سے نکاح کرنے کے متعلق علماء اسلام کے چند قول ہیں: ایک یہ کہ عربی بنی تغلب کتابیوں کا ذبیحہ حرام ہے اور باقی اہل کتاب کا ذبیحہ حلال۔ یہ قول حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا ہے۔ دوسرا یہ کہ اہل کتاب کا ذبیحہ مطلقاً حلال ہے۔ خواہ وہ اللہ کے نام پر ذبح کریں یا کسی اور کے نام پر، جیسا کہ حضرت مسیح، حضرت مریم یا حضرت عزیر کے نام پر۔ یہ قول امام شعبی اور عطا کا ہے۔ تیسرا یہ کہ کتابیوں کا ذبیحہ مطلقاً حرام ہے، خواہ اللہ کے نام پر ذبح کریں یا کسی اور کے نام پر۔ یہ روافض کا مذہب ہے۔ ان کے ہاں اس آیت میں طعام سے مراد غلہ دانہ ہے نہ کہ ذبیحہ۔ چوتھا یہ کہ سارے کتابیوں کا ذبیحہ حلال ہے اگر وہ اللہ کے نام پر ذبح کریں اور اگر غیر خدا کے نام پر ذبح کریں یا بغیر کچھ پڑھے ذبح کریں تو حرام ہے۔ یہ قول عام علماء دین کا ہے اور یہی احناف کا قول ہے۔ اس طرح کتابیہ عورتوں کے ساتھ نکاح کے چار قول ہیں۔ ایک یہ کہ کسی کتابیہ عورت سے مسلمان کا نکاح درست نہیں خواہ ذمیہ ہو یا حربیہ، آزاد ہو یا لونڈی یہ قول سیدنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ہے۔ ان کے نزدیک یہ آیت منسوخ ہے۔ اس کی ناسخ وہ ہے: **ولا تنکحوا المشرکات حتی یومن** ۔ وہ فرماتے ہیں کہ کتابی ڈبل مشرک ہے کیونکہ عام مشرک تو خدا کا شریک مانتے ہیں۔ یہ خدا کا شریک بھی مانتے ہیں اور اس کا بیٹا، بیٹی اور بیوی بھی۔ وہاں فقط شرک ہے یہاں شرک بھی ہے اور نسبی وسسرالی رشتہ بھی نعوذ باللہ۔ حضرت عطاء کہتے ہیں کہ یہ عورت اس وقت کی ہے۔ جب مسلمان عورتیں کم تھیں۔ تب کتابیہ عورتیں حلال کر دی گئی تھیں۔ جب مسلمان عورتیں کثرت سے ہو گئیں تو یہ حکم ختم ہو گیا کیونکہ کفار سے محبت بحکم قرآن حرام ہے۔ کفار کو مشیر بنانا بحکم قرآن حرام ہے اور بیوی محبوبہ بھی ہوتی ہے اور مشیر بھی، اس لئے کتابیہ سے نکاح حرام ہے۔ دوسرا یہ کہ ذمیہ کتابیہ سے نکاح حلال ہے، حربیہ کتابیہ سے حرام ہے۔ تیسرا یہ کہ آزاد کتابیہ سے نکاح حلال ہے اور لونڈی کتابیہ سے نکاح حرام ہے۔ یہ قول امام شافعی کا ہے۔ ان کے ہاں محصنات سے مراد آزاد کتابیہ ہیں۔ چوتھا یہ کہ مطلقاً کتابیہ عورتوں سے نکاح حلال ہے۔ آزاد ہوں یا لونڈی، ذمیہ ہوں یا حربیہ، عفیفہ ہوں یا فاسقہ۔ یہی قول عام علماء اسلام کا ہے۔ یہی ہمارا حنفیوں کا مذہب ہے۔ تفسیر کبیر، روح المعانی، خازن وغیرہ (زیر آیت **وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم وطعامکم حل لهم**۔ سورۃ المائدہ)

امام اعظم کا قول نہایت قوی ہے، کیونکہ یہ پوری آیت محکم ہے منسوخ نہیں۔ کسی آیت کو بغیر دلیل منسوخ نہیں کہہ سکتے۔ نیز احادیث سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے اہل کتاب کا ذبیحہ گوشت قبول فرمایا ہے کھایا ہے۔ خیبر میں ایک یہودیہ نے جس کا

نام زینب تھا زہر آلود گوشت حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کیا۔ حضور ﷺ اور حضرت بشر صحابی نے وہ گوشت کھایا۔ بشر تو وفات پا گئے۔ حضور ﷺ کو تکلیف ہوئی۔ اس کے علاوہ ایک یہودی نے حضور ﷺ کی دعوت کی جس میں اپنا ذبیحہ گوشت کھلایا۔ غزوۂ خیبر میں چربی کا ایک تھیلا کسی یہودی نے اپنے قلعہ سے پھینکا۔ ایک صحابی نے اٹھا لیا اور فرمایا: میں اسے کھاؤں گا اور کسی کو نہ دوں گا۔ نبی علیہ السلام نے ان کو یہ کرتے دیکھا تبسم فرمایا' منع نہ فرمایا۔ اسی طرح بہت سے صحابہ نے یہودیہ نصرانیہ عورتوں سے نکاح کیے۔ حضور ﷺ کی وفات شریف کے بعد (تفسیر ابن کثیر) حتیٰ کہ حضرت عثمان نے نائلہ بنت قرافصہ عیسائی سے نکاح کیا اور طلحہ بن عبید اللہ نے ایک یہودیہ سے نکاح کیا۔

بہر حال مذہب احناف نہایت قوی ہے۔ خیال رہے کہ اگرچہ کتابیہ عورت سے نکاح درست ہے مگر وہ مسلمان جو اپنے ایمان اور اخلاق پر قابو نہ رکھتا ہو وہ ہرگز ہرگز کتابیہ سے نکاح نہ کرے۔ اس نکاح میں چار باتوں کا لحاظ ضروری ہے۔ اول یہ کہ اپنا ایمان بچا سکے۔ اس کی صحبت سے خود یہودی یا عیسائی نہ بن جائے۔ دوسرا یہ کہ اپنے بچوں اور گھر والوں کو بھی کفر سے بچا سکے اور ایمان پر قائم رکھ سکے اور تیسرا یہ کہ اس کتابیہ سے دلی محبت کا اس کی طرف میلان پیدا نہ ہو۔ رب تعالیٰ فرماتا ہے: ولا ترکنوا الی الذین ظلموا الخ اور نہ جھکو ان لوگوں کی طرف جنہوں نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا، جہنم میں لے جانے کی وجہ سے۔ چوتھا یہ کہ اس کتابیہ کو اپنی قوم اپنے ملک کے راز نہ بتائے۔ جن سے وہ ہمیں نقصان پہنچا سکیں۔ جو شخص اتنی احتیاطیں کر سکے وہ اس سے نکاح کی جرأت کرے۔ ورنہ یہ نکاح اس کے دین و ایمان، قوم و ملک کے لیے زہر قاتل ہوگا۔ (تفسیر نعیمی پارہ ۶ ص ۲۱۲)

قارئین کرام! اہل کتاب کا ذبیحہ اور ان کی عورتوں سے نکاح کرنے کے بارے میں جو تحقیق مختلف کتب میں بکھری پڑی تھی۔ حکیم الامت مفتی احمد یار خان صاحب مرحوم نے اسے ایک جگہ جمع فرما دیا اور اس کا خلاصہ تمام شرائط و پابندیوں کے پیش نظر ذکر فرمایا۔ ان چند سطور کو مذکورہ مسئلہ میں کافی ووافی سمجھا جائے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

اہل کتاب کا ذبیحہ حلال اور ان سے نکاح کے جواز کی حکمت وحقیقت

اہل کتاب نے اگرچہ اپنے دین میں بہت سی تبدیلیاں کیں جن پر قرآن کریم شاہد ہے لیکن ذبیحہ اور نکاح یہ ایسے دو مسئلے ہیں، جن میں ان کا مذہب، اسلام سے بہت ملتا جلتا ہے۔ یعنی ذبح کرتے وقت وہ جانور پر اللہ کا نام لیتے اور ذبح کرتے ہیں۔ نام خدا لیے بغیر ذبح ہونے والے جانور کو وہ مردار اور حرام ہی سمجھتے ہیں۔ مسئلہ نکاح میں بھی وہ جن عورتوں کو حرام قرار دیتے ہیں، اسلام میں بھی وہی حرام ہیں۔ نکاح کے لیے گواہوں کی موجودگی بھی ان کے ہاں ضروری ہے۔ حضرات صحابہ کرام کا یہی مسلک ابن کثیر نے ذکر کیا۔

(وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم) قال ابن عباس وابو امامۃ ومجاھد وسعید بن جبیر وعکرمۃ وعطاء والحسن ومکحول وابراھیم نخعی والسدی ومقاتل ابن حیان یعنی ذبائحھم وھذا امر مجمع علیھم بین العلماء ان ذبائحھم حلال للمسلمین لانھم یعتقدون تحریم الذبح لغیر اللہ ولا یذکرون علی ذبائحھم الا اسم اللہ وان اعتقدوا فیہ تعالیٰ ماھو منزہ عنہ تعالیٰ وتقدس۔

(تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۱۹ سورۃ المائدہ آیت ۵)

(اہل کتاب کا طعام تم مسلمانوں کے لئے حلال ہے) حضرت ابن عباس، ابوامامہ، مجاہد، سعید بن جبیر، عکرمہ، عطاء، حسن، مکحول، ابراہیم نخعی، سدی، مقاتل ابن حیان سبھی کہتے ہیں کہ طعام سے مراد اہل کتاب کا ذبیحہ ہے اور یہ بات تمام علماء اسلام کے مابین متفق علیہ ہے کہ اہل کتاب کا ذبیحہ، مسلمانوں کے لئے حلال ہے۔ کیونکہ غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنے کو وہ بھی از روئے عقیدہ حرام قرار دیتے تھے اور اللہ تعالیٰ کا نام ذبیحہ پر نہ لینا اسے بھی وہ ناجائز کہتے تھے۔ اگرچہ خود اللہ تعالیٰ کے بارے میں ان کے کچھ عقائد ایسے تھے جن سے اللہ تعالیٰ پاک ہے۔

حضرات صحابہ کرام اور تابعین کی اکثریت اسی پر متفق ہے کہ اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے کیونکہ وہ بھی اللہ کے نام پر ہی ذبح کرتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ انہوں نے کچھ شرکیہ اعتقاد اپنا لئے جن کا قرآن پاک نے ذکر کیا۔ مختصر یہ کہ ذبیحہ کے متعلق قرآن پاک کی تمام آیات جو سورۂ بقرہ اور آل عمران میں ہیں، وہ تمام محکمات قرآنیہ ہیں اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جانے والا جانور یا بغیر نام لئے وہ مرگیا، یہ تمام احکامات اپنی اپنی جگہ معمول بہا ہیں اور اسی طرح وطعام الذین اوتوالکتب حل لکم الخ بھی محکم آیت ہے تو اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال کہا گیا ہے کیونکہ کوئی بھی ان میں ذبح کرتے وقت کسی بت یا پیغمبر کا نام لے کر ذبح نہیں کرتے۔ بائبل اور انجیل کے نسخہ جات جو ان دنوں موجود ہیں۔ ان میں بھی اسے تسلیم کیا گیا ہے۔ اہل کتاب کے بعض جاہلوں کی یہ روش قطعاً توجہ کی محتاج نہیں جس میں وہ ذبح کرتے وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام آپ کی والدہ محترمہ کا نام لے کر ذبح کرتے ہیں۔ مسلک احناف بھی یہی ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو غیر خدا کا نام لے کر ذبح کرتے دیکھے تو فوراً اس کو حرام جانتے ہوئے اس سے دور رہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

وذهب جماعة الى ان الاية محكمة ولا يجوزلنا ان ناكل من ذبائحهم الا ماذكر عليه اسم الله وروى ذلك عن على وعائشة وابن عمر انتهى.

ایک جماعت اس بات کی طرف گئی ہے کہ یہ آیت محکم ہے۔ لہٰذا ہمارے لئے جائز نہیں کہ ہم ان کے ذبح کئے ہوئے کو کھائیں مگر اس کو جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور یہی روایت حضرت علی اور حضرت عائشہ اور حضرت ابن عمر وغیرہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

معلوم ہوا کہ غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنا یا اللہ تعالیٰ کا قصداً نام نہ لینا اور ذبح کر دینا اسے اہل کتاب ناجائز اور حرام سمجھتے تھے۔ ذبیحہ کی طرح نکاح کے احکام میں بھی وہ ہمارے ساتھ ملتے جلتے ہیں۔ ان میں جو غلط باتیں آگئیں وہ دراصل ان کے مذہب کے جاہلوں کی پیداوار ہیں۔ موجودہ تورات وانجیل میں بھی ہمیں ان دونوں باتوں میں اسلام کے ساتھ موافقت ملتی ہے۔

ذبیحہ کے کچھ احکام بائبل کے عہد نامہ قدیم وجدید سے

(۱) جو جانور خود بخود مرگیا ہو اور جس کو درندوں نے پھاڑا ہو۔ ان کی چربی اور کام میں لاؤ تو لاؤ تم اسے کسی حال میں نہ کھانا۔
(احبار/۲۴)

(۲) پر گوشت کو اپنے سب پھاٹکوں کے اندر اپنے دل کی رغبت اور خداوند کی دی ہوئی برکت کے موافق ذبح کر کے کھا سکتے ہو لیکن تم خون کو بالکل نہ کھانا۔ (بائبل کتاب استثناء ۱۲۔۱۵)

(۳) تم بتوں کی قربانیوں کے گوشت اور لہو اور گلا گھونٹے ہوئے جانور اور حرام کاری سے پرہیز کرو۔
(عہد نامہ جدید کتاب اعمال ۱۵۔۲۹)

(٤) عیسائیوں کا سب سے بڑا پیشوا پولس کرنتھوں کے نام پہلے خط میں لکھتا ہے کہ جو قربانی غیر قومیں کرتی ہیں، شیطان کے لئے کرتی ہیں نہ کہ خدا کے لئے اور میں نہیں چاہتا کہ تم شیطان کے لئے شریک ہو۔ تم خداوند کے پیالے اور شیاطین کے پیالے دونوں میں نہیں پی سکتے۔ (کرنتھوں ۱۰۔۲۰۔۲۰)

(۵) کتاب اعمال حواریین میں ہے۔ ہم نے یہ فیصلہ کر کے لکھا تھا کہ وہ صرف بتوں کی قربانی سے اور لہو اور گلا گھونٹے ہوئے جانوروں اور حرام کاری سے اپنے آپ کو بچائے رکھیں۔ (کتاب الاعمال ۲۱۔۲۵)

مذکورہ چند حوالہ جات تورات وانجیل کی وہ تصریحات ہیں۔ جو ان دنوں بائبل سوسائٹی نے چھپوائی ہیں۔ ان کتابوں میں تحریفات کے ہوتے ہوئے بھی مذکورہ دو مسئلوں میں ان کے متعلق وہی کچھ موجود ہے جو قرآن کریم میں ہے: حرمت عليكم الميتة الخ میں

ان جانوروں کا ذکر ہے۔ ان میں سے اگر فرق ہے تو صرف خنزیر کے بارے میں ہے۔ بقیہ حرام جانوروں میں قرآن کریم اور کتب سابقہ متفق ہیں۔ خود بخود مرنے والے یا گلا گھونٹ کر مارنے والے جانوروں میں وہ بھی داخل ہیں، جو چوٹ لگنے یا اونچی جگہ سے گر کر مرنے والا ہو اور جن جانوروں کو اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔ قرآن کریم ان کے بارے میں کہتا ہے: "وما لکم ان لا تاکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ جن پر اللہ کا نام لیا گیا تم انہیں کیوں نہیں کھاتے تمہیں کیا ہو گیا ہے؟" اور نام خدا کے بغیر یا غیر اللہ کا نام لے کر ذبح کئے جانے والے کے متعلق ارشاد ہوتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "لا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ۔ جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا اسے مت کھاؤ"۔ اسی طرح محرمات نسبی وغیرہ کی تفصیل جو احبار ۱۸۔۶'۱۹ دی گئی ہے ان میں بیشتر وہی عورتیں ہیں جنہیں قرآن کریم نے بھی حرام کہا ہے۔ دو بہنوں کا نکاح میں جمع کرنا، مشرک اقوام اور بت پرستوں سے شادی بیاہ کی حرمت جیسے قرآن کریم میں ہے، ویسے ہی تورات میں موجود ہے۔ استثناء کی ایک عبارت ملاحظہ ہو:

"ان سے بیاہ شادی بھی نہ کرنا نہ ان کے بیٹوں کو اپنی بیٹیاں دینا اور نہ اپنے بیٹوں کے لئے ان کی بیٹیاں لینا کیونکہ وہ میرے بیٹوں کو میری پیروی سے برگشتہ کر دیں گی تا کہ وہ اور معبودوں کی عبادت کریں"۔ (استثناء ۷:۳۔۴)

ان عبارات کے پیش نظر خلاصہ یہ ہوا کہ اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال قرار دیا جائے اور ان کی عورتوں سے شادی جائز ہو۔ جس طرح مسلمان ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لیتے ہیں وہ بھی اسی طرح ذبح کرتے ہیں۔ جیسا کہ ابن جریر نے لکھا ہے:

حدثنی ابن شہاب عن ذبیحۃ نصاری العرب قال تو کل من اجل انہم فی الدین اہل کتاب ویذکرون اسم اللہ۔ (تفسیر ابن جریر طبری ج ۶ ص ۶۵ زیر آیت وطعام الذین اوتوا الکتاب الخ)

ابن شہاب نے مجھے نصاری عرب کے ذبیحہ کے متعلق بیان کیا کہ اسے کھایا جائے گا، کیونکہ وہ دین میں اہل کتاب کے حکم میں ہیں اور ذبح کرتے وقت نام بھی اللہ کا ہی لیتے ہیں۔

قرآن کریم نے بھی دوسرے کفار کی بہ نسبت اہل کتاب سے نکاح کو جائز قرار دیا ہے جس کی وجہ یہی ہے کہ اہل کتاب اور مسلمانوں کا اس مسئلہ میں کافی حد تک اتفاق ہے۔ جو مخالفت یا اختلاف دونوں میں پھیلایا گیا یا موجود ہے۔ وہ جہلاء کی غلطیاں ہیں۔ ان کا اصل مذہب نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جمہور صحابہ اور تابعین کرام وغیرہ ائمہ مجتہدین کے نزدیک سورۂ بقرہ، انعام اور مائدہ کی تمام آیات میں کوئی تضاد یا تخصیص یا نسخ نہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

اعتراض

نصاری عرب کو بنی اسرائیل میں شامل کر کے ان کا ذبیحہ حلال قرار دینا بروایت ابن جریر حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم درست نہیں ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

عن محمد ابن سیرین عن عبید قال سالت علیا عن ذبائح نصاری العرب فقال لا تو کل ذبائحہم فانہم لم یتعلقوا من دینہم الا بشرب الخمر۔

جناب عبید سے محمد ابن سیرین بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے نصاری عرب کے ذبیحہ کے متعلق سوال کیا تو آپ نے فرمایا: ان کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا کیونکہ وہ اپنے دین سے سوائے شراب پینے کے اور کوئی تعلق نہیں رکھتے۔

حدثنا جریر عن لیث عن سعید بن الجبیر عن ابن عباس قال لا تاکلوا ذبائح نصاری العرب۔

جریر نے لیث اور وہ سعید بن جبیر سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: نصاری عرب

(تفسیر ابن جریر ج ۶ ص ۵ ... اوتوا الکتاب ...)

جواب: یہ دونوں روایات قرآن کریم کی ان آیات کے مقابلہ میں نہیں لائی جاسکتیں جو اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال قرار دیتی ہیں اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے موطا میں بھی آپ نے ایک روایت ملاحظہ فرمائی جس میں آپ نے نصاریٰ عرب کے ذبیحہ کو ایک قرآنی آیت کے حوالہ سے حلال فرمایا اور ابن جریر سے مذکورہ روایت (جس میں نصاری العرب کا ذبیحہ نہ کھانے کا حکم ہے) کا ایک راوی "لیث" نامی ہے۔ جس کی کنیت "ابن ابی سلیم" ہے۔ اسے کمزوری حافظہ کی بنا پر بہت سے ناقدینِ حدیث نے ضعیف کہا ہے۔ لہٰذا اس کا کوئی وزن نہ رہا۔

اعتراض

قرآن کریم میں مسئلہ مذکورہ کے لئے لفظ "طعام" آیا ہے۔ **طعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم وطعامکم حل لھم۔** یہاں ذبیحہ کا ذکر نہیں۔ لہٰذا اس آیت سے "ذبیحہ" کے حلال ہونے پر استدلال درست نہیں کیونکہ مطلق طعام اور ذبیحہ میں بڑا فرق ہے۔ کھانے پینے کی اشیاء اگرچہ کفار کی ہوں ان کا کھانا حلال ہے۔ اسی طرح اگر ان کا کوئی کھانا بسم اللہ پڑھ کے کھایا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں لیکن ذبیحہ اگر بسم اللہ کے بغیر ذبح کیا جائے تو وہ قطعاً حلال نہیں۔ لہٰذا "طعام" سے مراد ذبیحہ لینا تفسیر بالرائے کے ضمن میں آئے گا اور تفسیر بالرائے حرام ہے؟

جواب: "طعام" سے مراد ذبیحہ بکثرت احادیث سے ثابت ہے۔ جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

عن ابن ابی نجیح عن مجاھد وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم. قال ذبیحۃ اھل الکتاب.

عن ابراھیم فی قولہ وطعام الذین اوتوا الکتاب الخ قال ذبائحھم.

عن ابن عباس وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم الخ قال ذبائحھم.

عن قتادہ قولہ وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم الخ ای ذبائحھم.

عن السدی وطعام الذی اوتوا الکتاب حل لکم الخ قال حل اللہ لنا طعامھم ونساء ھم.

(تفسیر ابن جریر ج۴ ص ٦٦)

ابن ابی نجیح، ابراہیم، ابن عباس، قتادہ اور سدی بیان کرتے ہیں کہ **طعام الذین اوتوا الکتاب** الخ میں طعام سے مراد ذبیحہ ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے اہل کتاب کا ذبیحہ اور ان کی عورتوں سے شادی کرنا حلال فرما دیا ہے۔

تو معلوم ہوا کہ طعام سے مراد ذبیحہ محض رائے سے نہیں لیا گیا بلکہ حضرات صحابہ کرام کے آثار سے ثابت ہے۔ جن کے اسماء گرامی آپ پڑھ چکے ہیں۔ ان کی فقاہت وثقاہت پر شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے موطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اہل کتاب کے ذبیحہ کو جو حلال لکھا ہے اور نصاریٰ عرب کے ذبیحہ اور ان سے شادی بیاہ کو جائز کہا ہے، وہ صرف عقلی اعتبار سے نہ تھا بلکہ اس کا دارومدار عقل ونقل دونوں پر ہے۔ **فاعتبروا یا اولی الابصار**

۲۸۲ - بَابُ مَاقُتِلَ بِالْحَجَرِ

پتھر مار کر جس جانور کو مارا گیا اس کا حکم

٦٤١ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ قَالَ رَمَيْتُ طَائِرَيْنِ بِحَجَرٍ وَاَنَا بِالْجُرُفِ فَاَصَبْتُهُمَا فَاَمَّا

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ جناب نافع نے بتایا کہ میں نے ایک مرتبہ دو پرندوں کو پتھر مارا جبکہ میں مقام جرف میں تھا۔ وہ

اَحَدُهُمَا فَمَاتَ فَطَرَحَهٗ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ وَاَمَّا الْاٰخَرُ فَذَهَبَ عَبْدُ اللّٰهِ يُذَكِّيْهِ بِقَدُوْمٍ فَمَاتَ قَبْلَ اَنْ يُذَكِّيَهٗ فَطَرَحَهٗ اَيْضًا.

پتھر انہیں جا کر لگا۔ ان میں سے ایک تو فوراً مر گیا جسے حضرت عبداللہ بن عمر نے پھینک دیا اور دوسرے کو انہوں نے چھری سے ذبح کرنا چاہا، لیکن وہ بھی ذبح کرنے سے پہلے مر گیا۔ اس پر آپ نے اسے بھی پھینک دیا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ مَا رُمِيَ بِهِ الطَّيْرُ فَقُتِلَ بِهٖ قَبْلَ اَنْ تُدْرَكَ ذَكَاتُهٗ لَمْ يُؤْكَلْ اِلَّا اَنْ يَّخْزِقَ اَوْ يَبْضَعَ فَاِذَا خَزَقَ اَوْ بَضَعَ فَلَا بَاْسَ بِاَكْلِهٖ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى.

امام محمد کہتے ہیں ہمارا یہ مذہب ہے کہ جس پرندہ کو کوئی چیز پھینک کر مارا جائے اور وہ ذبح سے پہلے ہی مر جائے تو اسے نہیں کھایا جائے گا۔ ہاں اگر اس کا خون بہہ نکلے یا اس کے جسم کا کوئی حصہ کٹ جائے تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔

مذکورہ اثر میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ایک فعل یا فتویٰ ذکر کیا گیا۔ پتھر مارنے سے جو جانور مر گیا۔ اسے آپ نے حرام سمجھ کر پھینک دیا اور جس میں ابھی جان تھی، اسے ذبح کرنا چاہا تو وہ بھی ذبح کرنے سے قبل مر گیا، اسے بھی حرام کہا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ پتھر مارنے سے اگر کوئی پرندہ مر جاتا ہے تو وہ حلال نہیں۔ خواہ پتھر مارتے وقت تکبیر پڑھی جائے یا نہ پڑھی جائے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس اثر کے بعد فرماتے ہیں کہ اگر پتھر مار کر کسی جانور کو زندہ پکڑ کر ذبح کر دیا تو وہ حلال ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ذکر شدہ فعل من وعن ''بیہقی شریف'' ج ۹ ص ۲۴۹ پر بھی موجود ہے۔ جن آلات سے شکار کرنے سے جانور کے زخمی ہو جانے کی صورت میں اس کا کھانا حلال ہے۔ ان آلات کے بارے میں ایک ضابطہ اور کلیہ قاعدہ ہے جو درج ذیل ہے:

جس لکڑی کو محدد بنایا جائے یعنی جس کی نوک بنا دی جائے اور بسا اوقات لکڑی کے سرے میں تیز دھار دار لوہے کو باندھا جاتا ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: وہ لکڑی جو اس قسم کی ہو، وہ تیر کے مشابہ ہے، تو ایسے تیر کی دو صورتیں۔ کبھی تو وہ تیر اپنی نوک کے بل جانور کو لگ جاتا ہے اور اسے پھاڑ، قتل کر دیا جاتا ہے۔ (بشرطیکہ تسمیہ کے ساتھ تیر پھینکا گیا ہو) اس جانور کا کھانا مباح ہے۔ کبھی وہ تیر عرض کی طرف سے یعنی لکڑی اور لوہے کا وہ حصہ جو تیز دھار نہیں، لگ جاتا ہے اور ثقیل ہونے کی وجہ سے اسے قتل کر دیتا ہے تو یہ موقوذ کے حکم میں ہے۔ لہٰذا اس کا کھانا مباح نہیں۔ یہ قول حضرت علی، عثمان، عمار اور ابن عباس کا ہے اور یہی فرمایا ہے ابراہیم نخعی، حکم، مالک، ثوری، شافعی، ابوحنیفہ، اسحاق، ابوثور، اوزاعی نے اور اہل شام نے کہا مباح ہے وہ جس کو قتل کیا نوک کی طرف سے یا عرض کی طرف سے ابن عمر نے کہا وہ شکار جو رمی کیا گیا گویا سے یا عرض کی طرف سے اور وہ موقوذہ میں سے ہے اور یہی کہا حسن نے اور ہمارے لئے وہی روایت ہے جس کو عدی بن حاتم نے روایت کیا کہ نبی علیہ السلام سے سوال کیا گیا عرض کی طرف سے نیزے کے ساتھ شکار کئے ہوئے جانور کے متعلق، آپ نے فرمایا: وہ چیز جس نے پھاڑ دیا کھا لیا اور وہ جو قتل کیا گیا نیزے کے عرض کے ساتھ وہ موقوذہ ہے۔ لہٰذا نہ کھا اور متفق علیہ مسئلہ ہے اور یہی حدیث اس مسئلہ کی نص ہے کیونکہ جس کو اس کی نوک کے ساتھ قتل کیا، وہ بمنزلہ اس کے ہے جس کو اس نے برچھے کے ساتھ چیر دیا یا نیزے کے ساتھ شکار کیا کیونکہ وہ تیز دھار ہے، اس نے پھاڑ دیا اور تیز دھار سے قتل کیا اور جس کو اس نے عرض کے ساتھ قتل کیا گویا اس نے اسے ثقل کے ساتھ قتل کیا وہ موقوذ ہے مثل اس کی جس کو اس نے شکار کیا پتھر یا بندوق کے ساتھ۔ تمام آلات شکار کا حکم اس لکڑی کا سا ہے کہ جب اس نے قتل کیا عرض کے ساتھ اور زخم نہ کیا تو اس شکار کا کھانا جائز نہیں، اس تیر کی مثل جو کسی پرندے کو عرض کی طرف سے لگ جائے اور اسے قتل کر دے۔ بڑا چھوٹا نیزہ اور تلوار جو چوڑائی کی طرف سے ماری جائے اور اسے [illegible] اگر اس نے تیز طرف سے مارا لیکن زخم نہیں

کیا۔ اپنے ثقل کی وجہ سے قتل کر دیا، یہ مباح نہیں کیونکہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: آلہ جس کو چیر دے اسے کھالو۔ لیکن مذکورہ صورتوں میں اس نے پھاڑا نہیں بلکہ ثقل کی وجہ سے مار دیا تو یہ اس کے مشابہ ہو گیا، جس کو اس نے عرض کے ساتھ شکار کیا۔

(مغنی مع شرح کبیر ج ۱۱ ص ۲۶۔۲۷ مسئلہ ۷۷۳۰ واذا اصار بالمعراض الخ مطبوعہ بیروت)

قارئین کرام! مغنی کی مذکورہ عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر ایسا آلہ کہ جس سے جانور کا جسم کٹ جائے، خواہ وہ لکڑی کا بنا ہوا ہو یا لوہے کا جب اس آلہ کو جانور پر مارتے وقت "بسم اللہ اللہ اکبر" پڑھ کر مارا گیا اور جانور اس سے زخمی ہوا اور اس کا خون بہہ نکلا، تو وہ جانور حلال ہے۔ اس کے علاوہ تمام صورتوں سے شکار کیا گیا جانور حرام ہوگا۔ اس کی تائید میں چند احادیث ملاحظہ ہوں:

عن ابن عمر انه كان لا ياكل ما اصابت البندقة والحجر.

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آپ بندوق اور پتھر سے مرا جانور نہیں کھاتے تھے۔

عن القاسم وسالم انهما كانا يكرهان البندقة الا ما ادركت زكاته.

جناب قاسم اور سالم دونوں، بندوق سے مرے ہوئے جانور کا کھانا مکروہ سمجھتے تھے۔ ہاں اگر اس کو شرعی طریقہ سے ذبح کر لیا جائے تو حلال سمجھتے تھے۔

عن ابراهيم قال لا تاكل مااصيبت بالبندقة اوبالحجر الا ان تزكى.

جناب ابراہیم سے منقول ہے کہ وہ بندوق سے اور پتھر سے مرا جانور شرعی طریقہ سے ذبح کئے بغیر نہیں کھایا کرتے تھے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۳۷۸ کتاب الصید فی البندقۃ والحجر)

عن ابن بريده قال راى عبد الله بن مغفل رضى الله عنه رجلا من اصحابه يخذف فقال لا تخذف فان رسول الله ﷺ كان يكره اوقال ينهى عن الخذف فانه لايصطاد به الصيد ولا ينكئا به العدو ولكنه يكسر السن ويفقاالعين ثم راه بعد ذالك يخذف فقال له اخبرك ان رسول الله ﷺ كان يكره او ينهى عن الخذف ثم اراك تخذف لا اكلمك كلمة كذا وكذا. رواه مسلم فى الصحيح عن عبيد الله من معاذ وابى داود سليمان بن معبد عن عثمان بن عمر واخرجه البخارى من وجه الاخر عن كهمس.

(بیہقی شریف ج ۹ ص ۲۴۸ باب الصید یرمی بالحجر الخ مطبوعہ حیدر آباد دکن)

جناب ابن بریدہ سے روایت ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ نے اپنے کسی ساتھی کو پتھر پھینک کر شکار کرتے دیکھا تو فرمایا: پتھر مار کر شکار مت کرو۔ کیونکہ رسول کریم ﷺ اسے مکروہ یا اس سے منع فرمایا کرتے تھے کیونکہ نہ تو اس سے شکار کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس سے کسی دشمن کو قتل کیا جا سکتا ہے۔ ہاں اس سے دانت ٹوٹ سکتا ہے اور آنکھ پھوٹ سکتی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ نے اسی شخص کو پھر دیکھا کہ وہ پتھر مار رہا ہے، تو فرمایا کہ میں نے تجھے بتا دیا تھا کہ رسول اللہ ﷺ اسے ناپسند یا منع فرمایا کرتے تھے۔ پھر میں تجھے پتھر پھینکتے دیکھ رہا ہوں۔ میں تجھ سے اتنے عرصے تک گفتگو نہ کروں گا۔ اس روایت کو امام مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت عبید اللہ بن معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور ابو داؤد نے سلیمان بن معبد عن عثمان بن عمر سے روایت کیا ہے اور امام بخاری نے ایک اور طریقہ سے اسی روایت کو کہمس سے ذکر کیا ہے۔

اس روایت نے بات واضح کر دی کہ کنکریاں یا پتھر مارنے سے مرنے والا جانور حلال نہیں ہو سکتا اور اس کے حلال نہ ہونے کا استدلال خود حضور ﷺ کے ارشاد گرامی سے ہے۔ اسی لئے حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ نے اپنے کسی ساتھی سے گفتگو

کرنا بند کر دی تھی۔ بہر حال اس بارے میں یہ بات ذہن نشین ہونی چاہیے کہ جن آلات سے مارے جانے پر جانور حلال سمجھا گیا ہے۔ ان میں ایک احتیاط یہ ضروری ہے کہ اس آلہ کو مارتے اور پھینکتے وقت "بسم اللہ اللہ اکبر" پڑھنا ضروری ہے۔ اگر اس طریقہ سے آلہ جانور پر مارا گیا اور ابھی وہ زندہ تھا کہ شکاری نے اسے جا لیا تو اب اسے شرعی طریقہ کے مطابق ذبح کرنا پڑے گا۔ اگر زندہ پکڑے جانے کے باوجود شکاری نے اسے ذبح نہ کیا اور وہ مر گیا تو حرام ہو جائے گا کیونکہ قرآن کریم میں آیا ہے۔ الا ما ذکیتم یعنی جو زندہ جانور پکڑے گئے وہ ذبح کئے بغیر حلال نہیں ہوں گے۔ اس ضمن میں تیر سے شکار کرنے کی چند صورتیں ہم ذکر کرتے ہیں جو فقہ حنفی کے مطابق اور احادیث سے مؤید ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

تیر سے شکار کرنے کی چند صورتیں

"فتاویٰ عالمگیری" وغیرہ میں تیر کے ساتھ شکار کرنے کی چند باتیں بیان کی گئی ہیں۔ جو یہ ہیں:

(۱) اگر کسی نے بسم اللہ پڑھ کر جانور کو تیر مارا اور وہ جانور اس کی نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ جب اسے پایا تو تیر اس میں پیوست تھا۔ اس صورت میں اگر شکاری اپنے تیر کو پہچان جائے اور یہ بھی جان جائے کہ کسی دوسرے شکاری کا اس میں کوئی عمل دخل نہیں تو اس کا کھانا جائز ہے۔ اگر صورت مذکورہ میں جانور کو پانی میں یا پہاڑ پر کسی جگہ مرا ہوا پایا، تو نہ کھائے۔ کیونکہ اب ممکن ہے کہ اس کی موت پانی میں گرنے کی وجہ سے ہوئی ہے یا تیر لگنے کے بعد پہاڑی پر چڑھتے ہوئے گر کر مر گیا ہو تو جب اس کی موت پانی میں گرنے یا پہاڑ سے گرنے کی وجہ سے ممکن ہے تو اب تیر سے ہی اس کی موت یقینی نہ ہوئی۔ لہٰذا اسے نہیں کھایا جائے گا۔

(۲) اسی طرح اگر کسی نے شکار کو پالیا اور اس میں تیر پیوست تھا اور وہ مرا پڑا تھا۔ یہ پانے والا خود تیر چلانے والا نہیں۔ اب اسے اس پیوست شدہ مردہ شکار کو کھانا نہیں چاہیے کیونکہ اسے کیا معلوم کہ تیر چلانے والے نے بسم اللہ پڑھ کر تیر مارا تھا یا ویسے ہی مار دیا یا شکار کرنے والا مؤمن ہے یا کافر ہے۔

(۳) شکاری نے شکار کو تیر مارا اور اس سے اس شکار کے جسم کا کوئی حصہ کٹ کر علیحدہ ہو گیا۔ اب دیکھا جائے گا کہ وہ عضو کیسا ہے؟ اگر ایسا ہے کہ اس کے کٹنے اور علیحدہ ہونے کے باوجود جانور مرتا نہیں تو ایسی صورت میں اس کا کھانا حرام ہے اور اگر اس کے بغیر جانور زندہ نہیں رہ سکتا، تو وہ عضو اور جانور دونوں کا کھانا جائز ہے۔

مسائل مذکورہ کی تائید میں احادیث و آثار

عن زیاد بن ابی مریم قال اتی رجل الی النبی ﷺ فقال یا رسول اللہ ﷺ رمیت صیدا فتغیب عنی لیلۃ فقال النبی ﷺ ان ھوام اللیل کثیرۃ وبہ یاخذ عبد الرزاق.

زید بن ابی مریم بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوا۔ عرض کرنے لگا یا رسول اللہ ﷺ! میں نے ایک شکار کو تیر مارا تھا پھر وہ ایک رات تک مجھے نہ مل سکا۔ (بعد میں مل گیا اور مرا ہوا تھا تو کیا میں اسے کھا سکتا ہوں؟) حضور ﷺ نے اسے فرمایا: کہ رات کے کیڑے مکوڑے بکثرت ہوتے ہیں۔ (ہو سکتا ہے کہ ان کے کاٹنے سے اس کی موت واقع ہوئی ہو، لہٰذا نہیں کھانا چاہیے) اور امام عبد الرزاق اسی پر عمل کرتے ہیں۔

عن عکرمۃ یقول اذا وجدت سہما فی صید وقد مات فلا تاکلہ فانک [illegible]

جناب عکرمہ فرماتے ہیں کہ جب تو کسی شکار میں چلایا ہوا تیر [illegible] اسے نہ کھانا کیونکہ تجھے کیا خبر کہ اس پر کس

تدری اسم ام لم یسم.

نے تیر چلایا اور یہ بھی تجھے علم نہیں کہ تیر چلانے والے نے بسم اللہ پڑھ کر تیر چلایا یا بغیر پڑھے چلا دیا؟

عن عدی بن حاتم قال قلت یارسول الله ﷺ ارمی الصید فیغیب عنی لیلة فقال اذا وجدت فیها سهمک ولم تجد فیه اثرا غیره فکله.

جناب عدی بن حاتم سے روایت ہے کہ میں نے حضور ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ! میں نے ایک شکار پر تیر مارا' وہ رات بھر مجھ سے غائب رہا۔ (پھر مرا ہوا ملا) آپ نے فرمایا: کہ جب تو نے اس میں اپنا تیر لگا پہچان لیا اور اپنے علاوہ کسی اور کا اس شکار میں اثر نہیں پاتا تو پھر اس کا کھانا تیرے لئے جائز ہے۔

عن زید بن وهب قال سالت ابا الدرداء عن صید رمیته فتغیب عنی لیلة فوجدت فیه سهمی لم اجد فیه شیئا غیره فقال اما انا فکنت اکله.

حضرت زید بن وہب سے روایت ہے کہ میں نے حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ میں ایک شکار کو تیر مارتا ہوں پھر وہ مجھے ایک رات بعد مرا ہوا مل جاتا ہے اور اس میں لگا اپنا تیر بھی میں پہچان لیتا ہوں اور کسی دوسرے کا کوئی اثر بھی نظر نہیں آتا۔ (تو کیا اس کا کھانا جائز ہے؟) فرمانے لگے: بہرحال میں تو ایسے شکار کو کھالیتا ہوں۔

عن عائشة رضی الله عنها. ان رجلا اتی النبی ﷺ بضبی قد اصابه بالامس وهو میت فقال یا رسول الله ﷺ عرفت فیه سهمی وقد رمیته بالامس فقال لواعلم ان سهمک قتله اکلته ولکن لاادری هوام اللیل کثیرة ولو اعلم ان سهمک قتله اکلته.

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ ایک شخص حضور ﷺ کے پاس ہرن لے کر آیا جس کو اس نے گزشتہ رات شکار کیا تھا اور وہ اس وقت مردہ تھا۔ عرض کرنے لگا یا رسول اللہ! میں نے اس میں لگا اپنا تیر پہچان لیا جو کل اس کو میں نے مارا تھا' اس پر آپ نے فرمایا: کہ اگر مجھے یہ علم ہوتا کہ تیرے ہی تیر نے اسے قتل کیا تو میں اسے کھالیتا لیکن میں نہیں جانتا اور رات کے وقت کیڑے مکوڑے بکثرت ہوتے ہیں۔ (ہوسکتا ہے کہ کاٹنے سے موت واقع ہوئی ہو) اگر مجھے اس کا علم ہوتا کہ تیرے ہی تیر نے اس کو مارا تھا، تو میں کھالیتا۔

عن ابن مسعود قال اذا رمی احدکم طائرا وهو علی جبل فمات فلا یاکله. فانی اخاف ان یکون قتله تردیه او وقع فی ماء فمات فلا یاکله فانی اخاف ان یکون قتله الماء.

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص کسی پرندے کو تیر مارے اور وہ پہاڑ پر ہو پھر وہ مر جائے تو وہ اسے نہ کھائے کیونکہ مجھے خدشہ ہے کہ کہیں وہ پرندہ پہاڑ پر سے گر کر نہ مرا ہو یا پانی میں گر کر مر گیا ہو۔ ہاں اگر اس کو ذبح کرلو تو کھانا جائز ورنہ ناجائز ہے۔

عن عکرمة قال اذا رمیت طائرا فوقع فی الماء قبل ان تزکیه فلا تاکله.

حضرت عکرمہ سے روایت ہے اگر تو پرندے کو تیر مارے اور وہ پانی میں گر جائے تو' تو اس کو ذبح سے پہلے نہ کھا۔

عن ابن جريج عن عطاء قال قلت له رميت صيدا فاصبت مقتله فتردى وقع فى ماء وانا انظر اليه فمات فقال لا تاكل.

ابن جریج جناب عطاء سے بیان کرتے ہیں کہ میں نے ان سے عرض کیا کہ میں بعض دفعہ شکار پر تیر چلاتا ہوں۔ وہ پرندہ میرے سامنے گر کر یا پانی میں ڈوب کر مر جاتا ہے۔ آپ نے فرمایا: اسے نہ کھانا۔

اخبرنا معمر عمن سمع عكرمة يقول اذا ضربت الصيد فسقط عنه عضوا ثم عدا حيا فلاتاكل ذالک العضو و كل سائره الذى فيه الراس فان مات حين ضربته فكل كله ماسقط منه وما لم يسقط. (مصنف عبدالرزاق ج۴ص۴۶۰۔۴۶۳ باب الصيد لغيب مقتله مکتبہ اسلامی بیروت)

جناب معمر ہمیں اس راوی سے بیان کرتے ہیں جس نے حضرت عکرمہ سے سنا۔ وہ فرماتے تھے کہ جب تو کسی شکار کو مارے پھر اس کے جسم کا کوئی حصہ الگ ہو کر گر پڑے اور وہ شکار زندہ بھاگ نکلے تو اس کے جسم کا وہ عضو نہ کھانا اور بقیہ تمام حصہ جو کہ سر کے ساتھ ہے، اس کو کھا لیا جائے اور اگر وہ تیرے مارنے کے ساتھ ہی مر گیا تھا، تو پھر وہ عضو اور دیگر تمام جانور کا کھانا جائز ہے۔

مصنف عبدالرزاق کے حوالہ جات سے ثابت ہوا کہ:

(۱) تیر مارتے وقت بسم اللہ پڑھ لی گئی اور اس سے جانور مر گیا تو اس کا کھانا حلال ہے۔
(۲) اگر تیر لگنے کے بعد زندہ پکڑا گیا تو شرعی طریقہ سے ذبح کئے بغیر حلال نہ ہوگا۔
(۳) اگر تیر لگا تو اس کے بعد امکان ہو کہ پہاڑ پر سے گر کر یا پانی میں ڈوب کر مرا ہوگا تو اس کا کھانا جائز نہیں۔
(٤) تیر لگنے کے بعد شکار غائب ہو گیا بعد میں ملا تو اگر اس کے بارے میں کسی علامت کی وجہ سے یہ یقین نہ ہو سکے کہ یہ میرے ہی تیر مارنے سے مرا یا کسی اور کا بھی دخل ہے تو اسے بھی نہیں کھانا چاہیے۔
(٥) اگر یہ یقین ہو جائے کہ وہ اپنے ہی تیر سے مرا تو اس کا کھانا جائز ہے۔
(٦) اگر تیر لگنے سے جانور کی گردن جدا ہو گئی تو اس صورت میں گردن اور بقیہ جانور دونوں حلال ہیں کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ جس کے علیحدہ ہونے سے جانور زندہ نہیں رہتا۔

گھریلو (پالتو) جانور اگر وحشی بن جائیں تو ان کے لئے ذبح اضطراری ہی کافی ہے۔

عن حبيب بن ابى ثابت قال جاء رجل الى على فقال ان بعيرا لى ند فطعنته فقال على اهدلى عجزه.
(مصنف عبدالرزاق ج۴ص۴۶۵ باب صيد الحرم يدخل الحل والدحل يتوحش مطبوعہ بیروت)

حبیب بن ابی ثابت بیان کرتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت علی المرتضی رضی اللہ عنہ کے پاس ایک شخص آیا اور کہنے لگا کہ میرا اونٹ وحشی ہو گیا تھا اور میں نے اسے (ذبح کرنے کے ارادے سے) زخمی کر دیا۔ (اور وہ مر گیا) فرمایا: اس کی پچھلی ٹانگوں کا اوپر والا گوشت مجھے بھی پہنچا دینا۔

عن ابن عباس قال اذا ندالبعير فارمه بسهمک واذكر اسم الله و كل.

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے فرمایا کہ جب اونٹ وحشی ہو جائے تو اسے اپنے نیزے سے مار اور اللہ کا نام لے اور اس کو کھا لے۔

عن ابن عباس ماعجزک من البهائم فهو بمنزلة الصيد. (مصنف عبدالرزاق ج۴ص۴۶۵)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ہر پالتو چارپایہ جو وحشی ہو جائے وہ شکار کی مانند ہو جاتا ہے۔

جانور وحشی ہو جانے کی صورت میں اس کو جنگلی جانوروں کی طرح شکار کر کے کھانا جائز ہے۔ نیز اسی صورت میں یہ بھی داخل ہے کہ اگر کوئی پالتو جانور کسی ایسی جگہ یا حالت میں مرنے لگا کہ وہاں وحشی طریقہ سے ذبح کرنا بہت مشکل ہے تو اس وقت بھی اضطراری ذبح پر عمل کرنا جائز ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

عن ابن عباس قال اذا وقع البعير في البئر فطعنه من قبل خاصرته واذكر اسم الله وكل.

حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ جب اونٹ کنویں میں گر جائے تو اسے اس کی جانب پشت سے نیزہ مار اور بسم اللہ پڑھ اور اسے کھالے۔

عن ابی الضحی ان قالحا سئل عن تردی في بئر فقال مسروق ذكوه من قبل خاصرته.

ابو الضحیٰ سے روایت ہے کہ جناب قالح سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی چار پایہ کنویں میں گر جائے تو فرمانے لگے کہ جناب مسروق نے کہا ہے کہ اسے اس کی پشت کی جانب سے ذبح کر دو۔

عن الشعبی قال ذكه من حيث قدرت على ذالک.

شعبی سے روایت ہے کہ ایسی حالت میں جہاں سے بھی تمہیں ذبح کرنے کی طاقت ہو۔ وہیں سے ذبح کر دو (وہ حلال ہے)۔

(مصنف عبد الرزاق ج ۴ ص ۴۶۸ باب ذبیحۃ الغبث)

مختصر یہ کہ پالتو جانور اگر بے قابو ہو جائے یا اس کو ذبح شرعی کر سکنا مشکل نظر آتا ہو، تو ایسی صورت میں ذبح اضطراری سے وہ حلال ہو جائے گا اور اس کا کھانا ہر طرح جائز ہے۔ فاعتبروا يا اولى الابصار

۲۸۳- بَابُ الشَّاةِ وَغَيْرِ ذَالِكَ تُذَكّٰى قَبْلَ اَنْ تَمُوْتَ

بکری وغیرہ کے بیان میں جو مرنے سے قبل ذبح کر دی جائے

٦٤٢ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ عَنْ اَبِيْ مُرَّةَ اَنَّهُ، سَاَلَ اَبَا هُرَيْرَةَ عَنْ شَاةٍ ذَبَحَهَا فَتَحَرَّكَ بَعْضُهَا فَاَمَرَهُ بِاَكْلِهَا ثُمَّ سَاَلَ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ فَقَالَ اِنَّ الْمَيْتَةَ لَتَتَحَرَّكُ وَنَهَاهُ.

امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے اور وہ ابو مرہ سے خبر دیتے ہیں کہ انہوں نے ایک مرتبہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ایسی بکری کے بارے میں دریافت کیا کہ جس کو کسی نے ذبح کیا پھر اس کے کسی حصہ نے حرکت کی۔ (کیا وہ حلال ہے؟) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس کو اس کے کھانے کا حکم دیا۔ پھر اس شخص نے حضرت زید بن ثابت سے یہی مسئلہ پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ مرا ہوا جانور ہلتا ہے اور آپ نے اس کے کھانے سے اسے منع کر دیا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا تَحَرَّكَتْ تَحَرُّكًا اَكْبَرُ الرَّاْيِ فِيْهِ وَالظَّنِّ اَنَّهَا حَيَّةٌ اُكِلَتْ وَاِذَا كَانَ تَحَرُّكُهَا شَبِيْهًا بِالْاِخْتِلَاجِ وَاَكْبَرُ الرَّاْيِ وَالظَّنِّ فِيْ ذٰلِكَ اَنَّهَا مَيْتَةٌ لَمْ تُؤْكَلْ.

امام محمد کہتے ہیں کہ جب ذبح شدہ جانور حرکت کرے اور غالب رائے اور ظن اس کے متعلق یہ ہو کہ وہ ذبح کے وقت زندہ تھا تو اسے کھایا جائے اور جب اس کی حرکت آنکھ پھڑکنے یا دل کی حرکت کے مشابہ ہو اور ظن غالب اور اکبر رائے یہ ہو کہ وہ مردہ تھا تو اسے نہ کھایا جائے۔

اس باب میں جو مسئلہ مذکور ہوا وہ ذبح کئے جانے والے جانور کی موت و حیات کے متعلق ہے۔ یعنی ذبح کرتے وقت جانور کا

زندہ ہونا ضروری ہے۔ جو ذبح سے پہلے ہی مر چکا ہوا اور ٹھنڈا ہو چکا ہو وہ میتہ (مردار) کے حکم میں ہو جاتا ہے۔ جانور کی زندگی دو قسم کی ہوتی ہے۔ مستقرہ اور اصلی۔ مستقرہ وہ حیات ہے جس میں زندگی ثابت کرنے کے لئے کسی علامت کی ضرورت نہ ہو بلکہ جانور کی ظاہری شہادت ہی اس کی زندگی پر دلالت کرتی ہو اور اصلی حیات وہ ہے کہ جس میں نفس حیات کا ثبوت پایا جائے۔ یعنی علامات کے ذریعہ اس کی زندگی معلوم کی جا سکے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ذبح کئے جانے والے جانور میں نفس حیات ہی کافی ہے۔ یعنی جس کو علامات کے ذریعہ معلوم کیا جا سکے لیکن حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے نزدیک حیات مستقرہ کا پایا جانا ضروری ہے۔ اسی فرق کے پیش نظر ایک ہی مسئلہ میں حضرت ابو ہریرہ نے اسے کھانے کا حکم دیا کیونکہ جانور نے ذبح ہونے کے بعد ہاتھ پاؤں ہلائے تھے اور یہ حرکت اس کی زندگی کی علامت ہے۔ لہٰذا زندہ جانور کو ذبح کیا گیا لیکن حضرت زید بن ثابت کے نزدیک حیات مستقرہ کا پایا جانا ضروری ہے۔ یعنی ذبح کئے جانے والے جانور کی حالت خود بتاتی ہو، کہ وہ زندہ ہے۔ ان دونوں اقوال میں سے احناف کے نزدیک قول ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ معمول بہ ہے۔ اس کی تائید اور بھی بہت سے آثار کرتے ہیں:

عن ابن طاوس عن ابيه قال اذا ذبحتها فمصعت ذنبها اوتحركت فحسبک.

طاؤس فرماتے ہیں کہ جب بکری وغیرہ ذبح کی جائے پھر اس کی دم نے حرکت کی تو اس کے حلال ہونے کے لئے اتنی زندگی ہی کافی ہے۔

عن جعفر ابن محمد عن ابيه ان عليا قال اذا ضربت بذنبها او رجلها او طرفت بعينها فهي ذكى.

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جب ذبح شدہ جانور دم ہلائے یا ٹانگوں کو حرکت دے یا اس کی آنکھیں ادھر ادھر پھریں تو وہ جانور ذبح ہو گیا اور حلال ہے۔

عن معمر عن قتاده قال لى الموقوذة و المتردية والنطيحة وما اكل السبع منها قال اذا ذكيتها وعينها تطرف اوقائمة من قوائمها فلا باس بها.

جناب قتادہ فرماتے ہیں کہ پھینکنے یا گرنے یا سینگ سے مرے ہوئے اور جسے درندے نوچ ڈالیں ان سب کے متعلق فرمایا کہ جب تو ان میں سے کسی کو ذبح کرے اور اس کی آنکھیں ادھر ادھر پھریں یا اس کی ٹانگوں میں سے کوئی ٹانگ کھڑی ہو جائے تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

عن ابن جريج قال اخبرنى ابو الزبير انه سمع عبيد بن عمير يقول اذا طرفت او مصعت بذنبها او تحركت فقد حلت.

عبید بن عمیر کہتے ہیں کہ جب ذبح کئے گئے جانور کی آنکھیں ادھر ادھر پھریں یا اس کی دم نے حرکت کی یا کوئی اور جگہ پھڑکی تو وہ یقیناً حلال ہے۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۴ ص ۴۹۹، ۵۰۰ باب زکاۃ البہیمۃ وھی تحرک)

مذکورہ آثار اسی بات کی تائید کر رہے ہیں کہ جانور میں اصل حیات کا ہونا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے قول صرف ان کی ذات تک محدود ہے۔ اس کی تائید کسی اور صحابی سے نہیں ملتی۔ علامہ زرقانی نے اسی لئے لکھا:

قال ابو عمر لااعلم احدا من الصحابة وافق زيدا على ذالک. وقد خالفه ابوهريرة وابن عباس وعليه الاكثر. (زرقانی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۸۳ حدیث ۳۳۵ ما یکرہ من الذبیحۃ فی الزکاۃ)

(ابو عمرو یعنی ابن عبدالبر) نے کہا کہ میں کسی ایک صحابی کو بھی حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے قول کے موافق قول کرنے والا نہیں پاتا حالانکہ مخالفت میں حضرت ابو ہریرہ، ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں اور اکثر کا یہی مسلک ہے۔

علامہ زرقانی نے مذکورہ صفحہ پر امام مالک رضی اللہ عنہ سے ایک سوال کے ضمن میں لکھا کہ ان سے کسی نے پوچھا: ایک بکری گر گئی اور اس کا کوئی حصہ ٹوٹ گیا۔ اس کے مالک نے اسے جالیا اور ذبح کر ڈالا۔ اس میں سے خون تو نکلا لیکن اس نے حرکت نہ کی۔ کیا اس کا کھانا حلال ہے؟ امام مالک نے فرمایا: ''اذا کان ذبحها و نفسها یجری وهی تطرف فلیا کل۔ جب اسے اس نے ذبح کر ڈالا اور اس کا خون بہہ نکلا اور وہ آنکھیں ادھر ادھر پھیرتی تھی تو وہ کھالے''۔ بہر حال ان تمام آثار سے یہی معلوم ہوا کہ حیات اصلی کا جانور میں ہونا ضروری ہے' حیات مستقرہ نہیں اور یہی اکثر حضرات کا مسلک و مذہب ہے۔ حیات اصلیہ کی علامات کے متعلق ''فتاویٰ عالمگیری'' کی ایک عبارت ذکر کر دینا ضروری ہے تا کہ اس بارے میں مزید تسلی و تشفی ہو جائے۔

گھریلو جانور میں بوقت ذبح اصل حیات ہی کافی ہے۔ کم ہو یا زیادہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک لیکن صاحبین کے نزدیک اصل حیات کافی نہیں بلکہ حیات مستقرہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ ''بدائع'' میں ہے کہ گری ہوئی، گلا گھونٹی ہوئی، پھینکی ہوئی اور مریضہ بکری، سینگ سے ماری ہوئی، پھٹے ہوئے بطن والی جب ذبح کی جائے تو دیکھا جائے کہ اگر اس میں حیات مستقرہ ہے تو حلال ہوگی ذبح کے ساتھ بالاجماع۔ اگر اس میں حیات مستقرہ نہ ہو حلال ہوگی ذبح کے ساتھ برابر ہے کہ اس میں حیات مستقرہ پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہی صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ جیسا کہ سرخسی کی محیط میں ہے۔ بعض فتاویٰ جات میں یوں مذکور ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کا پایا جانا (حلال ہونے کے لئے) شرط ہے یا تو حرکت کرے یا خون نکلے۔ اگر ان میں سے کوئی بھی نہ پائی جائے تو حلال نہیں جیسا کہ ''بدائع'' میں ہے۔ اگر ذبح کی گئی بکری یا گائے تو اس سے خون نکلا، لیکن حرکت نہ کی اور اس کا خون اس طرح نکلا کہ جس طرح زندہ کا نکلتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسے کھایا جائے گا اور اس پر ہی ہم احناف کا عمل ہے۔ ایک آدمی نے بکری مریضہ ذبح کی تو اس کے منہ کے سوا کسی اور جگہ نے حرکت نہ کی۔ اگر اس نے منہ کھول دیا تھا تو کھالے ورنہ نہ کھائے۔ اگر اس نے پاؤں دراز کیا تو نہ کھائے اور اگر اپنی طرف کھینچ لیا تو کھایا جائے۔ اگر اس کے بال کھڑے نہ ہوں تو نہ کھائی جائے۔ اگر بال کھڑے ہو جائیں تو کھالی جائے۔ یہ سب صورتیں اس وقت ہیں جبکہ نہ معلوم ہو سکے کہ وہ زندہ ہے کہ نہیں (بوقت ذبح) تا کہ یہ علامات اس کی حیات کے لئے دلیل بن جائیں اور جب بوقت ذبح تجھے اس کی زندگی یقین سے معلوم ہے تو ہر حال میں اس کا کھانا جائز ہے۔

علمائے احناف نے حیات اصلی کے لئے علامات ذکر فرمائی ہیں جن کا مشاہدات سے تعلق ہے۔ بوقت ذبح منہ بند کر لینا، آنکھیں ادھر ادھر پھیرنا، پاؤں اپنی طرف کھینچنا وغیرہ۔ ان کا تعلق چونکہ روح کے ساتھ ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ابھی روح باقی تھی کہ ذبح کر دیا گیا۔ اس لئے ان تمام علامات کے پائے جانے سے حیات ثابت ہوتی ہے اسی لئے اس جانور کا کھانا بھی جائز ہوا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۸۴- بَابُ الرَّجُلِ يَشْتَرِي اللَّحْمَ فَلَا يَدْرِيْ أَذَكِيٌّ هُوَ اَمْ غَيْرُ ذَكِيٍّ

گوشت خریدنے والا نہیں جانتا کہ جانور کو شرعی طریقہ سے ذبح کیا گیا یا نہیں، اس کا کیا حکم ہے؟

۶۴۳- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ اَبِيْهِ اَنَّهٗ قَالَ سُئِلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم فَقِيْلَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم اِنَّ نَاسًا مِنْ اَهْلِ الْبَادِيَةِ يَاْتُوْنَا بِلُحْمَانٍ

امام مالک نے ہمیں ہشام بن عروہ سے اور وہ اپنے والد سے خبر دیتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کچھ دیہاتی لوگ ہمارے ہاں گوشت لے کر آتے

فَلَا نَدْرِیْ هَلْ سَمُّوْا عَلَيْهَا اَمْ لَا قَالَ فَقَالَ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ سَمُّوْا اللّٰهَ عَلَيْهَا ثُمَّ كُلُوْهَا قَالَ وَذٰلِكَ فِیْ اَوَّلِ الْاِسْلَامِ.

ہیں۔ ہمیں اس کے بارے میں پتہ نہیں ہوتا کہ انہوں نے اس پر ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا یا نہ لیا۔ عروہ بیان کرتے ہیں کہ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: کہ ان پر اللہ کا نام لے لیا کرو اور کھا لیا کرو۔ جناب مالک کہتے ہیں کہ یہ بات ابتدائے اسلام کی تھی۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِيْفَةَ اِذَا كَانَ الَّذِیْ يَاْتِیْ بِهَا مُسْلِمٌ اَوْمِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ فَاِنْ اَتٰی بِذٰلِكَ مَجُوْسِیٌّ وَذَكَرَ اَنَّ مُسْلِمًا ذَبَحَهٗ اَوْ رَجُلًا مِّنْ اَهْلِ الْكِتَابِ لَمْ يُصَدَّقْ وَلَمْ يُؤْكَلْ بِقَوْلِهٖ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا بھی یہی مسلک ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول بھی یہی ہے کہ یہ اس وقت ہوگا جب گوشت لانے والا کوئی مسلمان ہو یا کتابی ہو اور اگر مجوسی گوشت لے کر آیا اور اس نے کہا بھی کہ اسے مسلمان نے یا کسی کتابی نے ذبح کیا تھا تو اس کی بات کو سچا نہ مانا جائے گا اور اس کے ایسا کہنے پر اس گوشت کو کھایا نہ جائے گا۔

مدینہ منورہ کے گرد و نواح میں رہنے والے دیہاتی یا بدوی لوگ چونکہ نئے نئے مسلمان ہوئے تھے اس لئے جب وہ حلال جانوروں کا گوشت بیچنے کی خاطر مدینہ منورہ میں لاتے تو صحابہ کرام نے اس میں دلچسپی نہ لی کیونکہ وہ جانتے نہ تھے کہ گوشت لانے اور ذبح کرنے والوں نے اللہ کا نام لے کر ذبح کیا تھا یا ویسے ہی لہٰذا جب حضور ﷺ سے صحابہ کرام نے اس بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: اگرچہ تمہیں معلوم نہ بھی ہو تب بھی اللہ کا نام لے کر اسے پکا کر کھا لیا کرو۔ اس حدیث کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ یہ اجازت ابتدائے اسلام میں تھی۔ یعنی "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیه" آیت اترنے سے قبل یہ مسئلہ تھا۔ اس آیت کے نزول کے بعد وہ بات ختم ہوگئی لیکن امام محمد کہتے ہیں کہ ہم احناف کا مسلک اب بھی اس آیت کے موافق ہے۔ اس بارے میں فرمایا: کہ اگر باہر دیہات سے گوشت لانے والا مسلمان یا کتابی ہے، تو اس کا کھانا جائز ہے اور اگر مجوسی ہے تو وہ اگرچہ کہہ دے کہ اسے مسلمان یا کتابی نے اللہ کے نام پر ذبح کیا تھا تب بھی اس کی بات کی تصدیق نہیں کریں گے اور اس سے گوشت لے کر نہیں کھائیں گے۔

یہاں ایک اور مسئلہ چھیڑا گیا۔ وہ یہ کہ مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بوقت ذبح "بسم اللہ اللہ اکبر" پڑھنا لازم اور شرط نہیں کیونکہ اگر شرط ہوتا تو حضور ﷺ دونوں صورتوں میں کھانے کی اجازت عطا نہ فرماتے۔ یہ استدلال "مخلف" کا ہے جس کی اصل عبارت کا ترجمہ درج ذیل ہے:

قول مخلف

یہ حدیث اس بات میں اصل ہے کہ بوقت ذبح بسم اللہ پڑھنا واجب نہیں ہے کیونکہ اگر واجب ہوتا تو ہر حال میں شرط ہوتا حالانکہ اس بات پر سب کا اجماع ہے کہ کھانے کے وقت بسم اللہ فرض نہیں ہے تو جب کہ حدیث پاک میں کھانے کے وقت بسم اللہ کو ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنے کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث پاک اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ بوقت ذبح بسم اللہ پڑھنا سنت ہے کیونکہ کھانے کے وقت بسم اللہ پڑھ لینا بھی سنت ہے اور اگر بوقت ذبح بسم اللہ پڑھنا واجب یا فرض ہوتا تو کھانا کھاتے وقت بسم اللہ پڑھنا جو سنت ہے اس کے قائم مقام نہ ہوتا۔

(اوجز المسالک شرح موطا امام مالک ج ۹ ص ۱۴۰ کتاب الزکاۃ مطبوعہ ملتان)

جواب اول: بوقت ذبح اگر بسم اللہ پڑھنا شرط ہوتا تو حضور ﷺ کا جواب یوں ہوتا۔ تم پر بوقت ذبح بسم اللہ پڑھنا

شرط نہیں ہے اس لئے جو چیز شرط نہیں اس کے بارے میں شکوک وشبہات کیوں کرتے ہو؟ لیکن جو جواب آپ نے عنایت فرمایا۔ اس میں آپ نے ان کے سوال کو رد نہیں فرمایا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنا ضروری ہے۔

جواب دوم: قرآن کریم کی آیت "لا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله" نص قطعی ہے کہ وہ ذبیحہ مت کھاؤ جس پر بوقت ذبح اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ نص قطعی کے ہوتے ہوئے اسے (بسم اللہ پڑھنے کو) سنت قرار دینا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟

جواب سوم: "ترمذی شریف" اور "ابوداؤد" کے حوالہ سے "مشکوٰۃ شریف" میں روایت ہے اور "مستدرک" میں یوں موجود ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا:

اذا دخل احدکم علی اخیه المسلم فلیاکل من طعامه ولا یسئل ویشرب من شرابه ولا یسئل رواه البیهقی فی الشعب وقال هذا ان صح فلان الظاهر ان المسلم لا یطعمه ولا یسقیه الا ما هو حلال عنده.

(مستدرک ج ۴ ص ۱۲۶ کتاب الاطعمہ، مجمع الزوائد ج ۸ ص ۱۸۰ فیمن قدم الیہ الطعام)

جب کوئی مسلمان اپنے مسلمان بھائی کے پاس جائے تو اس کے تیار کردہ کھانے سے یہ بھی کھالے اور پوچھ گچھ نہ کرے اور اس کے پینے کی چیز کو پی لے اور اس کے بارے میں بھی پوچھ گچھ نہ کرے۔ اسے امام بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا اور کہا کہ اگر یہ ایسے ہی روایت صحیحہ ہے تو اس لئے کہ بظاہر یہی نظر آتا ہے کہ کوئی مسلمان کسی ساتھی کو صرف وہی چیز کھانے اور پینے کو دے گا جسے وہ حلال سمجھتا ہے۔

اس حدیث نے موطا کی وضاحت کر دی کہ جب مسلمان لے کر آئے ہیں تو یہ گمان کیوں کرتے ہو کہ وہ اپنے مسلمان بھائیوں کو حرام کھلائیں گے۔ اس لئے اسے بسم اللہ پڑھ کر کھالیا کرو۔ یہ اس لئے نہیں فرمایا کہ بسم اللہ بوقت ذبح شرط نہیں بلکہ اس لئے فرمایا کہ تمہیں اپنے مسلمان ساتھیوں کے بارے میں یہ نہیں سوچنا چاہیے کہ انہوں نے بسم اللہ پڑھی یا نہ پڑھی۔

جواب چہارم: علامہ زرقانی نے یہاں لکھا کہ "مُحلّب" نے جو قیاس کیا۔ (کہ کھانے کے وقت بسم اللہ پڑھنے کے قائم مقام ہے بوقت ذبح بسم اللہ پڑھنا) وہ درست نہیں۔ زرقانی کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

لیس المراد ان تسمیتهم علی الاکل قائمة مقام التسمیة الفائتة علی الذبح بل طلب الاتیان بالتسمیة علی الاکل قال الطیبی هذا من اسلوب الحکیم کانه قیل لهم لاتتهموا بذالک ولا تسئلوا عنها والذی یهمکم الان ان تذکروا اسم الله علیه قال ابن عبد البر فیه ان ماذبحه المسلم ولم یعلم هل سمی علیه ام لا یجوز اکله حملا علی انه سمی اذ لا یظن بالمومن الا الخیر.

(زرقانی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۸۱ کتاب الذبائح مطبوعہ بیروت، حدیث ۳۳۳)

حضور ﷺ کے ارشاد گرامی سے یہ مراد نہیں کہ ان لوگوں کا کھانے کے وقت بسم اللہ پڑھ لینا اس بسم اللہ کے قائم مقام ہو جائے گا جو بوقت ذبح نہ پڑھی گئی۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ اب تمہیں کھاتے وقت بسم اللہ پڑھ کر کھانا چاہیے۔ طیبی نے کہا: یہ حکیمانہ اسلوب بیان ہے۔ گویا انہیں فرمایا گیا کہ تم ان بدوؤں پر کیوں شک واتہام لگاتے ہو اور ان کے گوشت کے بارے میں نہ پوچھو۔ ہاں جو تمہارے لئے اب اہم بات ہے وہ یہ ہے کہ تم کھاتے وقت اس پر اللہ کا نام لے لینا۔ ابن عبد البر نے کہا: اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جس جانور کو کسی مسلمان نے ذبح کیا ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ اس نے بوقت ذبح بسم اللہ پڑھی یا نہ پڑھی۔ تو اس ذبیحہ کا کھانا جائز ہے کیونکہ اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے بسم اللہ پڑھ کر ہی ذبح کیا ہوگا کیونکہ کسی مومن کے بارے میں ظن

خیر ہی ہونا چاہیے۔

جواب پنجم: احادیث کی بہت سی کتب میں حضور ﷺ کا یہ ارشاد گرامی موجود ہے: "الحلال بین والحرام بین وما سقط عنه فهو عفو حلال بھی واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور جس کی وضاحت نہیں وہ معاف ہے"۔ مطلب یہ کہ تمام حلال و حرام اشیاء اللہ اور اس کے رسول نے بیان فرما دیں۔ ان کا دوٹوک ذکر فرما دیا اور جو اشیاء دوٹوک حلال و حرام میں شامل نہیں وہ معاف ہیں۔ یعنی ان کا کھانا پینا جائز ہے۔ حضور ﷺ کے اس بیان کردہ ضابطہ کے مطابق مسئلہ زیر بحث کو لیجئے۔ اگر بسم اللہ پڑھ کر ذبح کیا گیا تو یقیناً حلال اور اگر جان بوجھ کر بسم اللہ کو ترک کر کے ذبح کیا گیا تو حرام اور اگر معلوم نہ ہو تو معاف۔ یعنی اس کا کھانا جائز ہوگا۔ خاص کر جب لانے والا مسلمان ہو۔ تو ثابت ہوا کہ مسلمان کا لایا ہوا گوشت بہرصورت جائز ہے۔

جواب ششم: مذکورہ حدیث کا مفہوم کتب اصول فقہ میں یوں مذکور ہے کہ:

ان التصرفات والافعال تحمل على الصحة الا ان يكون دليل الفساد.

(یعنی مذکورہ حدیث اس بات کی دلیل ہے) کہ تمام تصرفات اور افعال درست اور صحیح ہونے پر محمول کئے جائیں گے مگر یہ کہ کوئی فساد کی دلیل پائی جائے۔

ابن تیمیہ نے ایک قاعدہ اور اصول کی نشاندہی کی جو اصول فقہ کی کتب میں موجود ہے۔ یعنی اشیاء میں اصل اباحت ہوتی ہے۔ کسی چیز کے ناجائز و حرام ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے۔ بلا دلیل کوئی حرام نہیں ہو سکتا بلکہ وہ "عفو" کے تحت آتا ہے۔ اس قاعدہ سے بہت سے اعتراضات خود بخود اٹھ جاتے ہیں۔ جو بعض نادان لوگ اہل سنت کے مختلف معمولات پر کرتے ہیں۔ مثلاً ایصال ثواب کے لئے کسی چیز کو کسی بزرگ کے نامزد کر دینا۔ جب اس کی حرمت کی کوئی دلیل نہیں تو پھر اس کو ناجائز و حرام کہنا محض ہٹ دھرمی ہے۔ پھر عجیب چال چلتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن و حدیث میں اس کا ثبوت دکھاؤ حالانکہ کسی چیز کے مباح اور جائز ہونے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ اس کو بلا دلیل ناجائز کہنا غلط ہے۔ ناجائز کہنے والوں کو دلیل پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ خلاصہ جواب یہی ہوا کہ مسلمان کے ہاتھوں بکنے والی اشیاء کو بلا دلیل حرام نہیں کہنا چاہیے۔ اس حدیث پاک سے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ مسلمانوں کے بازار میں مسلمان تاجر جن اشیاء کی خرید و فروخت کرتے ہیں وہ جائز اور حلال ہوتی ہیں کیونکہ غالب یہی ہے کہ مسلمان حرام کا کاروبار نہیں کرتا۔ لہٰذا اس حدیث سے جن لوگوں نے یہ استدلال کیا تھا کہ بوقت ذبح جانور پر بسم اللہ پڑھنا کوئی ضروری اور شرط نہیں، صرف سنت ہے۔ یہ استدلال درست نہیں۔ رہا امام مالک رضی اللہ عنہ کا ارشاد کہ یہ اجازت قرآن کریم کی آیت "لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله" کے نزول سے قبل تھی۔ اس آیت کے اترنے کے بعد اجازت ختم ہوگئی۔ لہٰذا اب اس کا کھانا جائز نہیں تو یہ قول ضعیف قول ہے۔ اس کا ضعیف ہونا امام زرقانی نے بیان کیا ہے اور اس کی وجہ بھی لکھی ہے:

قال ابن عبد البر هذا قول ضعيف لا دليل عليه ولا يعرف وجهه والحديث نفسه يرده لانه امرهم فيه بالتسمية على الاكل فدل على ان الاية كانت نزلت واتفقوا على انها مكية وان هذا الحديث بالمدينة وان المراد بها اهل باديتها.

(زرقانی ج ۳ ص ۸۱ کتاب الذبائح)

ابن عبدالبر نے کہا کہ یہ قول ضعیف ہے۔ اس پر کوئی دلیل نہیں اور نہ ہی اس کی وجہ معلوم ہے اور حدیث پاک بنفسہٖ بھی اس کو رد کرتی ہے کیونکہ حضور ﷺ نے انہیں کھانے کے وقت اس پر بسم اللہ پڑھنے کا حکم دیا۔ تو یہ بات اس کی دلیل ہوئی کہ آیت مذکورہ اتر چکی تھی۔ تمام مفسرین و محدثین کا اتفاق ہے کہ آیت مذکورہ مکیہ ہے اور یہ حدیث مدینہ منورہ سے متعلق ہے اور اس میں گوشت لانے والوں سے مراد مدینہ منورہ کے گرد و نواح کے بادیہ نشین ہیں۔

بات واضح ہے کہ حضرات صحابہ کرام کو جوجھجک محسوس ہوئی کہ نہ معلوم ان لوگوں نے ان جانوروں کو ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھی یا نہ پڑھی۔ ان حضرات کا یہ محسوس کرنا اس بنیاد پر تھا کہ وہ جانتے تھے کہ ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینا ضروری ہے اور یہ حکم انہیں معلوم ہو چکا تھا حالانکہ اس حکم کا تذکرہ مذکورہ آیت میں ملتا ہے تو پتہ یہ چلا کہ آیت مذکورہ بہت پہلے نازل ہو چکی تھی جس کی وجہ سے صحابہ کرام نے دریافت کیا۔ ان حالات میں امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول کا ضعف خود بخود واضح ہے۔ اسی لئے اسے تسلیم نہ کیا گیا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۸۵- بَابُ صَیْدِ الْکَلْبِ الْمُعَلَّمِ

سدھائے ہوئے کتے (وغیرہ) کے شکار کا بیان

۶۴۴ - اَخْبَرَنَا مَالِکٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ اَنَّ عَبْدَ اللّٰہِ بْنَ عُمَرَ کَانَ یَقُوْلُ فِی الْکَلْبِ الْمُعَلَّمِ کُلْ مَا اَمْسَکَ عَلَیْکَ اِنْ قَتَلَ اَوْلَمْ یَقْتُلْ.

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے اور وہ حضرت عبداللہ بن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ فرمایا کرتے تھے: سدھائے ہوئے کتے نے جو شکار تیرے لئے پکڑا اسے تو کھالے۔ اس نے اگر مارا یا نہ مارا (یعنی زندہ پکڑ کر لے آیا یا مار کر لایا)۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِھٰذَا نَاْخُذُ کُلْ مَا قَتَلَ وَمَا لَمْ یَقْتُلْ اِذَا ذَکَّیْتَہٗ، مَالَمْ یَاْکُلْ مِنْہُ فَاِنْ اَکَلَ مِنْہُ فَلَا تَاْکُلْ فَاِنَّمَا اَمْسَکَہٗ لِنَفْسِہٖ وَکَذٰلِکَ بَلَغَنَا عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ وَھُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ وَالْعَامَّۃِ مِنْ فُقَھَائِنَا رَحِمَھُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے کہ کھالے خواہ وہ زندہ لے آئے یا مار کر لائے جب تو نے اس کو شرعی طریقہ سے ذبح کر لیا اور اس کتے نے اس شکار میں سے کچھ بھی نہ کھایا ہو اور اگر اس نے اس میں سے کچھ کھا لیا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس نے وہ شکار صرف اپنی خاطر پکڑا تھا۔ اسی طرح یہ مسئلہ ہم تک حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پہنچا اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا یہی قول ہے۔

مذکورہ باب میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ایک قول ''شکاری کتے'' کے شکار میں ذکر کیا گیا جس کا خلاصہ یہ کہ شکاری کتے کا پکڑا ہوا شکار حلال ہے۔ اس کے بعد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی مسئلہ کے بارے میں اپنا مؤقف و مذہب بیان کیا اور اس کی تائید میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا حوالہ دیا۔ وہ یہ کہ اگر شکاری کتے نے اس میں سے کھایا نہ ہو تو حلال اور اگر کھا لیا تو پھر نا جائز۔ ہاں اگر زندہ پکڑا گیا تو اسے شرعی طریقہ سے ذبح کرنے پر وہ حلال ہو جائے گا۔ شکاری کتے سے شکار کرنا قرآن کریم اور بکثرت احادیث میں مذکور ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ باز کے ذریعہ شکار کرنا بھی ذکر کیا گیا۔ اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے ہم پہلے قرآن کریم کی آیات اور ان کی تفسیر ذکر کرتے ہیں:

یَسْئَلُوْنَکَ مَاذَآ اُحِلَّ لَھُمْ قُلْ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبٰتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُکَلِّبِیْنَ تُعَلِّمُوْنَھُنَّ مِمَّا عَلَّمَکُمُ اللّٰہُ فَکُلُوْا مِمَّآ اَمْسَکْنَ عَلَیْکُمْ وَاذْکُرُوا اسْمَ اللّٰہِ عَلَیْہِ وَ اتَّقُوا اللّٰہَ اِنَّ اللّٰہَ سَرِیْعُ الْحِسَابِ O

(المائدہ:۴)

اے محبوب! آپ سے پوچھتے ہیں ان کے لئے کیا حلال ہوا؟ آپ فرما دیں کہ حلال کی گئیں تمہارے لئے پاک چیزیں اور جو شکاری جانور تم نے سدھا لئے انہیں شکار پر دوڑاتے ہو۔ جو علم تمہیں خدا نے دیا اس میں سے انہیں سکھلاتے ہو۔ کھاؤ اس میں سے جو وہ مار کر تمہارے لئے رہنے دیں اور اس پر اللہ کا نام لو اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو۔ بے شک اللہ کو حساب کرتے دیر نہیں لگتی۔

اس آیت مبارکہ کا شان نزول مختلف تفاسیر، مثلاً ''روح المعانی''، ''خازن''، ''احمد'' وغیرہ میں یوں مذکور ہے۔

ابو رافع سے طبرانی نے روایت کیا کہ ایک مرتبہ جبرئیل امین نے حضور ﷺ کے در اقدس پر کھڑے ہو کر اندر آنے کی اجازت طلب کی۔ آپ نے اجازت دے دی مگر وہ اندر نہ آئے۔ عرض کیا یا رسول اللہ! گھر میں ایک کتا ہے اور ہم فرشتے کتے والے گھر میں نہیں جایا کرتے۔ اس پر حضور ﷺ نے تمام کتوں کو مار ڈالنے کا حکم دے دیا۔ چنانچہ مدینہ منورہ کے تمام کتے مار دیے گئے۔ ابو رافع کہتے ہیں کہ مجھے مدینہ کے گرد و نواح کی ایک بڑھیا کے کتے پر ترس آیا اور میں نے اسے نہ مارا اور یہ واقعہ حضور ﷺ سے عرض کر دیا۔ آپ نے فرمایا: کہ اسے بھی مار ڈالو، تو میں نے مار ڈالا پھر عوالی مدینہ کے لوگوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا کوئی کتا رکھنا جائز بھی ہے یا سب کو مار ڈالا جائے۔ تب یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔ یعنی شکار کرنے کے لئے کتے رکھنا اور پالنا جائز ہے۔ اس کے بعد حضور ﷺ نے ضرورت کے لئے کتے پالنے اور رکھنے کی اجازت دے دی۔ ضرورت یہ کہ کھیتی باڑی کی حفاظت کے لئے، شکار کیلئے۔ بعض تفاسیر میں آیت مذکورہ کا شان نزول یہ بھی آیا ہے کہ حضرت عدی بن حاتم اور زید بن مہلہل (قبیلہ بنی طے کے سردار جنہیں لوگ زید الخیل بھی کہتے تھے حضور ﷺ نے ان کا نام زید الخیر رکھا) دونوں نے حضور ﷺ سے عرض کی یا رسول اللہ! ہمارے علاقہ میں شکار کرنے کا بہت رواج ہے۔ آپ فرمائیں کہ کون کون سے جانور حلال و طیب ہیں اور کن جانوروں کا مارا ہوا شکار حلال ہے؟ اس پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔ (تفسیر خازن مع مدارک ج ۱ ص ۱ ۷ ۴، ۵ ۷ ۴)

شکاری کتے کی شرائط تین ہیں

بان یرتسل بارسال صاحبه وینزجر بزجره وینصرف بدعائه ویمسک علیه الصید ولا یاکل منه. (روح المعانی ج ۶ ص ۶۳ سورۃ المائدہ مطبوعہ بیروت)

کتا ایسا ہو کہ مالک کے چھوڑنے پر شکار کی طرف دوڑ پڑے اور روکنے سے رک جائے۔ بلانے پر واپس آ جائے اور شکار میں سے خود کچھ نہ کھائے۔

(۱) شکار کو دیکھ کر خود نہ دوڑ پڑے بلکہ مالک کے دوڑانے سے دوڑے۔

(۲) ڈانٹنے اور روکنے پر رک جائے اور بلانے پر واپس آ جائے۔

(۳) شکار پکڑ کر کھائے بغیر مالک کے پاس لے آئے۔

شکار کے حلال و طیب ہونے کی شرائط

(۱) جس جانور سے شکار کیا جائے وہ شکاری جانور ہو۔ اگر غیر شکاری جانور ہوگا تو اس کا پکڑا ہوا شکار اس حکم میں شامل نہ ہوگا۔ مثلاً بلی کا پکڑا ہوا شکار۔

(۲) وہ شکاری جانور سدھایا گیا ہو لہٰذا عام کتے کا شکار حرام ہوگا۔

(۳) سدھایا ہوا جانور کسی مسلمان کا ہو لہٰذا کسی غیر مسلم کا سدھایا ہوا جانور جو پکڑ کر اور مار کر لے آئے وہ حلال نہ ہوگا۔

(٤) اس نے شکار کو زخمی کر کے مارا ہو۔ اگر گلا گھونٹ کر مارا یا وہ خود دہشت سے مر گیا یا گر کر مر گیا۔ ان صورتوں میں وہ حرام ہوگا۔

(٥) اس شکاری جانور کو بسم اللہ پڑھ کر چھوڑا گیا ہو۔ اگر جان بوجھ کر بسم اللہ ترک کی گئی تو بھی شکار حرام ہوگا۔

(٦) اگر شکار زندہ پکڑ کر لے آیا تو اسے شرعی طریقہ سے ذبح کیا گیا ہو۔

(۷) شکاری جانور مثلاً کتے کے ساتھ غیر شکاری کتا یا غیر مسلم کا کتا شریک کار نہ ہو۔

(۸) شکار کیا ہوا جانور پانی میں ڈوبا ہوا نہ ملے۔

نوٹ: تیر سے شکار کرنے کی بحث ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔ جس میں پانی میں گرا ہوا (تیر لگنے کے بعد) اور مرا ہوا جانور حرام لکھا تھا۔ شکاری جانور [illegible] ممکن ہے۔ اس لئے ہم نے اسے یہاں بھی

ذکر کردیا۔ نیز کتے اور باز کی شرائط اگرچہ مشترکہ ہیں لیکن ایک شرط میں کچھ فرق ہے لہٰذا ''روح المعانی'' کے حوالہ سے ہم اسے درج کردیتے ہیں:

قال ابوحنیفة و اصحابه اذا اکل الکلب من الصید وهو غیر معلم لا یوکل صیده ویوکل صیدالبازی ونحوه وان اکل لان تادیب سباع الطیر الی حیث لا توکل متعذر وروی ذلک عن ابن عباس رضی الله عنهما فقد اخرج عبد بن حمید عنه انه قال اذا اکل الکلب فلا تاکل واذا اکل الصقر فکل لان الکلب تستطیع ان تضربه والصقر لا تستطیع ان تضربه.

(روح المعانی ج ۶ ص ۶۳ زیر آیت قل احل لکم الطیبات مطبوعہ بیروت)

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے فرمایا: کہ جب کتا شکار میں سے کھالے اور وہ سدھایا ہوا نہ ہو تو اس شکار کو نہیں کھایا جائے گا اور باز وغیرہ کا شکار کیا ہوا کھایا جائے گا۔ اگرچہ انہوں نے اس میں سے کھالیا ہو کیونکہ نوچ کر اور پنجوں میں پکڑ کر شکار کھانے والے پرندے کو اتنا سدھانا کہ وہ کھانے سے باز رہے بہت مشکل ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس بارے میں روایت بھی ہے۔ عبد بن حمید نے ان سے یہ روایت بیان کی فرمایا: جب کتا، شکار میں سے کھالے تو تم اسے نہ کھانا اور اگر باز، شکرا وغیرہ کھائیں، تو تم کھالینا کیونکہ کتے کو ایسا کرنے پر تم مار سکتے ہو اور باز شکرا وغیرہ کو ڈانٹ ڈپٹ اور مارنا ناممکن ہے۔ (یعنی کتا اگر شکار کو پکڑ کر کھائے گا تو وہ زمین پر ہی کہیں ہوگا۔ جہاں آدمی جا کر اسے مار سکتا ہے اور کھانے سے روک سکتا ہے لیکن باز وغیرہ تو شکار ہوا میں کرتے ہیں۔ وہاں کھانے سے ان کو روکنا بہت مشکل ہے لہٰذا دونوں میں یہ فرق ہونا چاہیے)۔

کتے سے شکار کرنے پر چند احادیث

عن عدی بن حاتم قلت یا رسول الله ﷺ انی ارسل کلبی واسمی فقال اذا ارسلت کلبک وسمیت فاخذ فقتل فکل فان اکل منه فلا تاکل فانما امسک علی نفسه قلت انی ارسل کلبی فاجده معه کلبا اخر لا ادری ایهما اخذه فقال لاتاکل فانک اذا سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب اخر.

(نصب الرایہ ج ۴ ص ۱۸۴ کتاب الذبائح الحدیث الرابع)

جناب عدی بن حاتم کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ میں اللہ کا نام لے کر اپنے کتے کو شکار پر چھوڑتا ہوں۔ (اس بارے میں کیا ارشاد ہے؟) فرمایا: جب تو بسم اللہ پڑھ کر اپنے کتے کو شکار پر چھوڑتا ہے پھر اس نے شکار پکڑا اور مار ڈالا تو اسے کھالیا کرو اور اگر کتا خود بھی اس میں سے کھالے تو نہ کھانا کیونکہ اس صورت میں اس نے شکار کو صرف اپنے لئے پکڑا ہے۔ میں نے پھر عرض کی کہ میں اپنے کتے کو شکار پر چھوڑتا ہوں پھر مجھے اس کے ساتھ ایک اور کتا بھی نظر آتا ہے۔ میں یہ فیصلہ نہیں کرسکتا کہ شکار کو دونوں میں سے کس نے پکڑا ہے۔ (اس کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟) فرمایا: نہ کھانا کیونکہ جب تم نے اپنے کتے کو چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھی تھی تو دوسرے کتے کو چھوڑتے وقت تو نہیں پڑھی تھی۔

نوٹ: یہی حدیث ''صحیح بخاری'' کتاب الذبائح والصید باب اذا وجد مع الکلب کلبا اخر ج ۲ ص ۸۲۴ پر اور ''صحیح

مسلم' ج ۲ ص ۱۳۶ کتاب الصید والذبائح باب الصید بالکلاب المعلمه کے تحت مذکور ہے۔

محمد قال اخبرنا ابو حنیفة عن حماد عن ابراهیم قال اذا امسک علیک کلبک المعلم فکل فان امسک علیک غیر المعلم فلا تاکل قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابی حنیفة رحمة الله علیه.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے حضرت حماد سے اور وہ جناب ابراہیم سے بیان کرتے ہیں فرمایا: جب تیرا سدھایا ہوا کتا تیرے لئے شکار کو پکڑ لائے تو اسے کھالیا کر اور اگر ایسے کتے نے پکڑا جو سدھایا ہوا نہ تھا۔ (اور شکار مر گیا) تو اسے نہ کھانا۔ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے۔

محمد قال اخبرنا ابو حنیفة عن حماد عن ابراهیم عن عدی بن حاتم رضی الله عنهم انه سال رسول الله ﷺ عن الصید اذا قتله الکلب قبل ان یدرک زکاته فامر النبی ﷺ باکله اذا کان عالما قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابی حنیفة رحمة الله علیه.

امام محمد فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ نے حضرت حماد سے اور وہ جناب ابراہیم سے اور وہ حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہم سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے ایک مرتبہ حضور ﷺ سے دریافت کیا کہ جب کوئی کتا کسی شکار کو مار ڈالے اور اسے شرعی طریقہ سے ذبح نہ کیا گیا ہو۔ آپ نے فرمایا: اگر کتا سدھایا ہوا تھا تو اس کے ہاتھوں مرے شکار کو کھانا جائز ہے۔ امام محمد کہتے ہیں ہمارا یہی مذہب ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

محمد اخبرنا ابو حنیفة عن حماد عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی الله عنهم قال ما امسک علیک کلبک ان کان عالما فکل فان اکل فلا تاکل منه فانما امسک علی نفسه واما الصقر والبازی فکل وان اکل فان تعلیمه اذا دعوته ان یجیبک ولا یستطیع ضربه حتی یضع الاکل قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابی حنیفة رحمة الله علیه.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے وہ حضرت سعید بن جبیر سے اور وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے بیان کرتے ہیں۔ فرمایا: کہ تیرے سدھائے ہوئے کتے نے جو شکار تیرے لئے پکڑا اسے تو کھا سکتا ہے اور اگر کتے نے خود بھی کھا لیا تو پھر نہ کھانا کیونکہ اس صورت میں اس نے شکار کو محض اپنے لئے پکڑا ہے لیکن باز اور شکرا پکڑے تو کھا لیا کر اگرچہ یہ بھی اس میں سے کھا لیں کیونکہ ان کا سدھانا اس قدر ہو سکتا ہے کہ تیرے بلانے پر آ جایا کریں لیکن تو انہیں مارنے کی طاقت نہیں رکھتا کہ وہ اس ڈر سے کھانا چھوڑ دیں۔ امام محمد کہتے ہیں یہی ہمارا مسلک ہے اور یہی امام اعظم کا قول ہے۔

محمد قال اخبرنا ابو حنیفة عن حماد عن ابراهیم فی الذی یرسل کلبه وینسی ان یسمی فاخذه فقتل قال اکره اکله وان کان یهودیا او نصرانیا فمثل ذالک قال محمد ولسنا ناخذ بهذا لاباس باکله اذا ترک التسمیة ناسیا وهو قول ابی حنیفة رحمة الله علیه.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے اور وہ حضرت ابراہیم سے بیان کرتے ہیں کہ جس نے اپنا سدھایا ہوا کتا شکار پر چھوڑا اور بسم اللہ پڑھنا بھول گیا۔ اس کتے نے شکار کو مار ڈالا تو اس بارے میں فرمایا میں اس کا کھانا مکروہ سمجھتا ہوں اور اگر کتے کا مالک یہودی یا عیسائی ہے، تو بھی مسئلہ یہی ہے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہم اس پر عمل نہیں کرتے۔ ہمارے نزدیک بسم اللہ بھول کر چھوڑنے پر کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہی قول امام

(کتاب الآثار ص [illegible])

القرآن کراچی) اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

ان احادیث و روایات میں ان تمام شرائط کا کسی نہ کسی طریقہ سے ذکر آجاتا ہے۔ جو کتے کے ذریعہ شکار کرنے میں ضروری ہیں۔ بعض شرائط صراحۃً مذکور ہیں اور بعض کا ذکر قرآن وحدیث میں اشارۃ النص کے طور پر ہوا۔ جس کی تفصیل ہم نے مختلف تفاسیر سے ذکر کر دی ہے اور بھی کتب تفسیر میں وضاحت مذکور ہے لیکن ہم نے طوالت کے خطرہ کے پیش نظر ان کو ترک کر دیا ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۸۶- بَابُ الْعَقِيْقَةِ

عقیقہ کے بیان میں

٦٤٥ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ اَسْلَمَ عَنْ رَّجُلٍ مِّنْ بَنِيْ ضَمْرَةَ عَنْ اَبِيْهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنِ الْعَقِيْقَةِ قَالَ لَا اُحِبُّ الْعُقُوْقَ فَكَاَنَّهٗ اِنَّمَا كَرِهَ الْاِسْمَ وَقَالَ مَنْ وُّلِدَ لَهٗ وَلَدٌ فَاَحَبَّ اَنْ يَّنْسُكَ عَنْ وَّلَدِهٖ فَلْيَفْعَلْ.

ہمیں امام مالک نے زید بن اسلم سے وہ ایک بنی ضمرہ کے آدمی سے بیان کرتے ہیں اور وہ اپنے باپ سے اور ان کے باپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کرتے ہیں کہ ایک دفعہ جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عقیقہ کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: میں عقوق کو پسند نہیں کرتا۔ گویا آپ نے اس نام (عقیقہ) سے کراہت فرمائی اور فرمایا: کہ جس کے ہاں کوئی بچہ بچی ہو اور وہ چاہے کہ اس کی طرف سے کوئی جانور ذبح کر دے تو اسے کر لینا چاہیے۔

٦٤٦ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ اَنَّهٗ لَمْ يَكُنْ يَسْاَلُهٗ اَحَدٌ مِّنْ اَهْلِهٖ عَقِيْقَةً اِلَّا اَعْطَاهُ اِيَّاهُ وَكَانَ يَعُقُّ عَنْ وُلْدِهٖ بِشَاةٍ شَاةٍ عَنِ الذَّكَرِ وَالْاُنْثٰى.

ہمیں امام مالک نے اور انہیں جناب نافع نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے خبر دی کہ جب بھی کوئی ان کے خاندان کا ایک آدمی ان سے عقیقہ کے لئے کہتا تو آپ ضرور عقیقہ کرتے۔ آپ اپنے بچوں کی طرف سے ایک بکری کا عقیقہ کیا کرتے تھے، خواہ وہ لڑکا ہوتا یا لڑکی۔

٦٤٧ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ اَبِيْهِ اَنَّهٗ قَالَ وَزَنَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَعْرَ حَسَنٍ وَحُسَيْنٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا وَزَيْنَبَ وَاُمِّ كُلْثُوْمٍ فَتَصَدَّقَتْ بِوَزْنِ ذٰلِكَ فِضَّةً.

ہمیں امام مالک نے جعفر بن محمد بن علی سے اور وہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ سیدہ فاطمہ زہراء رضی اللہ عنہا دختر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حسن و حسین، زینب اور ام کلثوم کے سر کے بالوں کا وزن کر کے اس کے برابر چاندی کو صدقہ کیا۔

٦٤٨ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنِيْ رَبِيْعَةُ بْنُ اَبِيْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ اَنَّهٗ قَالَ وَزَنَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَعْرَ حَسَنٍ وَحُسَيْنٍ فَتَصَدَّقَتْ بِوَزْنِهٖ فِضَّةً.

ہمیں امام مالک نے اور انہیں ربیعہ بن ابی عبد الرحمٰن نے محمد بن علی بن حسین سے خبر دی۔ فرمایا کہ سیدہ خاتون جنت فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا بنت رسول نے حضرت حسن و حسین کے بالوں کا وزن کر کے ان کے برابر چاندی کا صدقہ کر دیا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اَمَّا الْعَقِيْقَةُ فَبَلَغَنَا اَنَّهَا كَانَتْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَقَدْ فُعِلَتْ فِيْ اَوَّلِ الْاِسْلَامِ ثُمَّ نَسَخَ الْاَضْحٰى كُلَّ ذِبْحٍ كَانَ قَبْلَهٗ وَنَسَخَ صَوْمُ شَهْرِ

امام محمد کہتے ہیں کہ عقیقہ کے بارے میں ہمیں یہ روایات پہنچیں کہ یہ دور جاہلیت میں تھا اور ابتدائے اسلام میں بھی اسے کیا گیا پھر قربانی نے ہر جانور کا ذبح کرنا منسوخ کر دیا، جو قربانی سے

رَمَضَانَ كُلَّ صَوْمٍ كَانَ قَبْلَهُ وَنَسَخَ غُسْلُ الْجَنَابَةِ كُلَّ غُسْلٍ كَانَ قَبْلَهُ وَنَسَخَتِ الزَّكٰوةُ كُلَّ صَدَقَةٍ كَانَ قَبْلَهَا كَذٰلِكَ بَلَغَنَا.

قبل کسی طور پر کیا جاتا تھا اور رمضان کے مہینہ کے روزوں نے اپنے سے پہلے کے ہر روزہ کو منسوخ کر دیا اور جنابت کے غسل نے ہر پہلے سے چلے آ رہے مختلف غسل منسوخ کر دیئے اور زکوٰۃ نے پہلے تمام صدقات منسوخ کر دیئے۔ ہمیں یونہی روایات پہنچیں۔

عقیقہ کے بارے میں حضرات ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے۔ بعض واجب اور دوسرے بعض اس کی سنیت کے قائل ہیں اور اسے مستحب اور مباح قرار دیتے ہیں۔ صاحب ہدایۃ المجتہد نے اس اختلاف کو یوں ذکر کیا ہے:

فاما حكمها فذهب طائفة من الظاهرية الى انها واجبة وذهب الجمهور الى انها سنة وذهب ابو حنيفة الى انها ليست فرضا ولا سنة وقد قيل ان تحصيل مذهبه انها عنده تطوع.

(بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۳۳۹ کتاب العقیقہ مکتبہ علمیہ لاہور)

عقیقہ کا حکم یہ ہے کہ ظاہریہ کا ایک گروہ اس کے وجوب کا قائل ہے اور جمہور اسے سنت کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ نہ تو فرض ہے اور نہ ہی سنت۔ بیان کیا گیا ہے کہ آپ کے مذہب کا ماحصل یہ ہے کہ عقیقہ ان کے نزدیک تطوع (مستحب) ہے۔

قارئین کرام! عقیقہ کے بارے میں علماء احناف کی مختلف آراء اور اقوال ہیں۔ بظاہر الروایات کے بارے میں تشریح کے ضمن میں یہ اختلاف رونما ہوا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ''کتاب الآثار'' میں اس بارے میں دو احادیث ذکر فرمائی ہیں:

محمد قال اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال كانت العقيقة في الجاهلية فلما جاء الاسلام رفضت.

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے اور وہ جناب ابراہیم سے بیان کرتے ہیں انہوں نے فرمایا: کہ عقیقہ دور جاہلیت میں تھا پھر جب اسلام آیا تو اسے ختم کر دیا گیا۔

محمد قال اخبرنا ابو حنيفة قال حدثنا رجل عن محمد بن حنفية ان العقيقة كانت في الجاهلية فلما جاء الاسلام رفضت قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابي حنيفة.

(کتاب الآثار ص ۱۷۸ باب زکوٰۃ الحلیین والعقیقہ حدیث ۸۰۹-۸۱۰)

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے خبر دی کہ ہمیں ایک شخص نے محمد بن حنفیہ سے بیان کیا کہ عقیقہ جاہلیت کے دور میں تھا پھر جب اسلام آیا تو اسے ختم کر دیا گیا۔ امام محمد کہتے ہیں یہی ہمارا مذہب ہے اور یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

عقیقہ کے منسوخ ہونے کی روایات

عن الشعبي عن علي رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ محي ذبح الاضاحي كل ذبح كان قبله وذكر صوم رمضان والزكوة والغسل من الجنابة بمثل ذلك.

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے جناب شعبی بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: قربانی کے جانوروں کے ذبح ہونے کے حکم نے ہر اس ذبح کو ختم (منسوخ) کر دیا۔ جو اس سے قبل تھے اور رمضان شریف کے روزوں، زکوٰۃ اور جنابت کے غسل کو بھی اس طرح (ناسخ ہوتا) ذکر کیا۔

عن عامر عن مسروق عن علي قال قال رسول الله ﷺ نسخ الاضاحي كل ذبح وصوم رمضان كل صوم والغسل من الجنابة كل غسل

جناب مسروق حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: قربانی نے ہر ذبح کو منسوخ کر دیا اور رمضان شریف کے روزہ نے ہر روزہ کو اور

غسل والزکوۃ کل صدقة.

(دارقطنی ج ۴ ص ۲۷۸ باب الصید والذبائح)

جنابت کے غسل نے ہر غسل کو اور زکوٰۃ نے ہر صدقہ کو منسوخ کر دیا۔

عن ابی رافع قال لما ولدت فاطمة حسنا رضی اللہ عنہما قالت یا رسول اللہ ﷺ الاعق عن ابنی بدم قال لا ولکن احلقی شعرہ وتصدقی بوزنہ من الورق علی الاوقاص اوعلی المساکین. ففعلت ذالک فلما ولدت حسینا فعلت مثل ذالک.

جناب ابو رافع روایت کرتے ہیں کہ جب سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کے ہاں حسن رضی اللہ عنہ پیدا ہوئے تو انہوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! کیا میں اپنے بیٹے کی طرف سے ایک جانور بطور عقیقہ ذبح نہ کروں؟ آپ نے فرمایا: نہیں لیکن یوں کرو کہ اس کے سر کے بال اتروا کر ان کے ہم وزن چاندی غریبوں اور مساکین پر صدقہ کر دو۔ میں نے ایسے ہی کر دیا پھر جب میں نے حسین رضی اللہ عنہ کو جنم دیا تو پھر بھی اس طرح ہی کیا۔

عن ابی رافع ان الحسن بن علی علیہما السلام حین ولدت امہ ارادت ان تعق عنہ بکبش عظیم فاتت النبی ﷺ فقال لہا لا تعقی عنہ بشیء ولکن احلقی شعر راسہ ثم تصدقی بوزنہ من الورق فی سبیل اللہ اوعلی ابن السبیل وولدت الحسین من العام المقبل فصنعت مثل ذالک.

(بیہقی شریف ج ۹ ص ۳۰۴ باب ماجاء فی التصدق بزنۃ شعرہ فضۃ)

جناب ابو رافع بیان کرتے ہیں کہ جب حسن بن علی رضی اللہ عنہ کو ان کی والدہ نے جنا تو ان کے عقیقہ میں ایک بڑا مینڈھا دینے کا ارادہ فرمایا۔ جب آپ حضور ﷺ کے ہاں تشریف لائیں تو آپ نے ارشاد فرمایا: اس کی طرف سے کسی چیز کا عقیقہ نہ کرنا۔ ہاں اس کے سر کے بال اتروا کر اس کے ہم وزن چاندی فی سبیل اللہ یا مسافروں کو بطور صدقہ دے دینا اور جب دوسرے سال انہوں نے امام حسین کو جنم دیا تو اس دفعہ بھی وہی کچھ کیا جو امام حسن کی ولادت پر کیا تھا۔

مذکورہ احادیث وآثار کے بارے میں علماء احناف کی آراء مختلف ہوئیں۔ مذکورہ باب کے آخر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ عقیقہ دور جاہلیت کی رسم تھی۔ ابتدائے اسلام میں بھی چلتی رہی اور قربانی کے حکم نے اسے منسوخ کر دیا۔ ان حالات میں کہ عقیقہ اور دیگر ذبائح کو قربانی نے منسوخ کر دیا۔ منسوخ ہونے کے بعد اس کی کیا حیثیت ہوگی؟ بعض احناف نے اس کے نسخ کو دو اقسام کے روزوں کے منسوخ ہونے پر قیاس کیا۔ وہ یہ کہ عتیرہ اور رجبیہ نام کے روزے پہلے فرض تھے۔ رمضان کی فرضیت نے ان کو ایسا منسوخ کر دیا کہ استحباب بھی باقی نہ چھوڑا۔ لہٰذا قربانی نے عقیقہ کو ایسا ہی منسوخ کر دیا۔ اس لئے اب عقیقہ بدعت ہے جیسا کہ عتیرہ اور رجبیہ روزے بدعت ہیں۔ یہ بات صاحب توضیح تلویح نے لکھی۔ بعض علماء احناف عقیقہ کی تنسیخ کو عاشورہ کے روزے کی تنسیخ پر محمول فرما کر اس کی فرضیت کو منسوخ قرار دیتے ہیں اور سنّیت کے قائل ہیں۔ یعنی عقیقہ فرض نہیں رہا بلکہ سنت کے درجہ میں آ گیا۔ صاحب توضیح تلویح کی رائے کو جمہور نے کوئی اہمیت نہیں دی۔ اب فرضیّت کے منسوخ ہونے پر عقیقہ کی اپنی حیثیت سنت کی ہوئی یا استحباب و مباح کے درجہ میں آ گیا؟ یہ بات ''ہدایۃ المجتہد'' کے حوالہ سے آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ مختصر یہ کہ احناف کے ہاں راجح مسلک یہی ہے کہ عقیقہ ''تطوع'' میں داخل ہے۔ موطا کی پہلی روایت بھی آپ پڑھ چکے ہیں۔ جس میں حضور ﷺ سے مروی کہ آپ نے ''عقوق'' کو ناپسند فرمایا۔ اس کی راوی وضاحت کرتے ہیں کہ ''عقوق'' والدین کی نافرمانی کرنے کو کہا جاتا ہے۔ اس لئے لفظ عقیقہ میں معنوی طور پر ناراضگی کا احتمال ہونے کی بنا پر آپ نے اس لفظ کو ناپسند فرمایا۔ اسی لئے آپ نے ارشاد فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ جسے لڑکا

عطا کرے اور وہ اس کی طرف سے جانور ذبح کرنا چاہے تو کر لے۔ آپ کے اس ارشاد سے بعض حضرات نے یہ سمجھا کہ عقیقہ مباح ہے مندوب نہیں ہے کیونکہ آپ کے ارشاد کا مطلب یہی ہے کہ جانور ذبح کرے یا نہ کرے اسے اختیار ہے لیکن جب ہم دوسری احادیث میں خود حضور ﷺ کا عمل شریف دیکھتے ہیں کہ آپ نے حسن و حسین کا عقیقہ خود دیا اور قولی طور پر آپ سے بہت سی ایسی احادیث مروی ہیں، جن میں عقیقہ کی ترغیب دی گئی۔ جن کا ذکر عنقریب آ رہا ہے۔ فقہائے احناف کے مختلف اقوال اور ابن رشد کی تحریر بھی آپ نے پڑھی۔ ان تمام کو سامنے رکھ کر خلاصہ یہ ذکر فرمایا: "ان **تحصیل مذهبه انها عنده تطوع** امام اعظم کے مذہب کا ماحصل یہ ہے کہ عقیقہ ان کے نزدیک تطوع ہے"۔ ابن رشد نے جو یہ لکھا ہے کہ امام اعظم کے نزدیک عقیقہ نہ فرض ہے اور نہ ہی سنت۔ تو یہ بات اس کے "تطوع" ہونے کے خلاف نہیں ہے۔ یعنی امام صاحب عقیقہ کو نہ فرض سمجھتے ہیں اور نہ سنت مؤکدہ بلکہ اسے مستحب قرار دیتے ہیں۔ علامہ بدر الدین عینی اور صاحب ردالمحتار ابن عابدین بھی مذکورہ حدیث سے عقیقہ کو مستحب سمجھتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

امام اعظم نے عقیقہ کے متعلق فرمایا کہ وہ سنت نہیں ہے۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ عقیقہ سنت مؤکدہ یا سنت ثابتہ نہیں ہے۔ پس آپ کا یہ کہنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ عقیقہ مستحب ہے اور علامہ عینی نے عقیقہ کے استحباب کو مختار فرمایا اور ابن عابدین نے فرمایا کہ جس کے ہاں کوئی بچہ پیدا ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ ساتویں دن اس کا نام رکھے اور اس کے سر کے بال منڈوا کر اس کے بالوں کے ہم وزن چاندی یا سونا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقہ کرے پھر سر منڈوانے کے وقت بطریقہ اباحت عقیقہ کرے جیسا کہ "جامع المحبوبی" میں ہے یا بطریقہ تطوع عقیقہ کرے جیسا کہ "شرح طحاوی" میں ہے۔

بعض لوگوں نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک اس بارے میں درست نہ سمجھا۔ جیسا کہ توضیح تلویح والے نے اسے بدعت کہہ ڈالا۔ امام صاحب نے عقیقہ کے سنت ہونے کی نفی فرمائی لیکن کسی کا سنت نہ ہونا اور بدعت ہو جانا دونوں میں بہت فرق ہے۔ اسی لئے احناف کے علاوہ دیگر مذاہب کے فقہائے کرام نے بھی امام صاحب پر عقیقہ کے بدعت ہونے کے الزام پر تنقید کی۔ بہرحال تمام احادیث و آثار اور آراء کو پیش نظر رکھا جائے، تو عقیقہ بدعت نہیں۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی لئے اس کو تطوع فرمایا اور ابن رشد نے بھی اس کی تصحیح کی۔

اشکال

موطا کی حدیث اول میں عقیقہ کے جواب میں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میں "عقوق" کو پسند نہیں کرتا۔ چونکہ آپ نے یہ جواب عقیقہ کے متعلق فرمایا (نہ کہ والدین کی نافرمانی وغیرہ کے مسئلہ میں) اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے عقیقہ کو ناپسند فرمایا ہے۔ جب حضور ﷺ نے اسے ناپسند فرما دیا تو اس کی اباحت یا استحباب کہاں رہا؟

جواب اول:

قال التوربشتی هو کلام غیر سدید لان النبی ﷺ ذکر العقیقة فی عدة احادیث ولو کان یکره الاسم لعدل عنه الی غیره ومن عادته تغییر الاسم اذا کرهه او یشیر الی کراهیته بالنهی عنه کقوله لاتقول للعنب الکرم ونحوه من الکلام وانما الوجه فیه ان یقال یحتمل ان السائل انما سأله عنها لاشتباه تداخله ...

تورپشتی نے کہا کہ حدیث مذکور کی جو راوی نے تاویل کی وہ درست نہیں ہے کیونکہ حضور ﷺ نے بہت سی احادیث میں عقیقہ کا ذکر فرمایا ہے۔ اگر آپ اس اسم کو ناپسند فرماتے تو اسے یا تو تبدیل فرما دیتے یا اس کے ناپسند ہونے کے لئے نہی فرما دیتے۔ جیسا کہ آپ نے انگوروں کے متعلق فرمایا کہ انہیں "الکرم" نہ کہا کرو۔ ہاں وجہ اس حدیث کی یہ ہو سکتی ہے کہ کہا جا سکتا ہے کہ ... نے اس کے بارے میں اس لئے پوچھا ہو کہ

اوالوجوب والندب واحب ان یعرف الفضیلة فیھا ولما کانت العقیقة من الفضیلة بمکان لم یخفی علی الامة اوقعه من الله واجابه بماذ کرتنبیھا علی ان الذی یبغضه الله من ھذا الباب ھو العقوق لا العقیقة.

(مرقاۃ شرح المشکوۃ ج ۸ ص ۱۵۹ باب العقیقۃ فصل ثانی مکتبہ امدادیہ ملتان پاکستان)

اسے عقیقہ کے مکروہ، مستحب، واجب یا مندوب ہونے میں اشتباہ ہوا ہو اور اس نے اس کی فضیلت جاننا چاہی ہو اور جبکہ عقیقہ فضیلت کا وہ درجہ رکھتا ہے جو امت پر مخفی نہیں ہے کہ اسے اللہ تعالیٰ شرف قبولیت سے نوازتا ہے تو آپ ﷺ نے سائل کو جواب عطا فرما کر یہ تنبیہ فرمائی کہ اللہ تعالیٰ کو اگر کوئی بات اس بارے میں ناپسند ہے تو وہ ''عقوق'' ہے عقیقہ نہیں۔

خلاصۂ جواب یہ کہ سائل کو عقیقہ اور عقوق میں لفظی مشارکت کی بنا پر شبہ تھا کہ کہیں دونوں کا حکم ایک سا نہ ہو اور وہ جانتا تھا کہ عقوق اللہ تعالیٰ کو ناپسند اور عقیقہ پسند ہے تو رسول کریم ﷺ نے اس کے اس شبہ کو دور فرما دیا کہ اشتراک لفظی اگرچہ ہے لیکن دونوں کا استعمال الگ الگ ہے۔ اللہ تعالیٰ کو ''عقوق'' ناپسند ہے اور عقیقہ تو اللہ کو بہت محبوب ہے حتیٰ کہ آپ نے ارشاد فرمایا: ''الغلام مرتھن بعقیقة لڑکا عقیقہ کے ساتھ رہن رکھا گیا ہے''۔ اس کی مزید وضاحت عنقریب آئے گی۔

جواب دوم:

ویحتمل ان یکون العقوق فی ھذا الحدیث مستعارا للوالد کما ھو حقیقة فی المولود وذالک ان المولود اذا لم یعرف حق ابویه وابی عن ادائه صارعاقا فجعل اباء الوالد عن اداء حق المولود عقوقا علی الاتساع فقال لایحب الله العقوق ای ترک ذالک من الوالد مع قدرته علیه لیشبه اضاعة المولود حق ابو یه ولا یحب الله ذالک.

(مرقاۃ ج ۸ ص ۱۵۹ باب العقیقۃ)

اور احتمال ہے کہ حدیث مذکور میں ''عقوق'' والد کے لئے بطور مجاز ذکر کیا گیا ہو جبکہ یہ حقیقت میں مولود کے اندر ہوتا ہے اور یہ اس طرح کہ پیدا ہونے والا جب اپنے والدین کے حقوق نہیں پہچانتا اور ان کی ادائیگی سے انکاری ہوتا ہے تو وہ ''عاق'' ہو گیا لہٰذا باپ کا بچے کے حقوق کو ادا کرنے سے انکار کو بطور وسعت عقوق کہا گیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ عقوق کو پسند نہیں فرماتا۔ یعنی باپ کا باوجود قادر ہونے کے بچہ کے حقوق ادا کرنے میں کوتاہی کرنا اللہ کو پسند نہیں کیونکہ ایسا کرنا ماں باپ کے لئے دراصل اس بچہ کو ضائع کر دینے کے مترادف ہے اور اللہ تعالیٰ یہ ضیاع ناپسند فرماتا ہے۔

اس جواب کا خلاصہ یہ کہ اگرچہ فقہ میں ''عقوق'' بچے کا والدین کی نافرمانی کرنے پر بولا جاتا ہے لیکن اس حدیث میں مجاز اُباپ کا اپنے بچے کے حق کو باوجود قادر ہونے کے ادا نہ کرنا اسے ''عقوق'' کہا گا اور یہ مسئلہ زیر بحث میں اس طرح ہوگا کہ باپ کو بچہ کا عقیقہ کرنے کی قدرت تھی۔ اس قدرت نے باپ کے ذمہ بچہ کا عقیقہ کرنا سے بچہ کا حق بنا دیا۔ لہٰذا جو باپ عقیقہ کی طاقت رکھتے ہوئے پھر عقیقہ نہ کرے، اس نے بچے کا حق غصب کر کے ''عقوق'' کا ارتکاب کیا۔ اس بارے میں حدیث ''قال رسول الله ﷺ الغلام مرتھن بعقیقة'' کے متعلق صاحب مرقاۃ لکھتے ہیں:

الغلام مرتھن بعقیقة یعنی انه محبوس سلامته عن الافات بھا. او انه کالشئ المرھون لایتم الاستمتاع به دون ان یقابل بھا لانه نعمة من الله

''غلام (بچہ بچی) عقیقہ میں مرتہن ہے''۔ اس ارشاد نبوی کا معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بچہ کی آفات اور مصائب سے حفاظت عقیقہ کے ساتھ مقید کر دی گئی ہے۔ (یعنی عقیقہ دیا جائے گا، تو مصیبتیں ٹل

علی والدیه فلا بد لهما من الشکر علیه وقیل معناه انه معلق شفاعته بها لا یشفع لهما ان مات طفلا ولم یعق عنه. وفی شرح السنة قد تکلم الناس فیه واجودها ماقاله احمد بن حنبل معناه انه اذا مات طفلا ولم یعق عنه لم یشفع فی والدیه وروی عن قتادة انه یحرم شفاعتهم. قال الطیبی ولاریب ان الامام احمد بن حنبل رحمة الله علیه ماذهب الی هذا القول الا بعد ما تلقی من الصحابة والتابعین علی انه امام من الائمة الکبار یجب ان یتلقی کلامه بالقبول ویحسن الظن به.

(مرقاۃ شرح مشکوۃ ج۸ص۱۵۶۔۱۵۷باب العقیقہ)

جائیں گی) دوسرا معنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بچہ ایک مرہون چیز کے حکم میں ہے تو جب تک اس کے مقابلہ میں کچھ دے نہ دیا جائے اس وقت اس سے نفع اٹھانا درست نہ ہوگا، کیونکہ بچہ، والدین کے لئے اللہ تعالیٰ کی ایک بیش بہا نعمت ہے جس کا انہیں لازماً شکر ادا کرنا چاہیے۔ تیسرا معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ بچہ کا اپنے والدین کے لئے شفاعت کرنا عقیقہ کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے۔ یعنی اگر وہ بچپن میں انتقال کر گیا اور والدین نے اس کا عقیقہ نہ کیا تو وہ ان کی شفاعت نہیں کرے گا۔ شرح السنہ میں آیا ہے کہ اس معنی ومفہوم پر لوگوں نے اچھی خاصی گفتگو کی ہے۔ ان باتوں میں سے زیادہ اچھی اور بہتر بات وہ ہے جو امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ نے فرمائی۔ فرماتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ جب بچہ بچپن میں ہی انتقال کر جائے اور اس کی طرف سے (قدرت کے باوجود) عقیقہ نہ کیا گیا وہ بچہ والدین کی شفاعت نہیں کرے گا اور جناب قتادہ سے مروی ہے وہ شفاعت سے محروم ہو جائیں گے یا ان کی شفاعت کرنا بچہ کے لئے حرام کردی جائے گی۔ طیبی نے کہا کہ یقیناً امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ نے یہ قول تبھی کیا ہوگا کہ انہیں یہ حضرات صحابہ کرام یا تابعین کرام سے پہنچا ہوگا۔ علاوہ ازیں آپ خود جلیل القدر امام ہیں۔ اس لئے آپ کا قول اس لائق ہے کہ اسے مقبول ومنظور سمجھا جائے اور ان کے بارے میں حسن ظن رکھا جائے۔

نوٹ: باب العقیقہ کی پہلی حدیث چونکہ وضاحت طلب تھی اس لئے اس کی مستقل وضاحت علیحدہ ذکر کر دی گئی۔ اس کے بعد اسی باب کی بقیہ احادیث میں دو تین باتیں مذکور ہوئیں۔ اول یہ کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کسی بچہ کی پیدائش پر عقیقہ کے مطالبے پر عقیقہ کر دیتے۔ دوسری یہ کہ سیدہ خاتون جنت نے حسن وحسین وغیرہما کی ولادت کے بعد ان کے سر کے بالوں کے ہم وزن چاندی کو صدقہ کیا۔ ان دونوں باتوں کے ضمن میں علمائے احناف نے چند مسائل ذکر فرمائے۔

(۱) بچہ کی پیدائش کے بعد ساتویں دن اس کے سر کے بال صاف کئے جائیں اور ان کے ہم وزن چاندی کا صدقہ کیا جائے اور نام رکھا جائے۔

(۲) لڑکے کی صورت میں دو جانور اور لڑکی کی صورت میں ایک کا عقیقہ دیا جائے۔

(۳) نیک فال کے پیش نظر عقیقہ کے جانور کا گوشت زیادہ نہ توڑا جائے۔ یعنی اس کی چھوٹی چھوٹی زیادہ بوٹیاں بنانے کی بجائے بڑی بڑی بوٹیاں رکھی جائیں اور ہڈی کو بھی بلاضرورت ٹکڑے ٹکڑے نہ کیا جائے۔

یہ مسائل فتاویٰ اور فقہ کی کتاب میں بکھرے ہوئے ہیں۔ ہم پہلے ان مسائل کا ماخذ ذکر کر رہے ہیں۔

لڑکے کی طرف سے دو جانور اور لڑکی کی طرف سے ایک کا بطور عقیقہ ذبح کرنا

عن ام کرز انها سمعت رسول الله ﷺ یقول عن الغلام شاتان مکافتان وعن الجارية شاة لایضرکم اناثاام ذکرانا.

ام کرز بیان کرتی ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: لڑکے کی طرف سے دو بکریاں برابر کی اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری (بطور عقیقہ ذبح کی جائیں) مذکر ہوں یا مؤنث اس میں کوئی نقصان نہیں۔

عن عطاء ان ام السباع سالت رسول الله ﷺ اعق عن اولادی قال نعم عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة.

جناب عطاء سے روایت ہے کہ ام سباع نے حضور ﷺ سے پوچھا: کیا میں اپنے بچوں کا عقیقہ کروں؟ آپ نے فرمایا: ہاں! لڑکے کی طرف سے دو بکریاں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری۔

عن عائشة رضی الله عنها انها قالت امرنا رسول الله ﷺ ان نعق عن الغلام شاتین وعن الجارية شاة.

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہمیں رسول کریم ﷺ نے فرمایا: کہ ہم لڑکے کی طرف سے دو اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری (بطور عقیقہ ذبح کریں) مذکر ہوں یا مؤنث اس میں کوئی نقصان نہیں۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج۸ ص۵۰-۵۱ باب فی العقیقۃ کم عن الغلام وکم عن الجاریۃ، فتح الباری شرح البخاری ج۹ ص۴۸٦ باب اماطۃ الاذی عن الصبی فی العقیقۃ، مصنف عبدالرزاق ج۴ ص۳۲۷-۳۲۸)

نوٹ: ان احادیث اور ان جیسی دوسری احادیث میں جو لڑکے کی طرف سے دو بکریاں ذبح کرنے کا ارشاد نبوی ہے، وہ استحباب پر محمول ہے۔ یعنی اگر لڑکے کی طرف سے دو بکریاں عقیقہ میں ذبح کر دی جائیں، تو اچھا ہے اور اگر ایک ہی ذبح کر دی جائے تو بھی جائز ہے جیسا کہ "مصنف ابن ابی شیبہ" میں اسی موضوع کے تحت درج ذیل روایات موجود ہیں:

عن ابن عمر انه کان یقول عن الغلام والجارية شاة شاة.

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے: کہ لڑکے اور لڑکی کی طرف سے ایک ایک بکری کا عقیقہ (بھی جائز) ہے۔

عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابیه انه کان یعق عن الغلام والجارية شاة شاة.

عبدالرحمٰن بن قاسم اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ وہ لڑکے اور لڑکی کی طرف سے ایک ایک بکری کا عقیقہ کیا کرتے تھے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج۸ ص۵۱-۵۲)

ساتویں دن عقیقہ کرنا، سر منڈوانا، نام رکھنا اور گوشت میں صحیح طریقہ سے تصرف کرنا

عن سمرة عن النبی ﷺ قال تذبح عنه یوم السابع ویحلق راسه ویسمی.

حضرت رسول اللہ ﷺ سے جناب سمرہ روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: بچہ کی طرف سے ساتویں دن (عقیقہ کا جانور) ذبح کیا جائے اور اس کا سر منڈوایا جائے اور اس کا نام رکھا جائے۔

عن عمرو ابن شعیب ان النبی ﷺ امر بالعقیقة یوم السابع للمولود ووضع الاذی وتسمیته.

عمرو بن شعیب کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے نومولود کے لئے ساتویں دن عقیقہ کرنے، سر منڈوانے اور نام رکھنے کا حکم دیا۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸ ص ۵۴، مصنف عبدالرزاق ج ۴ ص ۳۳۲)

عن جعفر عن ابیه ان رسول الله ﷺ امر بالعقیقة التی عقتها فاطمة عن الحسن والحسین ان یبعثوا الی القابلة منها برجل قال ولا یکسر منها عظم.

جعفر اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کو حسن وحسین کا عقیقہ کرنے کے وقت حکم دیا کہ عقیقہ کے جانور کے پائے ان کی دایہ کو بھیجے جائیں۔ اور اس کی ہڈیاں نہ توڑی جائیں۔

عن النهاس بن فهم قال سمعت عطاء یقول کانوا یستحبون ان لایکسر للعقیقة عظم.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸ ص ۵۴۔۵۵ باب ای یوم تذبح العقیقۃ)

نہاس بن فہم کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عطاء کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ صحابہ کرام اسے پسند کیا کرتے تھے کہ عقیقہ کے جانور کی ہڈیاں نہ توڑی جائیں۔

عقیقہ کے جانور کی عمر اور شرائط وہی ہیں جو قربانی کے جانور کے لئے ہیں

عن هشام عن حسن قال اذا ضحوا عن الغلام فقد اجزات عنه من العقیقة.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸ ص ۵۶)

جناب ہشام، حسن سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: جب لوگ بچہ کی طرف سے قربانی دے دیں تو وہ اس کے عقیقہ کے بھی قائمقام ہو جاتی ہے۔

فان جمهور العلماء علی انه لا یجوز فی العقیقة الا مایجوز فی الضحایا من الازواج الثمانیة. (بدایۃ المجتہد، ج ۱ ص ۳۳۹ کتاب العقیقہ)

جمہور علماء کا یہ مسلک ہے کہ عقیقہ میں بھی وہی جانور جائز ہے جو آٹھ اقسام کے جوڑے قربانی میں جائز ہیں۔ (اونٹ، اونٹنی، گائے، بیل، بھینس بھینسا، بکرا، بکری)

عن هشام عن الحسن وابن سیرین انهما کانا یکرهان من العقیقة مایکرهان من الاضحیة وقال هی عندهم بمنزلة الاضحیة یاکل ویطعم.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸ ص ۵۴ کتاب العقیقۃ باب ۵۶۷)

ہشام جناب ابن سیرین اور حسن سے بیان کرتے ہیں کہ دونوں حضرات عقیقہ میں بھی ان جانوروں کو مکروہ کہا کرتے تھے جو قربانی میں دینے مکروہ ہیں اور فرمایا کہ عقیقہ ان کے نزدیک قربانی کے حکم میں ہے۔ خود کھا سکتا ہے اور دوسروں کو بھی کھلائے۔

ان روایات وآثار سے معلوم ہوا کہ قربانی اور عقیقہ کے جانور کے مسائل مشترکہ ہیں جن جانوروں کی قربانی جائز ان کو عقیقہ میں ذبح کرنا جائز۔ جو قربانی میں مکروہ وہ عقیقہ میں بھی مکروہ ہیں اور جو عمریں قربانی کے لئے جانوروں کی مقرر ہیں، اسی عمر کو عقیقہ کے لئے بھی لازم کیا گیا۔ لہٰذا لنگڑا، کانا اور انتہائی کمزور نہ قربانی میں جائز اور نہ اس کا عقیقہ درست ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

بچہ کا نام رکھنا، عقیقہ کرنا اور سر منڈوانا ان میں ترتیب مستحب ہے

عن قتادة قال یسمی ثم یعق یوم سابعه ثم یحلق.

(مصنف عبدالرزاق ج ۴ ص ۳۳۳ باب العق یوم سابعہ حدیث: ۷۹۷۰)

جناب قتادہ سے روایت ہے فرمایا: نومولود کا ساتویں دن پہلے نام رکھا جائے پھر اس کا عقیقہ کیا جائے اور اس کے بعد اس کا سر منڈوایا جائے۔

تحنیق کا ذکر حدیث پاک میں آیا ہے

عن اسماء بنت ابی بکر انها حملت بعبد الله ابن الزبیر بمکة قالت فخرجت وانا متم فاتیت المدینة فنزلت القباء فولدت بقباء ثم اتیت به رسول الله ﷺ فوضعته فی حجره ثم دعا بتمرة فمغضها ثم طفل فی فیه فکان اول شیء دخل جوفه ریق رسول الله ﷺ ثم حنقه بتمرة ثم دعاله وبرک علیه وکان اول مولود فی الاسلام ففرحوا به فرحا شدیدا لانهم قیل لهم ان الیهود قد سحرتکم ولا یولد لکم.

(صحیح بخاری ج ا ص ۵۵۵ باب مطبوعہ نور محمد کراچی)

سیدہ اسماء بنت ابی بکر بیان کرتی ہیں کہ جب میں مکہ میں عبداللہ بن زبیر سے حاملہ تھی۔ میں ہجرت کے ارادہ سے مکہ سے جب نکلی تو میرے حمل کے دن مکمل ہو چکے تھے۔ میں مدینہ منورہ پہنچی اور قباء میں اتری۔ وہیں میں نے بچہ کو جنم دیا پھر میں اس بچہ کو لے کر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی تو میں نے وہ بچہ آپ کی گود میں رکھ دیا۔ حضور ﷺ نے اس کے بعد کھجور منگوائی اور اسے چبایا پھر اس بچہ کے منہ میں آپ نے اپنا لعاب دہن ڈال دیا۔ اس بچہ کے پیٹ میں سب سے پہلی چیز جانے والی حضور ﷺ کا لعاب دہن تھا پھر آپ نے اسے وہ چبائی ہوئی کھجور کی تحنیق (گھڑتی) دی پھر اس کے لئے دعا فرمائی اور برکت مانگی۔ یہ سب سے پہلا پیدا ہونے والا بچہ تھا جو اسلام میں پیدا ہوا۔ لوگ بہت زیادہ اس پر خوش ہوئے کیونکہ مسلمانوں کو یہ کہا گیا تھا کہ یہودیوں نے تم پر جادو کر دیا ہے اور اس کی وجہ سے تمہارے کسی کے گھر اولاد نہ ہوگی۔

عن انس بن مالک رضی الله عنه قال ذهبت بعبد الله بن ابی طلحة الانصاری الی رسول الله ﷺ حین ولد ورسول الله ﷺ فی عباءة یهنأ بعیزا له فقال هل معک تمر فقلت نعم فناولته تمرات فالقاهن فی فیه فلا قهن ثم فغرفا للصبی فمجه فی فیه فجعل الصبی یتلمظه قال رسول الله ﷺ حب الانصار التمر وسماه عبد الله.

(بیہقی شریف ج ۹ ص ۳۰۵ کتاب الضحایا باب التسمیۃ الولد حین یولد مطبوعہ حیدر آباد دکن)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں عبداللہ بن ابی طلحہ انصاری کو پیدائش کے بعد حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں لے گیا۔ آپ ﷺ مقام عباء میں اپنے اونٹ کو درست کر رہے تھے۔ آپ نے دریافت فرمایا: کہ کیا تیرے پاس کھجوریں ہیں؟ میں نے عرض کیا: جی حضور! پھر میں نے آپ کو چند کھجوریں پیش کیں۔ آپ نے وہ اپنے دہن اقدس میں ڈال لیں' انہیں چبایا پھر وہ بچہ کے منہ میں ڈالیں تو وہ انہیں چوسنے لگ گیا۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: انصار کو کھجوریں بہت پسند ہیں اور آپ نے اس نومولود کا نام عبداللہ رکھا۔

تحنیق یعنی گھٹی میں حکمت

جیسا کہ روایات مذکورہ میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام نے اپنے بچوں کے پیدا ہونے پر حضور ﷺ سے گھٹی دلوائی لیکن آج کل اس بات کو بعض نادان اچھا نہیں سمجھتے۔ حتیٰ کہ اسے پیر پرستی یا جاہلانہ رسم تک کہہ دیتے ہیں۔ مگر یہ لوگ گھٹی کی حقیقت اور حکمت سے بے خبر ہیں۔ علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ ''صحیح بخاری'' کے اسی مقام کی تشریح میں فرماتے ہیں:

الحکمۃ فیہ انہ یتفاؤل لہ بالایمان لان التمر ثمرۃ الشجرۃ التی شبھھا رسول اللہ ﷺ بالمؤمن وبحلاوتہ ایضا ولا سیما اذا کان المحنک من اھل الفضل والعلماء والصالحین لانہ یصل الی جوف المولود من ریقھم الا تری ان رسول اللہ ﷺ لما حنک عبد اللہ بن الزبیر حاز من الفضائل والکمالات ما لا یوصف وکان قارئا للقران عفیفا فی الاسلام وکذالک عبد اللہ بن ابی طلحۃ رضی اللہ عنہ کان من اھل العلم والفضل والتقدم فی الخیر ببرکۃ ریقہ المبارک۔

(عمدۃ القاری شرح البخاری ج ۲۱ ص ۸۴ کتاب العقیقۃ مطبوعہ بیروت)

گھٹی دینے میں حکمت یہ ہے کہ اس سے نومولود کے لئے ایماندار ہونے کا نیک شگون ہے کیونکہ کھجور اس درخت کا پھل ہے جسے حضور ﷺ نے مومن کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور اس کی حلاوت اور مٹھاس بھی ایک اچھا شگون ہے پھر خاص کر جب گھٹی دینے والا کوئی صاحب فضل وعلم ہو اور اللہ کے نیک بندوں میں سے ہو (تو اس کے فوائد اور بھی بڑھ جائیں گے) کیونکہ نومولود کے پیٹ میں ان نیک بندوں کا لعاب دہن پہنچے گا۔ کیا تمہیں اس کی خبر نہیں کہ رسول کریم ﷺ نے جب عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کو گھٹی دی تو اس کی وجہ سے ان میں ایسے فضائل وکمالات جمع ہو گئے جو بیان سے باہر ہیں۔ آپ قرآن کریم کے عظیم قاری تھے اور اسلام میں پاک دامن رہے۔ اسی طرح حضرت عبد اللہ بن ابی طلحہ رضی اللہ عنہ بھی آپ کی گھٹی کی برکت سے صاحب علم وفضل بنے اور خیر میں مقدم تھے۔

علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ کی طرح دیگر محدثین کرام اور فقہاء عظام نے تحنیک کے فوائد وبرکات ذکر کیے۔ اس لئے ہمیں چاہیے کہ جب بھی کوئی بچہ پیدا ہو تو کسی اللہ کے نیک بندے اور دیندار سے اس کو گھٹی دلوائیں۔ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی برکت سے اس نومولود کی آئندہ زندگی بابرکت بنادے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

ابن قدامہ کی گستاخی

عقیقہ کے متعلق ہم تفصیل سے لکھ چکے ہیں اور اس میں علمائے احناف کا اختلاف بھی ہم نے ذکر کیا پھر ماحصل کے طور پر امام اعظم رضی اللہ عنہ کا اس بارے میں مسلک بھی ذکر کیا کہ آپ عقیقہ کی فرضیت، وجوب اور سنیت کے نسخ کے قائل ہوتے ہوئے اس کی اباحت کے قائل ہیں اور عقیقہ آپ کے نزدیک تطوع کے حکم میں ہے جیسا کہ بدایۃ المجتہد لابن رشد کے حوالہ سے مذکور ہوا لیکن ابن قدامہ نے امام صاحب کے مسلک کو نقل کرتے ہوئے گستاخانہ لہجہ اختیار کیا۔ اصل عبارت ملاحظہ ہو:

وجعلھا ابو حنیفۃ من امر الجاھلیۃ وذالک لقلۃ علمہ ومعرفتہ بالاخبار۔

(المغنی مع شرح الکبیر ج ۱۱ ص ۱۲۱ مسئلہ ۷۸۹۵ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

عقیقہ کو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے ایک جاہلیت کا کام قرار دیا ہے اور ان کا یہ قول ان کے علم کی کمی اور احادیث واخبار کی معرفت کی کمی کی بناء پر ہے۔

گستاخی کا جواب

امام الائمہ، سراج الامت حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں قلت علم ومعرفت کا قول کرتے ہوئے ابن قدامہ کو ذرا بھی شرم نہ آئی۔ نہ جانے کس بغض وعناد نے اس سے یہ الفاظ کہلوائے؟ ورنہ اگر وہ امام صاحب کے مسلک اور ارشادات کو بغور دیکھتا تو یہ جرأت نہ کرتا۔ عقیقہ کو امر جاہلیت قرار دینا اتنا تو نظر آیا لیکن اس کے بعد کے الفاظ یاد نہ آئے۔ آپ نے فرمایا کہ یہ منسوخ ہو گیا ہے۔ جیسا کہ دار قطنی کی روایت گزر چکی ہے کہ رمضان کے روزوں نے جاہلیت کے روزوں اور قربانی نے جاہلیت کے ذبائح کو (یعنی عقیقہ، فرع اور عتیرہ) منسوخ کر دیا اگرچہ یہاں فرع اور عتیرہ کی بحث کی چنداں ضرورت نہیں۔ مگر مسئلہ کی وضاحت اور

تفصیل کے لئے ان کے لئے کچھ لکھنا ضروری ہے تا کہ ان کی حقیقت بھی معلوم ہو جائے۔ فرع اور عتیرہ دو قسم کے ذبائح جاہلیت میں مروج تھے۔ قربانی کا حکم آنے پر یہ منسوخ ہو گئے۔ ابتدا میں ان کو ذبح کیا جاتا تھا پھر ان کا حکم منسوخ اور اصل باقی رہا اور بالآخر اصل بھی منسوخ ہو گیا لیکن عقیقہ کا اصل یعنی وجوب تو منسوخ ہوا لیکن استحباب باقی رہا۔ اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

فرع اور عتیرہ کی تعریف اور ان کا حکم

عن عائشة رضی الله عنها قالت امر رسول الله ﷺ بالفرع من کل خمسین واحدة. وسئل عن العتيرة فقال حق وسئل عن الفرع فقال حق. فذكر الحديث قال فيه وساله رجل عن العتيرة فقال من شاء عتر ومن شاء لم يعتر ومن شاء فرع ومن شاء لم يفرع.

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: کہ پچاس جانوروں پر ایک فرع۔ (یعنی جب پچاس جانور ہو جائیں، تو ایک ذبح کر دیا کرو) آپ سے عتیرہ کے بارے میں پوچھا گیا' فرمایا: وہ حق ہے اور فرع کے بابت پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: وہ حق ہے۔ حارث راوی حدیث بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے عتیرہ کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: جو چاہے عتیرہ ذبح کر دے اور جو چاہے نہ ذبح کرے اور جو چاہے فرع ذبح کرے اور جو چاہے نہ ذبح کرے۔

عن وكيع بن عدس قال اخبرني عمي ابو رزين انه قال يا رسول الله انا كنا نذبح في الجاهلية ذبائح فناكل منها ونطعم من جاء نا فقال رسول الله ﷺ لاباس بذالک قال وكيع لا ادعها ابدا.

(بیہقی شریف ج۹ص۳۱۲ کتاب الضحایا باب ماجاء فی الفرع الخ)

وکیع بن عدس کہتے ہیں کہ مجھے میرے چچا ابورزین نے بتایا کہ انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! ہم دور جاہلیت میں کچھ جانور ذبح کیا کرتے تھے پھر ان میں سے کھاتے اور کھلاتے تھے جو بھی ہمارے ہاں آتا۔ (اب کیا حکم ہے؟) اس پر رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس میں کوئی گناہ نہیں۔ وکیع نے کہا کہ پھر میں اسے کبھی ترک نہیں کروں گا۔

قال عمرو ابن شعيب كان اهل الجاهلية يذبحون عن كل اهل بيت في رجب شاة يسمونها العتيرة فلما كان كان الاسلام سئل رسول الله ﷺ رجال فيهم عبد الله بن عمرو فقالوا شيئا كنا نفعل في الجاهلية يارسول الله ﷺ فنسميه العتيرة وكنا نذبحها عن اهل كل بيت في رجب افنفعله في الاسلام قال نعم وسموها الرجبية.

عمرو بن شعیب کہتے ہیں کہ دور جاہلیت میں لوگ رجب کے مہینہ میں ہر گھر کے افراد کی طرف سے ایک ایک بکری ذبح کرتے تھے جس کا نام انہوں نے عتیرہ رکھا ہوا تھا پھر جب اسلام آیا تو حضور ﷺ سے بہت مردوں نے پوچھا جن میں عبداللہ بن عمرو بھی تھے۔ سب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! ہم جاہلیت میں ایک کام (ذبح) کیا کرتے تھے جس کا نام ہم نے عتیرہ رکھا ہوا تھا۔ ہم رجب کے مہینہ میں ہر گھر کے افراد کی طرف سے ایک جانور ذبح کیا کرتے تھے۔ کیا ہم اب اسلام لانے کے بعد بھی کیا کریں؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔ ان لوگوں نے اس ذبح ہونے والے جانور کا نام رجبیہ رکھا ہوا تھا۔

عن حبيب بن مخنف العنبري عن ابيه قال

حبیب بن مخنف عنبری اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ

انتهيت الى النبى ﷺ يوم عرفة وهو يقول هل تعرفونها قال فلا ادرى ما رجعوا عليه قال النبى ﷺ على اهل كل بيت ان يذبحوا شاة فى كل رجب وفى كل اضحى شاة.

(مصنف عبدالرزاق ج ۴ ص ۳۴۲ باب العتیرہ حدیث ۸۰۰۰۔۸۰۰۱)

میں عرفہ کے دن حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں پہنچا۔ آپ فرما رہے تھے کیا تم اسے (رجبیہ یا عتیرہ) جانتے ہو؟ راوی بیان کرتے ہیں کہ مجھے معلوم نہ ہو سکا کہ لوگوں نے آپ کو اس کا کیا جواب دیا؟ حضور ﷺ نے فرمایا: کہ ہر گھر کے افراد کی طرف سے رجب کے مہینہ میں ایک بکری ذبح کرنا ہے اور ہر قربانی میں ایک بکری ذبح کرنا ہے۔

ذکر شدہ احادیث وروایات سے معلوم ہوا کہ دور جاہلیت میں فرع اور عتیرہ نام کے جانور ذبح کیا جاتے تھے۔ فرع یہ کہ جس کے پاس پچاس جانور جمع ہو جائیں۔ ان میں سے ایک کو ذبح کرنا ضروری تھا اور عتیرہ یہ کہ رجب کے مہینہ میں گھر کے تمام افراد کی طرف سے ایک بکری ذبح کی جاتی تھی۔ اسے رجبیہ بھی کہتے تھے۔ ابتدائے اسلام میں بھی ان کو ذبح کیا جانا باقی رکھا گیا بلکہ عتیرہ یا رجبیہ کے تو وجوب پر دلالت کرنے والے الفاظ ابھی آپ نے مصنف عبدالرزاق میں ملاحظہ فرمائے۔ (على اهل كل بيت)

بعد میں ان کا وجوب منسوخ ہو گیا اور استحباب باقی رہا

عن ابن جريج قال سمعت عطاء يقول كان اهل الجاهلية يذبحون الفرعة فى كل خمسين واحدة فلما كان الاسلام سئل النبى ﷺ عن ذالك فقال ان شئتم فافعلوا ولم يوجب ذالك.

(مصنف عبدالرزاق ج ۴ ص ۳۳۷ باب الفرع حدیث ۷۹۸۹)

ابن جریج بیان کرتے ہیں کہ میں نے جناب عطاء کو کہتے سنا کہ جاہلیت کے لوگ ہر پچاس جانوروں پر ایک جانور فرع ذبح کیا کرتے تھے پھر جب اسلام آیا تو حضور ﷺ سے اس کے بارے میں پوچھا گیا۔ آپ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو کر لیا کرو اور یہ کوئی تم پر واجب نہیں ہے۔

حدیث پاک کے الفاظ صاف صاف بتا رہے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں فرع وغیرہ نہ صرف جائز تھیں بلکہ واجب تھیں اور پھر کچھ عرصہ بعد وجوب منسوخ ہو گیا اور کرنے والے کی مرضی پر چھوڑ دیا گیا جس سے استحباب باقی نظر آتا ہے پھر کچھ عرصہ کے بعد استحباب بھی منسوخ کر دیا گیا۔ جیسا کہ درج ذیل روایت سے معلوم ہوتا ہے۔

عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال لا فرع ولا عتيرة رواه البخارى فى الصحيح عن على بن عبد الله عن سفيان ورواه مسلم عن يحيى بن يحيى.

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: فرع اور عتیرہ بالکل (جائز) نہیں۔ اسے امام بخاری نے اپنی صحیح میں علی بن عبداللہ عن سفیان سے روایت کیا ہے اور امام مسلم نے یحییٰ بن یحییٰ سے روایت کیا ہے۔

عن ابى هريرة عن النبى ﷺ قال لا فرع ولا عتيرة رواه البخارى فى الصحيح عن عبدان عن عبد الله بن المبارك.

(بیہقی شریف ج ۹ ص ۳۱۳ باب ماجاء فى الفرع والعتيرة مطبوعہ حیدرآباد دکن)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہی حضور ﷺ سے بیان کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: فرع اور عتیرہ نام کی کوئی چیز باقی نہیں رہی۔ اسے بھی امام بخاری نے اپنی صحیح میں عبدان عن عبداللہ بن مبارک سے روایت کیا ہے۔

قارئین کرام! فرع اور عتیرہ دور جاہلیت کے ذبائح تھے جنہیں بتدریج منسوخ کیا گیا۔ قربانی کا حکم آنے پر ان کا وجوب کچھ عرصہ کے لئے پہلے کی طرح باقی رہا پھر وجوب منسوخ ہوا اور استحباب باقی رکھا گیا اور آخر میں استحباب بھی منسوخ کر دیا گیا۔ دارقطنی

کے حوالہ سے ہم لکھ چکے ہیں کہ رمضان شریف کا حکم آنے سے پہلے روزوں کی فرضیت منسوخ ہو گئی لیکن استحباب وسنیت باقی رہی جیسا کہ یوم عاشورا کا روزہ ہے۔ تو معلوم ہوا کہ قربانی کا حکم آنے سے دور جاہلیت کے تمام ذبائح اگر چہ منسوخ ہو گئے لیکن ان کا استحباب باقی رہا۔ لہٰذا قربانی کے آنے سے عقیقہ کا استحباب بھی باقی رہا۔

نوٹ: ابن قدامہ کی گستاخی کا جواب دیتے ہوئے ہم ذرا دور نکل آئے۔ امام اعظم نے اگر عقیقہ کو دور جاہلیت کا ذبح فرمایا، تو اس میں کونسی جہالت اور لاعلمی ہے؟ عقیقہ دور جاہلیت سے چلا آرہا تھا۔ اس کی تائید بہت سی روایات کرتی ہیں۔ ہم ابن قدامہ اور اس کے پیروؤں سے پوچھتے ہیں کہ کیا عقیقہ تمہارے نزدیک دور جاہلیت میں نہیں تھا؟ کیا ابتدائے اسلام میں یہ جاری نہ رہا؟ ابن قدامہ حنبلی المذاہب کہلاتا ہے۔ جو امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ہے۔ یہی بات جو ابن قدامہ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہی۔ ان کے امام اور ان کے اساتذہ وشیوخ سے پوچھا جائے تو وہ ایسی بات کرنے والے کو "بل هم اضل" کہتے ہیں۔

اگر چہ اس شرح میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی تفصیل سے سیرت بیان کرنے کی گنجائش نہیں لیکن ابن قدامہ کی گستاخی کا جواب اسی کے اصولوں کے مطابق دینا ضروری ہے۔ میں کوشش کروں گا کہ جس فقیہ، محدث اور امام کی زبانی امام اعظم کی شان بیان کروں، اس شان بیان کرنے والے کا بھی مقام ومرتبہ ذکر کروں۔ تاکہ ان کی بات کا وزن معلوم ہو جائے۔ فقیر نے امام اعظم رضی اللہ عنہ کی سیرت اور آپ پر کئے گئے اعتراضات کا تفصیلی جواب ''فقہ جعفریہ'' ج ۴ باب دوم میں ذکر کر دیا ہے لیکن وہاں انداز کچھ اور ہے۔ کیونکہ مذکورہ کتاب ''شیعہ'' فرقہ کے رد میں لکھی گئی۔ اس لئے رافضیوں نے جو اعتراضات کئے، ان کا جواب وہاں دیا گیا اور انہی کی کتابوں سے امام اعظم رضی اللہ عنہ کا مقام بیان کیا گیا۔

امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی شان میں چند احادیث

عن ابی هریرة عن رسول الله ﷺ قال ان فی امتی رجلا وفی حدیث القصری یکون فی امتی رجل اسمه نعمان و کنیته ابوحنیفة هو سراج امتی هو سراج امتی هو سراج امتی.

(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۳۵ مناقب ابوحنیفہ مطبوعہ مکتبہ سلفیہ مدینہ منورہ)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ، حضور ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: بے شک میری امت میں ایک مرد کامل ہے اور حدیث قصری میں یوں مذکور ہے۔ میری امت میں ایک مرد کامل ہوگا جس کا نام نعمان اور اس کی کنیت ابوحنیفہ ہے۔ وہ میری امت کا سراج ہے، وہ میری امت کا سراج ہے، وہ میری امت کا سراج ہے۔

عنه علیه الصلوة والسلام ان ادم افتخر بی وانا افتخر برجل من امتی اسمه نعمان و کنیته ابو حنیفة هو سراج امتی. وعنه علیه الصلوة والسلام ان سائر الانبیاء یفتخرون بی وانا افتخر بابی حنیفة من احبه فقد احبنی ومن ابغضه فقد ابغضنی کذا فی التقدمة الشرح مقدمه ابی اللیث وقول ابن جوزی انه موضوع تعصب لانه روی بطرق مختلفه.

(درمختار مع ردالمحتار ج ۱ ص ۵۲ مطلب یجوز التقلید المفضول مع وجود الافضل مطبوعہ مصر)

حضور ﷺ سے مروی ہے فرمایا: کہ حضرت آدم علیہ السلام نے مجھ پر فخر کیا اور میں اپنی امت کے ایک شخص نعمان نامی پر فخر کرتا ہوں جس کی کنیت ابوحنیفہ ہے وہ میری امت کا سراج ہے۔ آپ ﷺ سے ہی مروی ہے۔ فرمایا: تمام پیغمبران عظام مجھ پر فخر کرتے ہیں اور میں ابوحنیفہ پر فخر کرتا ہوں۔ جو اسے دوست رکھے گا اس نے یقیناً مجھے دوست رکھا اور جو اس سے بغض رکھے گا اس نے مجھ سے بغض رکھا۔ مقدمہ ابواللیث کی شرح کے مقدمہ میں یہ روایت آئی ہے اور ابن جوزی کا اس روایت کو موضوع قرار دینا از روئے تعصب ہے کیونکہ یہ روایت بہت سے مختلف

طریقوں سے روایت کی گئی ہے۔

نوٹ: مذکورہ متن (مختلف طریقوں سے اس کا روایت ہونا) کے تحت علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ان مختلف طریقوں کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ علامہ "طاش کبریٰ" نے اس کی وضاحت کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ اس حدیث کا اصل ہے اور زیادہ سے زیادہ اسے ضعیف کہا جا سکتا ہے اور چونکہ اس میں کوئی شرعی بیان نہیں کیا گیا کہ وہ ضعیف روایت کی وجہ سے ثابت نہ ہو۔ بلکہ فضلیت کے بارے میں یہ روایت ہے اور روایات ضعیفہ بالاتفاق فضائل میں قابل اعتبار ہوتی ہیں۔ رہا اس حدیث کے مفہوم کے متحقق ہونے کا معاملہ تو دنیا جانتی ہے کہ امام ابوحنیفہ ایسے سراج امت ہیں کہ انہوں نے اپنے علم کے نور سے لوگوں کو روشنی عطا کی اور اپنے فہم کے چمکتے ستارے کے ذریعہ ہدایت کے راستے دکھائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ "سراج امتی" والی حدیث موضوع نہیں۔ زیادہ سے زیادہ ضعیف ہوگی اور فضائل میں ضعیف روایت کا مقام آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔

وروی الجرجانی فی مناقبه بسنده السهل بن عبد الله التستری انه قال لو كان فی امة موسی وعیسی مثل ابی حنیفة رحمة الله علیه لما تهودوا ولا تنصروا۔

(درمختار مع شرح ردالمختار ج ۱ ص ۵۳)

علامہ جرجانی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے فضائل ومناقب میں جناب سہل بن عبداللہ تستری کی سند سے ایک روایت کی کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کی امت میں ابوحنیفہ ایسا کوئی ہوتا تو ان کے ماننے والے یہودی اور عیسائی نہ بنتے۔

مطلب یہ کہ جس طرح حضور ﷺ کی امت میں امام ابوحنیفہ ایسے بلند پایہ شخص ہیں ایسا کوئی شخص موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کی امت میں نہیں ہوا۔ امام شامی فرماتے ہیں کہ یہودی اور نصاریٰ علماء نے اپنے اپنے دین میں اور اپنی اپنی کتابوں میں جو تحریف وتبدیلی کی، اگر ان علماء کے دور میں کوئی ابوحنیفہ جیسا ہوتا، تو لوگ یہودی یا عیسائی نہ بنتے کیونکہ ایسا آدمی ان تمام لوگوں کو باطل قبول کرنے سے دلائل کے ذریعہ روک دیتا اور انہیں گمراہی کے گڑھوں میں گرنے سے بچالیتا۔

ومما یصلح للاستدلال به علی عظیم شان ابی حنیفة ماروی عنه علیه الصلوة والسلام انه قال ترفع زینة الدنیا سنة خمسین ومائة۔ ومن ثم قال شمس الائمة الکردی ان هذا الحدیث محمول علی ابی حنیفة لانه مات تلک السنة۔

(ردالمختار ج ۱ ص ۵۳)

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی عظمت شان پر جن روایات سے استدلال کیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک وہ روایت بھی ہے جو حضور ﷺ سے مروی ہے۔ آپ نے ایک مرتبہ فرمایا: دنیا کی زینت وخوبصورتی سن ایک سو پچاس (۱۵۰ھ) میں اٹھالی جائے گی۔ اسی روایت کو دیکھ کر امام شمس الائمہ کردی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ حدیث امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ پر منطبق ہوتی ہے۔ کیونکہ آپ اسی مذکورہ سال (۱۵۰ھ) دنیا سے رخصت ہوئے۔

وقد وردت احادیث صحیحة تشیر الی فضله منها قوله ﷺ فیما رواه الشیخان عن ابی هریرة والطبرانی عن ابن مسعود ان النبی ﷺ قال لو كان الایمان عند الثریا لتناوله رجال من ابناء الفارس۔

بہت سی صحیح احادیث امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے فضل پر دلالت کرنے والی وارد ہوئی ہیں۔ ان میں سے ایک حضور ﷺ کا یہ قول مبارک بھی ہے جسے بخاری ومسلم نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: اگر ایمان ثریا ستارے جیسا دور ہو گیا تو بھی فارس کے باشندوں میں

سے کچھ مردا سے حاصل کرلیں گے۔

عن قیس بن سعد بن عبادہ بلفظ عن النبی ﷺ قال لو کان العلم عند الثریا لتناولہ رجال من ابناء فارس ولفظ الطبرانی عن قیس لا تناولہ العرب لتنابلہ رجال من ابناء فارس وفی روایة مسلم عن ابی ھریرة لو کان الایمان عند الثریا لذھب بہ رجل من ابناء فارس حتی یتناولہ.

حضرت قیس بن سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ سے بایں الفاظ ایک روایت حضور ﷺ سے مروی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر علم ثریا ستارے کے ساتھ بھی معلق ہوا تو بھی اسے اہل فارس میں سے کچھ مرد حاصل کرلیں گے اور طبرانی نے جناب قیس سے ان الفاظ سے روایت کی ہے، اس کو عرب حاصل نہ کریں گے البتہ اہل فارس کے آدمی اسے ضرور حاصل کرلیں گے۔ امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ حضور ﷺ نے فرمایا: اگر ایمان ثریا کے نزدیک بھی ہوا تو اسے ایک فارس کا رہنے والا لے جائے گا یہاں تک کہ اسے حاصل کرلے گا۔

وفی روایة للشیخین عن ابی ھریرة والذی نفسی بیدہ لو کان الدین معلقا بالثریا لتناولہ رجل من فارس ولیس المراد بفارس البلاد المعروفة بل جنس من العجم وھم الفرس لخبر الدیلمی خیر العجم فارس وقد کان جد ابی حنیفة من فارس علی ما علیہ الاکثرون قال الحافظ السیوطی ھذا الحدیث اللتی رواہ الشیخان اصل صحیح یعتمد علیہ فی الاشارة لابی حنیفة وھو متفق علی صحتہ.

بخاری و مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: اس ذات کی قسم کہ جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے۔ اگر دین ثریا کے ساتھ بھی معلق ہوگیا تو اسے فارس کا رہنے والا ایک مرد ضرور حاصل کرلے گا اور فارس سے مراد کوئی معروف شہر نہیں بلکہ عجم میں سے کوئی شہر ہوسکتا ہے اور وہ فارس بھی ہوسکتا ہے۔ اس کی دلیل دیلمی کی وہ روایت ہے جس کے یہ الفاظ ہیں "خیر العجم فارس" امام ابوحنیفہ کے جدامجد فارس کے رہنے والے تھے۔ جیسا کہ اکثر نے اسے تسلیم کیا ہے۔ حافظ السیوطی نے کہا: یہ روایت جسے بخاری و مسلم نے روایت کیا اصل صحیح ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی طرف اشارہ کرنے میں اس پر اعتماد کیا گیا ہے اور اس کی صحت متفق علیہ ہے۔

وفی حاشیة الشبر املسی علی المواھب عن العلامة الشامی تلمیذ الحافظ السیوطی قال ما جزم بہ شیخنا من انا ابا حنیفة ھو المراد من ھذا الحدیث ظاھر لا شک فیہ لانہ لم یبلغ من ابناء الفارس فی العلم مبلغہ احد.

(ردالمحتار ج ۱ ص ۵۳، مطلب یجوز تقلید المفضول مع وجود الافضل، مطبوعہ مصر)

مواہب لدنیہ کے حاشیہ پر جو شبر املسی کا ہے۔ علامہ شامی تلمیذ حافظ السیوطی سے لکھا ہے کہ ہمارے شیخ نے جس پر جزم و یقین فرمایا وہ یہ کہ اس حدیث سے مراد امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ ہی ہیں۔ یہ بات بالکل واضح ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کیونکہ فارس کے رہنے والوں میں کوئی علم و فضل میں اس مقام تک نہ پہنچ سکا، جو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کو نصیب ہوا۔

قارئین کرام! مذکورہ چند احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کو اپنا افتخار اور اپنی امت کا چراغ فرمایا۔ ان سے محبت کو اپنی محبت اور ان سے بغض کو اپنا بغض سے تعبیر فرمایا۔ سراج امت والی روایت کو خطیب بغدادی اور ابن

جوزی نے اگرچہ موضوع کہا لیکن صاحب درمختار نے اس کی تردید کردی کہ یہ روایت مختلف طریقوں سے مروی ہے۔ لہٰذا چند طرق سے مروی حدیث کا ضعف دور ہو جاتا ہے۔ نیز یہ فضیلت کے بارے میں ہے اس میں کوئی شرعی حکم بیان نہیں ہوا اور فضیلت میں بھی ضعیف روایت بالاتفاق مقبول ہوتی ہے۔ حضور ﷺ نے علم، دین اور ایمان کو ثریا سے بھی لے آنے والا جس فارسی النسل شخص کا ذکر فرمایا۔ امام شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو صحیح کہا اور علامہ السیوطی نے بلاشک وریب اس سے مراد امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی ذات لی اور حقیقت بھی یہی ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی شان ان روایات سے ظاہر و باہر ہے اور درمختار میں (ج ا ص ۵۱) اسی سلسلہ میں مذکور ہے کہ اسمٰعیل ابن ابی رجاء نے امام محمد کو خواب میں دیکھ کر پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا سلوک کیا؟ فرمایا: اللہ نے مجھے بخش دیا ہے اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ سے یہ بھی ارشاد فرمایا: کہ میں تیرے عذاب کا ارادہ نہیں کرتا اور نہ ہی کروں گا۔ اس علم کی وجہ سے جو تجھ میں ہے۔ اسمٰعیل بن ابی رجاء بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام محمد سے دریافت کیا کہ قاضی ابو یوسف کے ساتھ کیا سلوک کیا گیا؟ فرمایا: وہ تو مجھ سے دو درجے اوپر ہیں پھر میں نے امام ابوحنیفہ کے بارے میں پوچھا' فرمایا: وہ تو بہت ہی بلند اور مقام علیین کے اعلیٰ مقام میں تشریف فرما ہیں۔ انہوں نے چالیس سال متواتر عشاء کے وضو سے نماز صبح ادا کی' پچپن حج کئے' سو دفعہ اللہ تعالیٰ کی خواب میں زیارت کی۔

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا یہ واقعہ بھی مشہور ہے کہ آپ جب آخری حج کے لئے تشریف لے گئے تو کعبہ شریف کے محافظ سے کعبہ کے اندر جانے کی اجازت طلب کی۔ اجازت ملنے پر جب اندر تشریف لے گئے، تو دوستونوں کے درمیان دائیں پاؤں پر کھڑے ہو کر پہلے پندرہ پارے اور پھر بائیں پاؤں پر کھڑے کھڑے بقیہ پندرہ پارے پڑھے۔ سلام پھیر کر اللہ تعالیٰ کے حضور دعا کی۔ اے اللہ! تیرے ضعیف بندے نے تیری عبادت کا حق تو ادا نہ کیا لیکن تیری معرفت اس بندہ کو حاصل ہے۔ اس معرفت کے سبب سے میری خدمت کے نقصان کو پورا فرما دے۔ ہاتف نے کعبہ کی ایک جانب سے آواز دی۔ اے ابوحنیفہ! تو نے ہمیں پہچانا جیسا پہچاننے کا حق ہے۔ ہمارے دین کی اچھی خدمت کی لہٰذا ہم نے تجھے اور تیری اتباع کرنے والے شخص کو بخش دیا (یعنی قیامت تک جو تمہارے مذہب پر رہے گا۔ اسے معاف کر دیا جائے گا)۔

سیدنا امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا۔ آپ کس سبب سے اس مقام پر پہنچے؟ فرمایا: میں نے اللہ تعالیٰ کی مخلوق کو فائدہ پہنچانے میں بخل اور کنجوسی سے کام نہ لیا اور نہ ہی ان سے استفادہ کرنے میں کراہت سمجھی۔ جناب مسافر بن قدام بیان کرتے ہیں کہ جس شخص نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کو اپنے اور اپنے اللہ کے درمیان وسیلہ بنایا۔ میں امید کرتا ہوں کہ اسے کوئی خوف نہ ہوگا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا خواب

ابو یحییٰ حمانی بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: ''میں نے ایک خواب دیکھا جس سے میں بہت پریشان ہو گیا۔ وہ یہ کہ میں نے خواب میں رسول کریم ﷺ کی قبر انور کو دیکھا کہ میں اسے کھول رہا ہوں۔ یہ خواب دیکھ کر میں بصرہ آیا اور یہاں آ کر ایک شخص کو محمد بن سیرین امام الرؤیا کے پاس بھیجا تاکہ وہ میرے خواب کی تعبیر پوچھے۔ اس شخص نے جب خواب بتا کر تعبیر پوچھی تو ابن سیرین نے کہا: کہ خواب دیکھنے والا شخص حضور ﷺ کی احادیث میں اجتہاد کرے گا''۔

یہی روایت ایک اور واسطہ سے بھی مذکور ہے۔ دولیوں کہ محمد بن عبد اللہ بن سالم کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے سنا فرمایا کہ میں نے ہشام بن مہران سے سنا۔ انہوں نے بیان کیا کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے خواب میں حضور ﷺ کی قبر انور کو کھودتے ہوئے پایا۔ انہوں نے ایک شخص کو جب محمد بن سیرین کے پاس اس کی تعبیر کے لئے بھیجا۔ محمد بن سیرین نے پوچھا کہ یہ خواب

کسے آیا؟ پوچھنے والے نے کوئی جواب نہ دیا۔ تین مرتبہ ابن سیرین نے یہی پوچھا لیکن جواب ندارد۔ پھر انہوں نے اس کی تعبیر بیان فرمائی کہ خواب دیکھنے والا علم وفضل کے ایسے مقام پر فائز ہوگا کہ اس سے پہلے کسی نے سبقت نہ کی ہوگی۔ ہشام بیان کرتے ہیں کہ اس تعبیر کے بعد امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے علم میں نظر وفکر اور گفتگو کرنا شروع فرمائی۔ (تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۳۵ مناقب ابوحنیفہ)

مذکورہ احادیث و روایات اور خواب سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے سے ہی اس بات کا فیصلہ فرما دیا اور حضور ﷺ کو اس کی اطلاع فرمادی کہ تمہاری امت میں سے ایک فارسی نسل شخص ایسا پیدا ہوگا جس کی کنیت ابوحنیفہ ہوگی۔ امت کی ہدایت اور علم کی شمع روشن کرے گا اور دین کی تحقیق اور حقیقت کو جانے گا۔ ان فضائل ومناقب کو دیکھ کر کون یہ گمان کرسکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ علم حدیث میں کمزور یا نابلد ہیں؟ حاشا وکلا یہ بات بالکل مردود اور نامقبول وغلط ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی شخصیت اس سے کوسوں دور ہے۔

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا نسب نامہ اور ان کے حق میں علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی دعا

امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے پوتے جناب اسمٰعیل بیان کرتے ہیں کہ میں اسمٰعیل بیٹا حماد بن نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان فارس کے حرکی اولاد سے ہوں۔ اللہ تعالیٰ کی قسم! ہم پر کبھی غلامی واقع نہیں ہوئی۔ جب میرے دادا جناب ابوحنیفہ پیدا ہوئے تو یہ ۸۰ھ کا واقعہ ہے تو میرے پردادا جناب ثابت اپنے نومولود صاحبزادے (ابوحنیفہ) کو اٹھائے ہوئے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی خدمت میں لائے۔ حضرت علی المرتضیٰ نے میرے دادا ابوحنیفہ کے لئے برکت کی دعا فرمائی اور ان کی اولاد میں بھی برکت کی دعا فرمائی۔ ہم اس کی قوی امید رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے حق میں حضرت علی المرتضیٰ کی دعا قبول فرمالی۔

(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۲۶ ذکر من اسمہ نعمان، ابن خلکان ج ۵ ص ۴۰۵ تعداد ۷۶۵)

نسب نامہ

نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان بن قیس بن یزدگر بن شہریار بن نوشیرواں۔ (حدائق حنیفہ ص ۱۷)

نوٹ: امام اعظم رضی اللہ عنہ کے پوتے کے حلفیہ بیان سے معلوم ہوا کہ آپ جدی پشتی آزاد تھے اور آپ کا نسب نامہ نوشیرواں سے جاملتا ہے۔ لہٰذا شیعہ لوگوں کا یہ کہنا بالکل لغو اور من گھڑت ہے کہ امام ابوحنیفہ غلام تھے اور جولاہے تھے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اگرچہ اللہ کی تقدیر میں ہی صاحب فضل وعلم مقرر تھے لیکن اللہ تعالیٰ نے بظاہر اس کا سبب حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی دعا کو بنادیا۔ واقعی بزرگوں کی دعا کا بہت اثر ہوتا ہے۔

ابن قدامہ کے امام حضرت امام احمد بن حنبل کی امام ابوحنیفہ سے عقیدت

قال احمد بن حنبل فی حقه انه من اهل الورع والزهد وايثار الاخرة بمحل لا يدرك احد ولقد ضرب بالسياط ليلى القضاء للمنصور فلم يفعل رحمة الله عليه.

(خیرات الحسان ص ۳۰ الفصل الثالث عشر فی ثناء الائمہ)

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: کہ وہ نہایت صاحب تقویٰ اور بہت بڑے زاہد تھے اور آخرت کو اختیار کرنے والے تھے۔ یہ اوصاف ان میں اس قدر تھے کہ کسی اور کو نصیب نہ ہوں گے۔ انہیں منصب قضاء قبول کرنے کے لئے کوڑوں سے خلیفہ منصور کے دور میں مارا گیا لیکن آپ نے اسے قبول نہ فرمایا۔ اللہ کی رحمت ہو آپ پر۔

ذكر الخطيب باسناده الى ابراهيم الحربى

ابراہیم حربی کی طرف اپنی اسناد سے خطیب نے ذکر کیا کہ

قال سألت احمد بن حنبل رضی الله عنه قلت هذه المسائل الدقاق من این لک؟ فقال من کتب محمد بن الحسن وذکر الخطیب باسناده الی الشافعی رضی الله عنه انه قال ما ناظرت احدا الا تغیر وجهه ماخلا محمد بن الحسن.

(جامع المسانید ج ۲ ص ۳۶۰)

میں نے امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ یہ دقیق مسائل آپ کو کہاں سے ہاتھ لگے ہیں؟ فرمانے لگے، محمد بن حسن کی کتابوں سے۔ خطیب نے اپنی اسناد کے ساتھ امام شافعی رضی اللہ عنہ کی طرف سے یہ بات ذکر کی۔ انہوں نے فرمایا: میں نے جس کسی کے ساتھ کسی مسئلہ پر گفتگو کی اس کا چہرہ متغیر ہو جاتا تھا لیکن امام محمد بن حسن کا چہرہ کبھی متغیر نہیں ہوا۔

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ خود عظیم محدث اور فقیہ ہیں۔ ان کی تجدیدی اور اجتہادی حیثیت کی وجہ سے ابن قدامہ نے بھی انہیں اپنا امام اور مقتدیٰ تسلیم کیا۔ پھر امام شافعی رضی اللہ عنہ بھی درجہ اجتہاد میں کسی سے کم نہیں۔ جب یہ دونوں عظیم مجتہد و محدث حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی خوبیوں میں رطب اللسان ہیں اور ان کے شاگردوں کی علمی و تحقیقی وجاہت تسلیم کرتے ہیں تو "ابن قدامہ" کی یہ جرأت محض ایک جرأت ہی ہوگی۔ جن کے شاگرد اتنے عظیم الشان ہیں کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ سے امام محمد کے بارے میں مذکورہ بالا قول ہے۔ ان کے امام و استاد کا کیا مقام و مرتبہ علمی ہوگا؟

ومن تلامذته الشافعی وتزوج بام الشافعی وفوض الیه کتبه وما له وبسببه صار الشافعی فقیها ولقد انصف الشافعی حیث قال من اراد الفقه فلیلزم اصحاب ابی حنیفة فان المعانی قد تیسرت لهم والله ماصرت فقیها الا بکتب محمد بن حسن.

(درمختار ج ۱ ص ۵۰)

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں میں سے ایک امام شافعی بھی ہیں۔ انہوں نے امام شافعی کی والدہ سے شادی کی اور پھر امام شافعی کو امام محمد نے اپنی کتابیں اور مال سپرد کر دیا اور امام شافعی اس کی وجہ سے ہی فقیہ ہوئے۔ خود امام شافعی نے کیا انصاف کی بات فرمائی۔ فرمایا: جو شخص فقہ کے حصول کا ارادہ کرے۔ اسے چاہیے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصحاب کا دامن نہ چھوڑے۔ بے شک ان کے لئے بہت آسان ہو گئے ہیں۔ خدا کی قسم! میں صرف اور صرف محمد بن حسن کی کتابوں کی وجہ سے فقیہ بنا۔

جب ہم ان حضرات کے ایسے ارشادات پر نظر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کو وہ فقاہت اور اجتہادی بصیرت عطا فرمائی تھی جس کے اثرات ان کے شاگردوں میں پائے گئے اور ان کی بدولت لوگوں نے اجتہادی درجہ حاصل کر لیا اور سب جانتے ہیں کہ فقاہت کا تعلق قرآن کریم کے ساتھ ہوتا ہے۔ قرآن و حدیث کو سمجھنا، ان سے مسائل کا استخراج اور اس کی تعلیم و تدریس یہ سب باتیں فقہ کے لئے ضروری ہیں۔ جب امام شافعی، امام احمد بن حنبل ایسے فقیہ تسلیم کر رہے ہیں کہ ہم فقاہت میں ان کے محتاج ہیں اور واقعہ بھی یہی ہے کیونکہ امام محمد نے جو کچھ حاصل کیا وہ امام اعظم ابوحنیفہ سے اور پھر امام محمد کے شاگرد امام شافعی اور امام شافعی کے شاگرد امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ ہیں۔ یوں بالواسطہ یہ سب حضرات امام اعظم کے خوشہ چیں قرار پائے۔ ان واقعات و حقائق کو سامنے رکھیں تو "ابن قدامہ" کی بات کون تسلیم کرے گا کہ امام ابوحنیفہ کو حدیث کا علم نہ تھا اور وہ عقیقہ کی حقیقت سے واقف نہ تھے۔ یہ حقیقت ہے کہ امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ (ابن قدامہ کے امام) اپنے شیخ و استاد حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ کی بہت تعریف کرتے ہیں اور ان کے علم و معرفت کے مداح ہیں۔ یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ "کل الفقیه عیال لابی حنیفة تمام فقہاء کرام امام ابوحنیفہ کے عیال (اولاد) ہیں)" ان تمام باتوں کے بعد یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خود ابن قدامہ کے پاس جو علمی و فقہی روشنی ہے وہ امام ابوحنیفہ کے گھر سے نکل کر آئی اور انہیں ملی ہے کیونکہ وہ روشنی امام محمد نے حاصل کی۔ ان

سے امام شافعی نے ان سے امام احمد بن حنبل نے اور پھر ان سے کہیں جا کر ابن قدامہ کو کچھ حصہ ملا۔

حدثنی محمد بن نضر قال سمعت اسماعیل بن سالم البغدادی یقول ضرب ابو حنیفة علی الدخول فی القضاء فلم یقبل القضاء قال و کان احمد بن حنبل اذا ذکر ذالک بکی وترحم علی ابی حنیفة.

(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۲۷ باب امتناع ابی حنیفہ من ذالک)

مجھے محمد بن نضر نے بتایا کہ میں نے اسمٰعیل بن سالم بغدادی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو قضاء کا عہدہ قبول کرنے سے انکار پر شدید مارا گیا۔ آپ نے پھر بھی یہ عہدہ قبول نہ فرمایا اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ جب اس واقعہ کا ذکر فرماتے تو رو پڑتے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے لئے دعاء رحمت فرماتے۔

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کی عقیدت و محبت کی یہ روایت مظہر ہے اور ان کے نزدیک جو مقام و مرتبہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا تھا وہ اس روایت سے کس قدر واضح دکھائی دیتا ہے کسی کی خوبیوں پر یونہی رونا نہیں آتا اور نہ اس کے لئے رحمت کی دعا بے وجہ مانگی جاتی ہے۔

قاضی ابو یوسف (امام احمد بن حنبل کے استاد) کے مناقب اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے ان کی عقیدت

عنه محمد بن الحسن الفقیه واحمد بن حنبل قال احمد کان منصفا فی الحدیث.

(تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۲۹۲ القاضی ابی یوسف الامام العلامہ)

امام قاضی ابو یوسف سے امام محمد بن حسن اور امام احمد بن حنبل نے روایت کی۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ قاضی ابو یوسف حدیث میں بہت منصف تھے۔

قال احمد بن حنبل صدوق. وروی انه قال عند وفاته کل ما افتیت به فقد رجعت عنه الا ما وافق الکتاب والسنة وقال اللهم انک تعلم انی لم اجر فی حکم حکمت فیه بین اثنین من عبادک متعمدا ولقد اجتهدت فی الحکم فیما یوافق سنة نبیک ﷺ وکلما اشکل علی فقد جعلت ابا حنیفة بینی بینک وکان عندی والله ممن یعرف امرک ولا یخرج عن الحق وهو یعلمه. ولم یکن فی اصحاب ابی حنیفة مثله وهو اول من نشر علم ابی حنیفة رحمة الله علیه. قال احمد بن حنبل اول ما کتبت الحدیث اختلفت الی ابی یوسف القاضی وکتبت عنه. وکان ابو یوسف یروی عن الاعمش وهشام وعروة وغیرهما وکان صاحب حدیث حافظا ثم لزم ابا حنیفة. وقال غیر واحد کان یحفظ فی المجلس الواحد خمسین حدیثا باسانیدها. قال

امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ امام ابو یوسف صدوق ہیں۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے فوت ہونے سے قبل فرمایا: کہ میں نے اپنے ان فتاویٰ سے رجوع کیا جو کتاب اللہ و سنت کے موافق نہ تھے اور اللہ تعالیٰ سے یوں دعا کی۔ اے اللہ! تو یقیناً جانتا ہے کہ میں نے تیرے جن دو بندوں کے درمیان فیصلہ کیا۔ ان میں سے کسی سے بھی جان بوجھ کر اجرت نہیں لی اور میں نے فیصلہ کرنے میں بہت سوچ و چار کی اور کوشش کی کہ میرا فیصلہ تیرے نبی ﷺ کی سنت کے موافق ہو اور جب کبھی مجھے اس بارے میں مشکل پیش آئی تو میں نے اے اللہ تیرے اور اپنے درمیان امام ابو حنیفہ کو رکھا۔ خدا کی قسم! وہ میرے نزدیک ان میں سے ہیں۔ جو تیرے احکام کو خوب پہچانتے ہیں اور وہ کبھی حق سے ادھر ادھر نہیں ہوتے۔ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں امام ابو یوسف کی مثل اور کوئی نہ تھا۔ یہی وہ پہلے خوش بخت ہیں جنہوں نے امام ابو حنیفہ کے علم کو دنیا میں پھیلایا۔ امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ شروع شروع جب میں نے حدیث پاک لکھنی شروع

ابن عبد البر كان ابو يوسف القاضي فقيها عالما حافظا ذكر انه كان يعرف بالحديث انه كان يخطر الحديث فيحفظ خمسين حديثا وستين حديثا ثم يقوم فيمليها على الناس وكان كثير الحديث. وكان يقول في دبر كل صلوة اللهم اغفرلي ولا بي حنيفة. قال محمد بن جعفر ابو يوسف مشهور الامر ظاهر الفضل وهو افقه اهل عصره ولم يتقدم عليه احد في زمانه وكان بالنهاية في الحلم والعلم والرياسة والقدر والجلالة وهو اول من وضع الكتاب في اصول الفقه على مذهب ابي حنيفة واملا المسائل ونشرها وبث علم ابي حنيفة في اقطار الارض. قيل راى المعروف الكرخي ليلة وفاة ابي يوسف كانه دخل الجنة فراى قصرا قد فرشت مجالسه وارخيت ستوره وقام ولدانه قال المعروف فقلت لمن هذا القصر فقيل لابي يوسف القاضي فقلت سبحان الله وبما استحق هذا من الله تعالى؟ فقالوا بتعليمه الناس العلم وصبره على اذاهم.

(شذرات الذہب ج ا حصہ اول ص ۲۹۸'۳۰۱ سنۃ ثمنین وثمانین ومائۃ)

کی تو میں نے امام ابو یوسف کے پاس آنا جانا شروع کیا اور ان سے روایت حدیث لکھی۔ امام ابو یوسف جناب اعمش، ہشام اور عروہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ آپ عظیم محدث، حافظ تھے۔ پھر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے دامن سے وابستہ ہو گئے۔ کثیر محدثین کا کہنا ہے کہ امام ابو یوسف ایک ہی مجلس میں پچاس پچاس احادیث ان کی سندوں سمیت یاد کرلیا کرتے تھے ابن عبدالبر کا کہنا ہے کہ امام ابو یوسف بہت بڑے قاضی، فقیہ، عالم اور حافظ تھے۔ یہ بھی ذکر کیا کہ آپ حدیث پاک کو اچھی طرح جانتے پہچانتے تھے اور محفوظ رکھنے سے اسے بار بار دہراتے بھی تھے۔ پچاس ساٹھ کے لگ بھگ احادیث یاد کر کے لوگوں کو لکھوانے کیلئے تشریف لایا کرتے تھے اور آپ کثیر الحدیث تھے۔ ہر نماز کے اختتام پر اللہ تعالیٰ سے یوں دعا کیا کرتے تھے۔ اے اللہ! مجھے اور امام ابوحنیفہ کو معاف فرما دے۔ محمد بن جعفر نے کہا کہ امام ابو یوسف مشہور و معروف تھے۔ آپ کی فضلت سب پر عیاں تھی' اپنے زمانے کے سب سے بڑے فقیہ تھے' آپ کے دور میں آپ سے کوئی نہ بڑھ سکا' علم وحلم میں انتہائی درجہ پایا۔ ریاست، عزت، بزرگی میں انتہا کو پہنچے ہوئے تھے۔ امام ابو یوسف وہ پہلے شخص ہیں، جنہوں نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب کے مطابق اصول فقہ کے موضوع پر کتابیں تصنیف کیں اور مسائل فقہیہ لکھائے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے علم کو زمین کے کونہ کونہ تک پھیلایا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت معروف کرخی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت امام ابو یوسف کے انتقال کی رات خواب دیکھا کہ امام ابو یوسف جنت میں داخل ہوئے۔ انہوں نے ایک بہت بڑا محل دیکھا جس میں قالین وغیرہ بچھے ہوئے تھے اور دروازہ پر پردے لٹکے ہوئے تھے اور خادم دست بستہ حاضر ہیں۔ جناب معروف بیان کرتے ہیں کہ میں نے کسی سے پوچھا۔ یہ محل کس کا ہے؟ مجھے جواب ملا کہ یہ امام ابو یوسف کا ہے۔ میں نے کہا: سبحان اللہ! کس عمل کی برکت سے انہیں یہ محل اللہ کی طرف سے عطا ہوا؟ کہنے لگے اس علم کی برکت سے جو قاضی ابو یوسف نے لوگوں کو سکھایا اور اس کے ساتھ لوگوں کی اذیت پر صبر کیا۔

قارئین کرام! سیدنا امام قاضی ابو یوسف کی علمیت وللّٰہیت کی جھلک آپ نے ملاحظہ فرمائی۔ پچاس ساٹھ احادیث اسناد سمیت جو روزانہ حفظ کرتا ہو۔ اس کے حافظ الحدیث ہونے میں کیا شک ہو سکتا ہے؟ قاضی القضاۃ کے عہدہ پر بلا معاوضہ خدمات سرانجام دینا دین متین کی خدمات کی تابندہ مثال ہے اور جب ایسی نابغۂ روزگار شخصیت یہ کہے کہ مشکلات میں میرا معمول یہ تھا کہ اپنے اور اللہ کے درمیان امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو وسیلہ بنایا کرتا تھا۔ اس سے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی عظمت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ قاضی ابو یوسف ایسی شخصیت امام ابو حنیفہ کی حلفیہ طور پر اللہ تعالیٰ کو جاننے والا فرمائیں اور ''ابن قدامہ'' انہیں حدیث کی معرفت سے عاری بتائے۔ اس کی اس بات کو کوئی کیسے تسلیم کرے گا؟ قاضی ابو یوسف ان کے لئے ہر نماز کے بعد اللہ تعالیٰ سے دعائے مغفرت کرتے ہیں' ان کے علوم و حقائق کو چار دانگ عالم میں پھیلاتے ہیں اور اس حنفی مسلک کی خدمات کے صلہ میں امام کرخی نے انہیں جنت میں دیکھا۔ ان تمام باتوں کو مدنظر رکھ کر امام صاحب کے شاگرد (امام قاضی ابو یوسف) کے شاگرد کے شاگرد جناب امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہم سب ہی بالواسطہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگرد ہوئے اور ان کے پاس جو علمی و تحقیقی مواد تھا، وہ اسی در سے حاصل شدہ تھا۔ پھر ان ہی حضرات کا فیض ابن قدامہ تک پہنچتا ہے جس کے خیالات اپنے دادا اور پردادا شیخ کے بارے میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ چلتے چلتے ایک اور حوالہ ملاحظہ کر لیجئے۔

مارایت رجلا باعلم بتفسیر الحدیث ومواضع النکت التی فیها من الفقه من ابی حنیفة. ماخالفت ابا حنیفة فی شیء قسط فتدبرته الا رایت مذهبه الذی ذهب الیه انجافی الاخرة وکنت ربما ملت الی الحدیث وکان هو ابصر بالحدیث الصحیح منی.

(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۴۰ مناقب ابی حنیفہ)

بشیر بن ولید کہتے ہیں کہ میں نے جناب قاضی ابو یوسف سے سنا۔ فرمایا کہ میں نے حدیث پاک کی تفسیر اور احادیث میں نکات کے مقامات کو جو فقہ سے تعلق رکھتے ہیں، امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر ان کا کوئی عالم نہ دیکھا۔ محمد بن سماع کہتے ہیں کہ میں نے قاضی ابو یوسف کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے جب کبھی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے کسی بات میں اختلاف کیا تو غور و فکر کے بعد مجھے ان کا مذہب و نقطہ نظر ہی بالآخر زیادہ مفید نظر آیا اور میں بسا اوقات حدیث کی طرف میلان کرتا، تو وہ مجھے اپنے سے زیادہ حدیث صحیح میں نظر رکھنے والے ملتے۔

امام احمد بن حنبل کے استاد امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مناقب

وعنه احمد والحمیدی وابو عبید والبویطی ابو ثور والربیع والمرادی والزعفرانی وام سواهم. وکتب عن محمد الحسن فقیه. قال اسحاق بن راهویه قال لی احمد بن حنبل بمکة تعالی حتی اریک رجلا لم ترعینک مثله فاقامنی علی الشافعی وقال ابو الثور ما رایت مثل الشافعی ولا اری هو مثل نفسه قال حرمله سمعت الشافعی یقول سمیت ببغداد ناصر الحدیث وواتقوا احمد وغیره قال ابن معین لیس به باس قال الفضل بن

امام شافعی رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں امام احمد، حمیدی، ابو عبید بویطی' ابو ثور' ربیع' مرادی اور زعفرانی اور بہت سے حضرات ہیں۔ امام شافعی نے امام محمد بن حسن فقیہ سے علوم کی کتابت کی۔ اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ مجھے احمد بن حنبل نے مکہ شریف میں کہا۔ آؤ تمہیں ایسا آدمی دکھاؤں کہ تمہاری آنکھوں نے اس جیسا ہر گز نہ دیکھا ہو گا۔ وہ مجھے امام شافعی رضی اللہ عنہ کے پاس لے گئے۔ ابو ثور کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی ایسا نہیں دیکھا اور نہ ہی خود امام شافعی نے اپنی مثل دیکھا۔ حرملہ نے کہا کہ میں نے امام شافعی کو یہ کہتے سنا کہ بغداد میں میرا نام ''ناصر الحدیث'' رکھا گیا

زیاد سمعت احمد بن حنبل یقول مااحد مس فخبره ولا کلامها الا وللشافعی فی عنقه منة وقال ابن راهویه الشافعی امام مااحد تکلم بالرای الاوالشافعی اکثرهم اتباعا واقلهم خطاء وقال ابو داود ما اعلم للشافعی حدیثا خطاء وقال ابو حاتم صدوق وصح عن الشافعی انه قال اذا صح الحدیث فاضربوا بقولی الحائط وقال الربیع سمعته یقول اذا اویت حدیثا صحیحا فلم اخذ به فاشهدکم ان عقلی قدذهب قلت مناقب الشافعی لایحتملها هذا مختصر فذونکها فی تاریخ دمشق وتاریخ الاسلام لی وکان حافظ للحدیث بصیرا بعلله لایقبل منه الا ماثبت عنده ولو طال عمره لازدادمنه توفی اول الشعبان سنة اربع وما تین بمصر.

(تذکرۃ الحفاظ ج ۱ص ۳۶۱-۳۶۲ باب اتذکرۃ الشافعی مطبوعہ بیروت)

تھا۔ امام احمد وغیرہ نے امام شافعی کو ثقہ کہا۔ ابن معین نے "لیس بہ بـاس" کہا۔ فضل بن زیاد نے کہا: کہ میں نے امام احمد بن حنبل کو یہ کہتے سنا کہ جس شخص نے بھی قلم دوات کو ہاتھ لگایا یا حدیث کے بارے میں گفتگو کی۔ اس کی گردن میں امام شافعی کا احسان ہے۔ ابن راہویہ نے کہا: امام شافعی نے کبھی رائے سے گفتگو نہ فرمائی۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے سبھی مجتہدین اتباع کرتے ہیں اور امام ان تمام سے غلطی کے اعتبار سے بہت کم غلطی والے تھے۔ امام ابوداؤد نے کہا کہ میں نے امام شافعی سے کوئی حدیث خطا نہ سنی۔ ابوحاتم نے کہا کہ امام شافعی صدوق ہیں اور امام شافعی سے ہر بات درجہ صحت تک پہنچی ہے کہ جب تمہیں صحیح حدیث مل جائے تو میرے قول کو دیوار پر دے مارو۔ ربیع کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی کو کہتے سنا: میں جب تم سے حدیث صحیح روایت کروں اور خود اس پر عمل پیرا نہ ہوں تو میں تمہیں گواہ بناتا ہوں کہ میری عقل ختم ہوگئی۔ میں کہتا ہوں کہ میری یہ کتاب (تذکرۃ الحفاظ) امام شافعی کے مناقب کی متحمل نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ مختصر ہے۔ تم اگر مزید معلومات چاہتے ہو تو تاریخ دمشق اور تاریخ اسلام جو میری تصانیف ہیں، ان میں ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ حافظ الحدیث تھے حدیث کی علتوں کے خواب جاننے والے تھے وہی حدیث قبول فرماتے جو ان کے نزدیک ثابت ہوتی۔ اگر ان کی عمر طویل ہوتی تو ان سے حدیث کا کام اور زیادہ دیکھنے میں آتا۔ آپ نے ۲۰۴ھ میں شعبان المعظم کے شروع میں مصر میں انتقال فرمایا۔

وقال الامام احمد ان الله تعالی للناس فی کل راس مائة سنة من یعلمهم السنن وینفی عن رسول الله ﷺ الکذب فنظرنا فاذا فی راس المائة عمرو بن عبد العزیز وفی راس الماتین الشافعی وقال ابن الربیع کان الشافعی یفتی وله خمس عشرة سنة وکان یحیی اللیل الی ان مات.

(شذرات الذہب ج احصہ دوم ص ۱۰ سن اربع وماتین مطبوعہ بیروت)

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہر صدی کے اختتام پر لوگوں کے لئے کوئی ایسا شخص پیدا فرمائے گا جو انہیں حضور ﷺ کی شریعت سکھائے گا اور آپ پر سے جھوٹ کو دور کرے گا۔ ہم نے پہلی صدی میں دیکھا تو حضرت عمرو بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ ایسے نظر آئے اور دوسری صدی میں امام شافعی رضی اللہ عنہ نظر آئے۔ ابن ربیع کا کہنا ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے صرف پندرہ برس کی عمر میں فتویٰ دینا شروع کر دیا تھا۔ آپ تادم آخررات یاد خدا میں گزارنے والی شخصیت تھے۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ کی شان اوران کے بارے میں علمائے امت کے اقوال آپ نے ملاحظہ فرمائے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ،

ابن قدامہ کے امام کے بھی شیخ واستاد ہیں' وہ انہیں مجدد تسلیم کرتے ہیں' انہیں بے نظیر و بے مثل سمجھتے تھے۔ اتام ابوداؤد جناب امام شافعی کی حدیث کو خطاء سے دور کہتے ہیں ۔ یہی امام شافعی رضی اللہ عنہ خود اقرار فرماتے ہیں کہ مجھے کلام کا خزانہ امام محمد بن حسن شیبانی (شاگرد امام ابوحنیفہ) کی کتب سے حاصل ہوا۔ درمختار کا حوالہ گزر چکا ہے کہ امام شافعی کا فقیہ ہونا، اور اجتہاد کے درجہ پر متمکن ہونا، اس کی وجہ امام محمد کی کتابیں اور ان کا مال تھا۔ یہی امام شافعی فرماتے ہیں:

ابو عبید یقول سمعت الشافعی یقول من اراد ان یعرف الفقه فلیلزم ابا حنیفة واصحاب فان الناس کلهم عیال علیه فی الفقه.

(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۴۶)

ابوعبید کہتے ہیں میں نے امام شافعی کو یہ فرماتے سنا: جو شخص فقہ جاننا چاہتا ہو تو اسے امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا دروازہ پکڑنا چاہیے کیونکہ فقہ کے معاملہ میں تمام لوگ (فقہ میں) ان کے بچے ہیں۔

لہٰذا مقام غور ہے کہ بخاری و مسلم وغیرہ محدثین کرام امام احمد بن حنبل کے شاگرد ہیں۔ امام احمد بن حنبل، امام شافعی کے شاگرد ہیں۔ امام شافعی کے علوم کا خزانہ امام محمد کی کتابیں ہیں اور امام محمد کی کتابوں میں جمع شدہ مواد امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی تعلیم کا نتیجہ ہے۔ گویا امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے فیض سے ائمہ حضرات اور محدثین کرام مستفیض ہوئے۔ یہی ابن قدامہ امام احمد بن حنبل کو ''حافظ الحدیث'' کہے۔ لیکن سراج الامۃ' امام الائمہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ کہتے کہ ''ان سے روایت حدیث کم تعداد میں ہیں اس لئے کہ انہیں علم حدیث آتا نہ تھا اور اس فن میں وہ بہت کمزور تھے''۔ یہ بہتان عظیم ہے۔ ابن قدامہ کی اس گستاخی سے اس کے اپنے امام جناب امام احمد بن حنبل اور ان کے استاد جناب امام شافعی رضی اللہ عنہما ضرور دکھی ہوئے ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ ابن قدامہ کی گستاخی کو معاف فرمائے۔

امام شافعی کے استاد حضرت سفیان بن عیینہ کے مناقب

حدث عن الاعمش وابن جریج وشعبه وغیرهم من شیوخه وابن المبارک وابن مهدی والشافعی واحمد بن حنبل، یحیی بن معین، واسحاق بن راهویه واحمد بن صالح وابن نمیر وابو خیثمه والفلاس والزعفرانی الخ کان اماما حجة حافظا واسع العلم کثیر القدر قال الشافعی لولا مالک والسفیان لذهب علم الحجاز وعن الشافعی قال وجدت احادیث الاحکام کلها عند مالک سوی ثلاثین حدیثا ووجدتها کلها عند ابن عیینة سوی ستة احادیث. قال عبد الرحمن بن مهدی کان ابن عیینة من اعلم الناس بحدیث اهل حجاز وقال الترمذی سمعت البخاری یقول سفیان بن عیینة احفظ من حماد بن زید قال حرملة سمعت الشافعی یقول مارایت احدا فیه من الة العلم مافی

ابن عیینہ سے روایت حدیث کرنے والے حضرات میں سے کچھ کے نام یہ ہیں۔ اعمش، ابن جریج، شعبہ جو ان کے شیوخ بھی ہیں اور ابن مبارک، ابن مہدی اور شافعی، احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، اسحاق بن راہویہ، احمد بن صالح، ابن نمیر، ابن خیثمہ، فلاس اور زعفرانی وغیرہم۔ ابن عیینہ امام، حجت اور حافظ الحدیث تھے۔ وسیع العلم اور عظیم القدر شخصیت تھے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ میں نے احکام کی تمام احادیث ماسوا تیس احادیث کے تمام امام مالک کے پاس پائیں وہ تمام احادیث ماسوا چھ احادیث کے ابن عیینہ کے پاس تھیں۔ عبدالرحمٰن بن مہدی کا کہنا ہے کہ ابن عیینہ اہل حجاز کی حدیث کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے۔ ترمذی نے کہا: میں نے امام بخاری سے سنا۔ کہتے تھے کہ سفیان بن عیینہ حفظ کے اعتبار سے حماد بن زید سے زیادہ حافظ تھے۔ حرملہ کہتے ہیں میں نے امام شافعی سے سنا۔ کہتے تھے کہ میں نے علم میں سفیان بن عیینہ سے زیادہ عالی مرتبت اور کوئی نہیں دیکھا اور فتویٰ دینے میں ان سے زیادہ محتاط اور

سفیان وما رایت احدا اکف عن الفتیا منه وما رایت احدا احسن تفسیر الحدیث منه وقال ابن وهب لا اعلم احدا اعلم بالتفسیر منه وقال احمد ما رایت احدا اعلم بالسنن منه وقال ابن المدینی مافی اصحاب الزهری اتقن من ابن عیینة وقال احمد دخل ابن عیینة الیمن علی معن ابن زائده ووعظه ولم یکن سفیان تلفخ بعد بجوائزهم وقال الاجلی کان ابن عیینه ثبتا فی الحدیث وحدیثه نحو من سبع الاف ولم یکن له کتب. وقال ابن مهدی عند سفیان بن عیینه من المعرفة بالقران وتفسیر الحدیث مالم یکن عند الثوری. اتفقت الائمة علی الاحتجاج بابن عیینه لحفظه وامانته.

(تذکرۃ الحفاظ ج اص ۲۶۳۔۲۶۴ تذکرہ سفیان ابن عیینہ بن میمون)

بچنے والا میں نے کوئی اور نہ دیکھا۔ حدیث پاک کی تفسیر کرنے میں ان سے بڑھ کر اچھی تفسیر کرنے والا میں نے نہ پایا۔ ابن وہب کہتے ہیں: تفسیر میں مجھے ان سے زیادہ عالم اور کوئی نہ ملا۔ احمد بن حنبل کہتے ہیں: سنتوں کا بڑا عالم ان سے بڑھ کر کوئی نہ دیکھا۔ ابن مدینی کا قول ہے کہ امام زہری کے اصحاب میں ابن عیینہ سے بڑھ کر کوئی دوسرا یقین والا نہیں۔ امام احمد کہتے ہیں کہ ابن عیینہ یمن میں معن بن زائدہ کے پاس تشریف لے گئے۔ انہیں وعظ ونصیحت کیا۔ امام ابن عیینہ وعظ ونصیحت پر ہرگز معاوضہ نہ لیتے تھے۔ اجلی کا کہنا ہے: ابن عیینہ حدیث میں مضبوط تھے۔ ان سے تقریباً سات ہزار احادیث مروی ہیں۔ ان کی اپنی کوئی کتاب نہ تھی۔ (جس میں احادیث لکھ رکھتے) ابن مہدی کا قول ہے کہ ابن عیینہ قرآن و حدیث کی وہ معرفت رکھتے تھے جو سفیان ثوری کے ہاں نہ تھی۔ تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ابن عیینہ کی روایت کردہ حدیث قابل احتجاج ہے کیونکہ ان کا حفظ وامانت مثالی تھا۔

فیها توفی فی اول رجب شیخ الحجاز احد العلام ابو محمد سفیان بن عیینة الجلابی قال الشافعی لولا مالک وابن عیینة الخ.

(شذرات الذہب ج احصہ دوم، ثمان وتسعین ومائۃ)

پہلی رجب ایک سو اٹھانوے میں ابن عیینہ کا انتقال ہوا۔ آپ حجاز کے شیخ تھے' یکتا علامہ تھے۔ پورا نام ابو محمد سفیان بن عیینہ جلابی ہے۔ امام شافعی نے فرمایا: اگر امام مالک اور ابن عیینہ نہ ہوتے تو اہل حجاز کا علم ضائع ہو جاتا۔ الخ

تذکرۃ الحفاظ اور شذرات کے اقتباسات سے آپ حضرات نے حضرت سفیان بن عیینہ کا مقام ومرتبہ دیکھا۔ ان کے شاگرد کثیر تعداد میں ہیں لیکن ان میں سے چند مشاہیر بزرگ ابن مبارک، ابن مہدی، ابن اسحاق راہویہ اور امام احمد بن حنبل رضوان اللہ علیہم اجمعین ہیں۔ جناب ابن عیینہ کے بارے میں فرمایا گیا:

(۱) وہ دین میں حجت اور وسیع العلم وکبیر الحدیث تھے۔ (امام ذہبی)

(۲) اگر یہ نہ ہوتے تو حجاز سے علم حدیث رخصت ہو گیا ہوتا۔ (امام شافعی)

(۳) انہیں احکام کے بارے میں جس قدر احادیث یاد تھیں۔ اتنی ابن مالک کو بھی یاد نہ تھیں۔ (امام شافعی)

جب امام ابن عیینہ کے بارے میں احادیث مبارکہ اور ان کے علم وحفظ کی گواہی بڑے بڑے اکابر حضرات دے رہے ہیں۔ اس سے امام اعظم حضرت ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا علم حدیث میں مقام ومرتبہ کا از خود اندازہ لگایا جا سکتا ہے کیونکہ آپ ابن عیینہ کے اساتذہ اور شیوخ میں سے ہیں۔ ابن خلکان نے ان کی سیرت بیان کرتے ہوئے ایک جگہ لکھا:

وقال السفیان دخلت الکوفة ولم یتم لی عشرون سنة فقال ابو حنیفة لاصحابه اهل الکوفة جاء کم حافظ علم عمرو ابن الدینار قال فجاء

سفیان بیان کرتے ہیں کہ میں کوفہ گیا۔ ابھی بیس سال پورے نہ ہوئے تھے کہ حضرت امام ابوحنیفہ نے اپنے اصحاب اہل کوفہ کو فرمایا: تمہارے ہاں ایک صاحب علم عمرو بن دینار نامی شخص

الناس لیسئلونی عن عمرو ابن دینار فاول من صیر لی محدثا ابو حنیفة.

(ابن خلکان ج ۲ ص ۳۹۳ بحوالہ سفیان بن عیینہ)

آیا ہے۔ بیان کرتے ہیں کہ لوگ میرے پاس آئے تاکہ اس کے بارے میں مجھ سے دریافت کریں تو اس نے کہا کہ مجھے سب سے اول محدث بنانے والے ابوحنیفہ ہیں۔

گویا ابن عیینہ خود اقرار کر رہے ہیں کہ مجھے محدث بنانے والی اولین شخصیت حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی ہے۔ یہی ابن عیینہ ہیں جو تمام محدثین کے امام اور استاد شمار ہوتے ہیں۔ لہٰذا جو دوسرے کو محدث بناتا ہو اس کا خود محدث ہونا کون بے وقوف تسلیم نہ کرے گا؟ انہی ابن عیینہ سے امام صاحب ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں ایک اور حوالہ ملاحظہ ہو:

قال ابن عیینه مارات عینی مثله. وعنه من اراد المغازی فالمدینة او المناسک فمکة والفقه فلکوفة ویلزم اصحاب ابی حنیفة.

(خیرات الحسان ص ۲۹)

ابن عیینہ نے کہا کہ میں نے امام ابوحنیفہ کی مثل کوئی نہ دیکھا۔ یہی کہتے ہیں کہ مغازی کے بارے میں جاننے والا مدینہ منورہ جائے۔ مناسک کے بارے میں مکہ اور فقہ کے بارے میں کوفہ کا رخ کرے۔ خود ابن عیینہ حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصحاب سے جدا نہ ہوتا تھا۔

(۱) ابن عیینہ کو خود حافظ علوم وحدیثیہ تسلیم کرتے ہیں اور وہ خود امام اعظم کو اس بارے میں بے مثل کہہ رہا ہے اور آپ کے شاگردوں سے اکتساب فیض کے لئے ہر وقت ساتھ رہتا ہے۔ اس کا صاف صاف مطلب یہ کہ فقہ حاصل کرنے والے ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں کے در کی حاضری کے سوا اور کوئی راستہ نہیں اور فقہ خود کیا ہے؟ قرآن وحدیث کے جاننے، اس سے مسائل کے استنباط کا نام ہے جو علوم قرآنیہ اور اسرار حدیثیہ سے نابلد ہے وہ ان سے استنباط کیا کرے گا لہٰذا معلوم ہوا کہ قرآن وحدیث کے علوم کا عظیم حامل اور عالم امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر اور کوئی امام نہ ہوا۔ امام صاحب کے شاگردوں کے مقام و مرتبہ تک رسائی ناممکن ہے اس لئے آپ کے بارے میں جو "ابن قدامہ" کا قول گزرا۔ یہ قول نہایت غیر محتاط اور نامناسب بلکہ حسد وبغض کا آئینہ دار نظر آتا ہے۔

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کے استاد جناب خلف بن ایوب کے فضائل

عنه احمد قلت وقد ذکر الحاکم فی تاریخ نیشابور واطال ترجمته وقال فیه فقیه اهل بلخ وزاهد هم تفقه بابی یوسف وابن ابی لیلی واخذ الزهد عن ابراهیم بن ادهم روی عنه یحیی بن معین وذکر جماعة قال وکان قدومه الی نیشابور ۲۰۳ھ وتوفی فی شهر رمضان ۲۱۵ھ.

(تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۱۴۷، ۱۴۸)

خلف بن ایوب عامری کا ذکر کہ امام حاکم نے تاریخ نیشاپور میں خلف بن ایوب کا طویل تذکرہ لکھا اور کہا کہ وہ فقیہ، اور اعلیٰ درجہ کے عالم تھے۔ فقہ کا علم انہوں نے امام ابو یوسف اور ابن ابی لیلیٰ سے حاصل کیا اور زہد وتقویٰ کی تعلیم حضرت ابراہیم بن ادھم سے حاصل کی۔ ان سے حدیث کی روایت کرنے والے یحییٰ بن معین بھی ہیں اور جماعت کا بھی ذکر، اور لکھا کہ یہ ۲۰۳ھ میں نیشاپور آئے اور ۲۱۵ھ رمضان میں انتقال فرما گئے۔

فیها مضی اهل بلخ ابو سعید خلف بن ایوب العامری صاحب ابی یوسف سمع من عوف الاعرابی وجماعة من الکبار وکان زاهدا قدوة رواه عنه یحیی بن معین والکبار.

اسی سال ۲۱۵ھ میں حضرت ابوسعید خلف بن ایوب عامری کا انتقال ہوا۔ وہ حضرت امام ابو یوسف کے شاگرد رہے اور عوف اعرابی ودیگر اکابرین حضرات سے سماع فرمایا۔ بہت بڑے عابد وزاہد اور پیشوا تھے۔ ان سے یحییٰ بن معین نے روایت کی ہے اور ان

(شذرات الذہب) کے علاوہ دیگر اکابرین نے بھی روایت کی ہے۔

(۲) خلف بن ایوب رحمۃ اللہ علیہ سے یحییٰ بن معین کا روایت کرنا (حالانکہ خود یحییٰ بن معین سخت ناقد اور جرح کرنے والے ہیں) بتلاتا ہے کہ خلف بن ایوب واقعی محدث عظیم اور باوثوق آدمی تھے۔ اب ان کی زبانی حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی شان سن لیجئے۔

محمد ابن سلمی یقول قال خلف ابن ایوب صار العلم من اللہ تعالی الی محمد ﷺ ثم صار الی اصحابہ ثم صار الی التابعین ثم صار الی ابی حنیفۃ واصحابہ فمن شاء فلیرض ومن شاء فلیسخط.

(تاریخ بغداد ج ۱۳ اص ۳۳۶ مناقب ابی حنیفہ مکتبہ سلفیہ مدینہ منورہ، خیرات الحسان ص ۳۲ مطبوعہ ایچ، ایم سعید کراچی پاکستان)

محمد بن سلمی بیان کرتے ہیں کہ جناب خلف بن ایوب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کی طرف سے علم ختمی مرتبت ﷺ کو ملا اور پھر آپ سے حضرات صحابہ کرام کی طرف منتقل ہوا پھر ان سے حضرات تابعین کرام نے حاصل کیا پھر ان سے امام اعظم ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں نے لیا لہٰذا جو چاہے یہ سن کر خوش ہو جائے اور جس کی مرضی ہو وہ ناراض ہو جائے۔

(۳) اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب اکرم ﷺ کو کون کون سے علوم عطا فرمائے اور پھر سرکار ابد قرار ﷺ نے اپنے صحابہ کو کن کن علوم سے نوازا؟ انہوں نے اپنے بعد والے شاگردوں کو وہی کچھ سکھایا جو خود جانتے تھے۔ اس میں قرآن وحدیث کے تمام علوم آجاتے ہیں۔ لہٰذا خلف بن ایوب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور آپ کے اصحاب علوم قرآنیہ وحدیثیہ کے وارث تھے۔ اس لئے ایسے شخص کو حدیث سے ناواقف اور علم کا کمزور کہنا کسی طرح بھی درست نہیں ہوسکتا۔ جیسا کہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں کہ اصطلاحی محدث اور فقیہ میں تعریف کے اعتبار سے فرق ہے لیکن اتنی بات ضروری ہے کہ کوئی فقیہ حدیث جانے بغیر فقیہ نہیں بن سکتا لیکن محدث کے لئے فقیہ ہونا ضروری نہیں ہے۔ ان دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ اسی بات کے پیش نظر جناب خلف بن ایوب نے کہہ دیا کہ جو کچھ میں نے کہا کسی کی مرضی مانے یا نہ مانے لیکن حقیقت یہی ہے۔ اب ناراض ہونے والوں میں ابن قدامہ بھی ہے، تو ہوتا رہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ ان کے نزدیک اللہ، اس کے رسول، صحابہ کرام کا علم حضرت امام ابوحنیفہ کو حاصل بلکہ ان کے شاگردوں کے پاس موجود ہے اس لئے اس کی مخالفت کی کوئی وقعت نہیں ہوسکتی۔

امام شافعی کے استاد امام محمد بن حسن شیبانی کا مقام اور پھر ان کی زبانی امام اعظم کا مقام

وعنہ الشافعی و ابو سلیمان الجوزجانی وابو عبید بن السلام وھشام وعبید اللہ الرازی وعلی بن مسلم الطوسی وغیرھم. قال ابن منذر سمعت المزنی یقول ما رأیت سمینا اخف روحا من محمد ابن حسن وما رایت افصح منہ وقال العباس الدوری عن ابن معین کتبت الجامع الصغیر عن

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے امام شافعی نے روایت کی اور ان کے علاوہ ابوسلیمان جوزجانی اور ابوعبید بن سلام، ہشام، عبید اللہ رازی اور علی بن مسلم طوسی وغیرہم نے بھی روایت کی۔ ابن منذر کا کہنا ہے کہ میں نے مزنی کو یہ کہتے سنا کہ حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ فرمارہے تھے کہ میں نے جسم کا بوجھل اور روح کا ہلکا شخص محمد بن حسن جیسا دوسرا نہیں دیکھا اور نہ ہی ان جیسا کوئی فصیح وبلیغ مجھے کوئی

محمد بن الحسن وقال الربیع سمعت الشافعی یقول حملت عن محمد وقر بعیر کتبا.

(لسان المیزان ج ۵ ص ۱۲۱ مطبوعہ بیروت لبنان)

نظر آیا۔ ابن معین سے عباس دوری نے بیان کیا کہ میں نے جامع صغیر حضرت امام محمد بن حسن سے لکھی تھی۔ ربیع بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام شافعی رضی اللہ عنہ کو یہ کہتے سنا کہ میں نے امام محمد سے اونٹ کے بوجھ کے برابر کتابیں حاصل کیں۔

اما محمد بن حسن المذکور فکان فصیحا بلیغا قال الشافعی لوقلت ان القران نزل بلغة محمد بن الحسن لفصاحته لقلت. قال الشافعی مارایت سمینا زکیا الا محمد بن الحسن قال فی العبر قاضی القضاة وفقیه العصر ابو عبید الله محمد بن الحسن الشیبانی. سمع ابا حنیفه وما لک بن مغول وطائفة وکان من اذکیاء العالم قال ابوعبید مارایت باعلم بکتاب الله منه وقال ابن الفرات محمد بن الحسن بن فرقد الشیبانی الامام الربانی صاحب ابی حنیفة رضی الله عنه. وقال الشافعی رحمة الله علیه اول مارایت محمدا وقد اجتمع الناس علیه ونظرت الیه فکان من احسن الناس وجها ثم نظرت الی ابی حنیفه فکانه عاج ثم نظرت الی لباسه فکان من احسن الناس لباسا ثم سالته عن مسئلة فیها خلاف فقوی مذهبه ومبرا فیها کاالسهم وکان الشافعی رضی الله عنه یثنی علی محمد بن الحسن ویفضله وقد تواتر عنه بالفاظ مختلفة قال مارایت احدا سئل عن مسئلة فیها نظر الا رایت الکراهة فی وجهه الا محمد بن الحسن. وقال ما رایت رجلا اعلم بالحلال والحرام والعلل والناسخ والمنسوخ من محمد بن الحسن وقال لو انصف الناس لعلموا انهم لم یرو مثل محمد بن الحسن ماجالست فقیها قط افقه ولا افتق لسانه بالفقه منه انه کان یحسن من الفقه واسبابه اشیاء تعجز عنها الاکابر وقیل للشافعی قد رایت مالکا وسمعت منه ورافقت محمد بن الحسن فایهما کان افقه؟ فقال محمد بن

امام محمد بن حسن رحمۃ اللہ علیہ بہت بڑے فصیح و بلیغ محدث تھے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر میں یہ کہنا چاہوں کہ قرآن کریم امام محمد بن حسن کی لغت پر نازل ہوا تو کہہ دیتا۔ امام شافعی ہی فرماتے ہیں کہ میں نے امام محمد بن حسن سے بڑھ کر تندرست اور زکی کوئی اور نہ پایا۔ العبر میں ہے کہ امام محمد بن حسن قاضی القضاۃ اور فقیہ العصر تھے۔ انہوں نے امام ابوحنیفہ، مالک بن مغول اور دیگر جلیل القدر حضرات سے سماع فرمایا۔ آپ دنیا کے ذہین ترین شخص تھے۔ ابوعبید کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب (قرآن کریم) کا ان سے بڑا اور کوئی عالم نہیں دیکھا۔ ابن فرات کا کہنا ہے کہ محمد بن حسن بن فرقد شیبانی رحمۃ اللہ علیہ امام ربانی تھے۔ حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگرد تھے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ میں نے جب سب سے پہلی مرتبہ امام محمد بن حسن کی زیارت کی اس وقت لوگوں کا وہاں مجمع لگا ہوا تھا' میں نے جب ان پر نظر ڈالی تو مجھے ان کا چہرہ خوبصورت ترین نظر آیا پھر میں نے ان کی پیشانی کی طرف دیکھا تو انتہائی چمکدار پائی پھر میں نے ان کے لباس کو دیکھا تو اس اعتبار سے بھی وہ لوگوں سے زیادہ اچھا اور خوبصورت لباس زیب تن کئے ہوئے تھے پھر میں نے ان سے ایک اختلافی مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا تو اس بارے میں ان کا مذہب بہت مضبوط پایا اور تیر کی طرح اس کو ٹھیک ٹھیک بتایا۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ جناب محمد بن حسن کی بہت زیادہ تعریف کیا کرتے تھے اور ان کی فضیلت کے بہت قائل تھے۔ یہ بات ان سے تواتر کے ساتھ منقول ہے اور مختلف الفاظ و عبارات سے مذکور ہے۔ مثلاً فرماتے ہیں کہ میں نے جس کسی سے بھی کوئی اختلافی مسئلہ دریافت کیا، تو اس کے چہرے پر ناراضگی اور کراہت کے آثار پائے لیکن امام محمد بن حسن کے چہرہ پر کبھی ایسا نہ دیکھا۔ فرماتے ہیں کہ حلال و حرام، علل، ناسخ و منسوخ کے عالم ہونے میں' میں نے ان سے بڑھ کر کوئی دوسرا نہ

الحسن افقه نفسا منه.

(شذرات الذہب ج ا ص ۳۲۱-۳۲۲ حصہ اول ۱۸۹ھ)

دیکھا اور فرمایا: اگر لوگ انصاف کی بات کریں تو انہیں یہ معلوم ہو جائے کہ محمد بن حسن ایسا ان کو کوئی نظر نہیں آیا۔ میں نے ان سے بڑھ کر کسی فقیہ کی مجلس نہ پائی اور نہ ہی فقہی معاملات و معلومات میں ان سے بڑھ کر کوئی بیان کرنے والا دیکھا۔ آپ فقہ اور اس کے اسباب اور ان کے بارے میں ایسی معلومات رکھتے تھے کہ جن سے اکابر حضرات عاجز تھے۔ امام شافعی سے پوچھا گیا آپ نے امام مالک کو بھی دیکھا' ان سے ساعت فرمائی اور محمد بن حسن کی مرافقت اور صحبت بھی پائی تو ان دونوں میں سے زیادہ فقیہ کون تھا؟ فرمایا: محمد بن حسن امام مالک سے زیادہ فقیہ تھے۔

وقد قالوا الفقه زرعه عبد الله بن مسعود رضى الله عنه وسقاه علقمه وحصده ابراهيم النخعي وداسه حماد وطحنه ابو حنيفة وعجنه ابو يوسف وخبزه محمد فسائر الناس ياكلون من خبزه.

صاحبان علم وفقہ فرماتے ہیں کہ فقہ وہ علم ہے کہ جس کو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے بویا' حضرت علقمہ رضی اللہ عنہ نے اسے پانی دیا' ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ نے اسے کاٹا' حماد رضی اللہ عنہ نے اسے صاف ستھرا کیا' ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے اسے پیسا۔ ابو یوسف نے اسے گوندھا اور امام محمد نے اسے پکا کر روٹیاں تیار فرمائیں۔ سو تمام لوگ (فقیہ) ان کی روٹی ہی کھاتے ہیں۔

وقال اسماعيل بن ابى رجاع رايت محمدا فى المنام فقلت له ما فعل الله بك فقال غفرلى ثم قال لو اردت ان اعذبك ماجعلت هذا العلم منك فقلت له فاين ابو يوسف قال فوقنا بدرجتين قلت فابوحنيفة. قال هيهات ذالك فى اعلى عليين كيف وقد صلى الفجر بوضوء العشاء اربعين سنة وحج خمسا وخمسين حجة وراى ربه فى المنام مائة مرة.

(درمختار ج ا ص ۴۹-۵۱ مطلب یجوز التقلید المفضول مع وجود الافضل)

اسمٰعیل بن ابی رجاع فرماتے ہیں: کہ میں نے خواب میں امام محمد بن حسن کو دیکھا تو پوچھا: اللہ تعالیٰ نے تمہارے انتقال کے بعد تم سے کیا معاملہ کیا؟ فرمانے لگے: اس نے مغفرت فرمادی ہے پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: اگر میں تجھے عذاب دینا چاہتا، تو تجھ سے اس علم کا کام نہ لیتا پھر میں (اسمٰعیل بن رجاع) نے امام محمد سے امام ابو یوسف کے بارے میں پوچھا کہ وہ کہاں ہیں؟ فرمایا: ہم سے دو درجے اوپر ہیں۔ میں نے تیسری مرتبہ پوچھا: امام ابوحنیفہ کا کیا مقام ہے؟ فرمانے لگے کیا پوچھتے ہو؟ وہ تو اعلیٰ علیین میں قیام فرما ہیں اور یہ کیونکر نہ ہوتا حالانکہ ان کی زندگی یوں گزری تھی کہ انہوں نے چالیس سال تک متواتر عشاء کے وضو سے نماز فجر ادا کی اور پچپن حج کئے اور خواب میں ایک سو مرتبہ اپنے رب کا دیدار کیا۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ (جن کے مناقب امام احمد بن حنبل کی زبانی آپ سطور بالا میں پڑھ چکے ہیں) فرماتے ہیں:

(۱) امام محمد سے میں نے اتنا علم حاصل کیا کہ وہ ایک اونٹ کا بوجھ بن سکتا ہے۔

(۲) قرآن مجید اگر ان کی لغت میں اترنے کا قول کروں تو کر سکتا ہوں۔

(۳) آپ عالم ربانی تھے۔

(٤) مسائل اختلافیہ میں بے مثل اور بلند حوصلہ کے مالک تھے۔

(٥) حلال وحرام، ناسخ ومنسوخ اور علل کا عالم ان سے بڑھ کر کوئی دوسرا نہ تھا۔

(٦) امام مالک کے شاگرد ہونے کے باوجود ان سے زیادہ ذہین تھے اور زیادہ فقیہ تھے۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ کے ان ارشادات اور درمختار کی مذکورہ عبارت کو جب کوئی شخص تعصب کی عینک اتار کر پڑھے گا تو وہ امام محمد بن حسن کے علم وفضل، فصاحت و بلاغت، زکاوت وحدیث دانی سے قطعاً انکار نہ کر سکے گا اور یہ سب کچھ انہیں کسی شیخ کامل اور استاد معظم سے حاصل ہوا۔ وہ شیخ کامل حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی شخصیت ہے لہٰذا اتنے بڑے محدث، فصیح و بلیغ، جملہ علوم قرآن کے ماہر کے استاد وشیخ کو ''ابن قدامہ'' کا یہ کہنا کہ ''وہ احادیث سے بے خبر تھے'' خود بے خبری کی دلیل ہے۔ کاش ابن قدامہ اپنے دادا امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ سے پوچھتے کہ امام ابوحنیفہ کا مقام ومرتبہ کیا تھا' قرآن وحدیث کے علوم سے انہیں کس قدر اللہ تعالیٰ نے نوازا تھا؟ تو پتہ چلتا کہ وہ ان علوم میں سمندر نا پیدا کنار تھے اور ابن قدامہ ان کے مقابلے میں ایک معمولی سا تالاب بھی نہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کے استاد جناب یحییٰ بن سعید قطان کا مقام

وعنه ابن مهدی وعفان ومسدد واحمد واسحاق ويحيى وعلى والفلاس، بندار واسحاق الكوسج ومحمد بن شداد المسمعي وامم سواهم قال احمد مارايت بعيني مثل يحيى بن سعيد القطان وقال ابن معين قال لى عبد الرحمن لاترى بعينيك مثل يحيى القطان وقال ابن المدينى مارايت احدا اعلم بالرجال منه وقال بندار هو امام اهل زمانه. وقال ابن معين اقام يحيى القطان عشرين سنة يختم كل ليلة وقال بندار اختلفت اليه عشرين سنة فما اظن انه عصى الله. وقال احمد مارايت احدا اقل خطاء من يحيى بن سعيد وقال العجلى كان نقى الحديث لا يحدث الا عن ثقة. قال النسائى امناء الله على حديث رسول الله ﷺ مالک وشعبة ويحيى القطان وقال احمد الى يحيى القطان المنتهى فى التثبت. وقال احمد يحيى القطان اثبت الناس وما كتبت عن احد مثله قال عفان راى رجل فى النوم بشر يحيى بن سعيد القطان باما ن من الله يوم القيامة توفى يحيى فى صفر سنة ثمان وتسعين

یحییٰ بن سعید قطان سے روایت کرنے والوں میں یہ حضرات بھی شامل ہیں۔ ابن مہدی، عفان، مسدد، احمد، اسحاق، یحییٰ، علی، فلاس، بندار، اسحاق کوسج، محمد بن شداد مسمعی وغیرہ، امام احمد کہتے ہیں کہ میری آنکھوں نے یحییٰ بن قطان ایسا کوئی دوسرا نہ دیکھا۔ ابن معین کا قول ہے کہ مجھے عبدالرحمٰن نے بتایا کہ تم نے تو یحییٰ بن سعید قطان ایسا آدمی نہ دیکھا ہوگا۔ ابن مدینی نے کہا: رجال حدیث کے بارے میں' میں نے یحییٰ بن سعید قطان سے بڑھ کر اور کوئی عالم نہ دیکھا۔ بندار کا قول ہے کہ وہ اپنے دور کے امام تھے۔ ابن معین نے کہا کہ یحییٰ بن قطان بیس سال تک متواتر ہر رات ایک مرتبہ ختم کرتے تھے۔ بندار کا قول ہے کہ میں بیس سال تک یحییٰ بن سعید قطان کے پاس آتا جاتا رہا لیکن ان سے کوئی کام بھی خلاف شرع نہ دیکھا۔ امام احمد نے فرمایا کہ میں نے یحییٰ بن سعید قطان سے قلیل الخطاء کسی اور کو نہ پایا۔ عجلی کا قول ہے کہ حدیث کے معاملہ میں نہایت محتاط تھے' صرف ثقہ لوگوں سے روایت کرتے تھے۔ امام نسائی کا کہنا ہے کہ رسول کریم ﷺ کی احادیث کے امین تین شخص ہیں۔ امام مالک، شعبہ اور یحییٰ القطان۔ امام احمد کا قول ہے کہ حدیث پر استقامت یحییٰ قطان پر ختم ہے۔ امام احمد ہی فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن سعید قطان محدثین میں سے مضبوط ترین

ومائة.

(تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۲۹۸-۳۰۰)

آدمی تھے ان جیسا مجھے کوئی دوسرا نہ ملا کہ جس سے میں (حدیث وغیرہ) لکھتا۔ عفان کہتے ہیں کہ ایک آدمی نے خواب میں دیکھا کہ یحییٰ بن سعید قطان کو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے امان کی خبر دی گئی ہے۔ آپ ماہ صفر ۱۹۸ھ میں فوت ہوئے۔

وقال ابن ناصر الدین یحیی بن سعید قطان الاھول سید الحفاظ فی زمانه والمنتھی الیه فی ھذا الشان بین اقرانه انتھی.

(شذرات الذھب ج ۱ حصہ اول ص ۳۵۵، ۱۹۸ھ مطبوعہ بیروت)

ابن ناصر الدین نے کہا کہ یحییٰ بن سعید قطان اپنے دور کا سید الحفاظ تھا اور اس بات میں اپنے ہم عصروں میں آخری مرتبہ پر فائز تھا۔

خلاصۂ کلام: امام احمد بن حنبل کے استاد جناب یحییٰ بن سعید قطان کے حالات و مقامات علمی آپ نے مختلف حضرات کی زبانی جانے۔ یعنی اپنے دور کے سب سے بڑے حافظ الحدیث، متقی، اسماء الرجال کے ماہر، احادیث کے امین اور اپنے ہم عصر علماء وحفاظ کے مرکز تھے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں بزرگ کیا فرماتے ہیں؟ درج ذیل اقتباسات ملاحظہ ہوں۔

یحییٰ بن سعید القطان کی زبانی امام ابوحنیفہ کا مقام ومرتبہ

وقال یحیی بن سعید القطان ماسمعنا احسن من رای ابی حنیفة ومن ثم کان یذھب فی الفتوی الی قوله. (خیرات الحسان ص ۳۱ الفصل عشرین اشاو الائمۃ علیہ، مطبوعہ ایچ۔ ایم سعید کراچی)

یحییٰ بن سعید قطان نے کہا کہ میں نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے زیادہ اچھی رائے والا کوئی نہ دیکھا۔ اسی وجہ سے وہ ان کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔

سمعت یحیی بن معین یقول سمعت یحیی بن سعید القطان یقول لا نکذب الله ماسمعنا احسن من رای ابی حنیفة وقد اخذنا باکثر اقواله.

(تہذیب التہذیب ج ۱۰ ص ۴۵۰ من اسمہ نعمان، تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۴۵ ماقیل فی حق ابی حنیفہ)

احمد بن علی بن سعید القاضی نے کہا کہ میں نے یحییٰ بن معین کی زبانی جناب یحییٰ بن سعید بن قطان کے متعلق یہ کہتے ہوئے سنا کہ ہم اللہ تعالیٰ پر جھوٹ نہیں باندھتے' ہم نے رائے میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر کوئی دوسرا حسین رائے والا نہ پایا' ہم نے بے شک اکثر اقوال ان ہی سے لئے ہیں۔

محمد بن السعد العوفی یقول سمعت یحیی بن معین یقول سمعت یحیی بن سعید القطان یقول جالسنا والله ابا حنیفة وسمعنا عنه وکنت والله اذا نظرت الیه عرفت فی وجھه ان یتقی الله عزوجل.

(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۵۲ ماذکر من عبادتہ وورعہ)

محمد بن سعد عوفی کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین سے جناب یحییٰ بن سعید قطان کے بارے میں یہ کہتے سنا کہ ہم حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھے اور ان سے سماعت (حدیث) فرمائی، اور خدا کی قسم! میں جب بھی ان کے چہرے پر نظر ڈالتا تو اس میں سے مجھے تقویٰ نظر آتا۔

''ابن قدامہ'' جب حنبلی کہلاتا ہے تو امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کا پیرو ہوا اور امام احمد بن حنبل نے جناب یحییٰ بن سعید قطان سے علم حاصل کیا۔ گزشتہ سطور میں امام احمد بن حنبل کی زبانی اپنے استاد یحییٰ بن سعید قطان کا مقام آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ یہی یحییٰ بن سعید قطان حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اوصاف وفضائل علمیہ بیان فرماتے ہوئے کہیں کہ وہ نہایت متقی تھے اور ہم نے ان سے سماعت کی۔ ان عقیدت ... کے ہوتے ہوئے ... امام اعظم کے بارے میں گھٹیا زبان استعمال کرنا کسی

طرح بھی مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ ''ابن قدامہ'' کے دادا استاد تو امام اعظم کے قول پر فتویٰ دیں اور ''ابن قدامہ'' معترض ہو۔ یہ گستاخی ہی ہو سکتی ہے۔

امام احمد بن حنبل کے دادا استاد محدث ''معمر'' کا مقام

حدث عنه سفیانان وابن مبارک. وعبد الرزاق وغیرهم قال احمد لیس تضم معمر الی احد الا وجدته فوقه وقال یحیی بن معین هو من اثبت الناس منی الزهری. وقال عبد الرزاق کتبت عن معمر عشرة الاف حدیث بات معمر سنة ثلاث وخمسین مائة.

(تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۱۹۰ معمر ابن راشد الامام)

محدث معمر سے جناب سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ دونوں نے روایت کی اور ابن مبارک و عبد الرزاق وغیرہ بھی ان سے روایت کرنے والوں میں شامل ہیں۔ امام احمد کہتے ہیں کہ اگر تو معمر کا مقابلہ کسی اور سے کرے گا تو دونوں میں سے معمر کو فوقیت دے گا۔ یحییٰ بن معین نے کہا کہ معمر، زہری سے زیادہ مضبوط اور ثابت فی الروایت تھا۔ عبد الرزاق کا کہنا ہے کہ میں نے جناب معمر سے دس ہزار احادیث لکھیں۔ ۱۵۳ھ میں ان کا انتقال ہوا۔

قال احمد لیس نضم معمر الی احد الا وجدته فوقه وقال غیره کان معمر خیر وهو اول من ارتحل فی طلب الحدیث الی الیمن.

(شذرات الذہب ج ۱ حصہ اول ص ۲۳۵ سنہ ثلاث وخمسین)

امام احمد کہتے ہیں کہ ہم جس سے بھی ملے۔ جناب معمر کو ان سب پر فوقیت تھی۔ کسی اور نے کہا کہ معمر بہت خوب محدث تھے اور علم حدیث کی طلب کی خاطر یمن کی طرف سفر فرمانے والے اولین شخص آپ ہی تھے۔

ان حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ امام احمد بن حنبل کے استاد جناب عبد الرزاق اور ان کے استاد جناب معمر ہیں۔ جناب معمر سے عبد الرزاق نے خود اعتراف کیا کہ میں نے ایک ہزار حدیث ان سے لکھی۔ یہی محدث کبیر کہ جن کی کتاب ''مصنف عبد الرزاق'' اب بازار میں دستیاب ہے۔ ان کے شاگرد امام احمد بن حنبل ہیں۔ بہر حال جناب معمر جو امام احمد بن حنبل کے دادا استاد ہیں۔ ان کی زبانی امام ابوحنیفہ کی تعریف سنیے۔

جناب معمر کی زبانی امام ابوحنیفہ کی تعریف

قال معمر ما رایت رجلا یحسن ان یتکلم فی الفقه ویسعه ان یقبس ویشرح الحدیث احسن معرفة من ابی حنیفه ولا استفق علی نفسه من ان یدخل فی دین الله شینا من شک ابی حنیفة.

(خیرات الحسان ص ۳۱ مطبوعہ ایچ، ایم کراچی)

معمر کہتے ہیں کہ فقہ پر گفتگو کرنے میں، میں نے امام ابوحنیفہ سے بڑھ کر کوئی اور اچھا فقیہ و محدث نہیں دیکھا اور حدیث پاک سے قیاس کرنے میں جو وسعت ان کے اندر تھی وہ دوسروں میں ناپید تھی اور حدیث پاک کی شرح کے معاملہ میں ان جیسا کوئی دوسرا جان پہچان والا نہ تھا اور کوئی شک و شبہ والی بات اللہ کے دین میں داخل کرنے کے بارے میں میرا نفس ان کے بارے میں سوچ بھی نہیں سکتا۔

المدینی قال سمعت عبد الرزاق یقول کنت عند معمر فاتاه ابن المبارک فسمعنا معمرا یقول ماعرف رجلا یحسن یتکلم فی الفقه اویسعه ان

مدینی کہتے ہیں کہ میں نے عبد الرزاق سے سنا۔ کہتے ہیں کہ میں ایک دفعہ اپنے استاد جناب معمر کے پاس تھا کہ جناب ابن مبارک آئے، تو دوران گفتگو ہم نے معمر سے سنا۔ فرمایا: فقہ کے

يقيس ويشرح لمخلوق النجاة في الفقه احسن معرفة من ابي حنيفة.

(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۳۹)

بارے میں بہترین گفتگو اور کلام کرنے والا اور اس میں وسعت کا حامل اور لوگوں کے لئے فقہ کی راہیں کشادہ کرنے والا امام ابوحنیفہ سے بڑھ کر کوئی دوسرا نہیں پایا۔

قارئین کرام! امام احمد بن حنبل کے استاد صاحب مصنف عبدالرزاق کی زبان سے آپ نے ان کے استاد جناب معمر کا قول پڑھا' وہ صراحت کے ساتھ بیان فرمارہے ہیں کہ فقہ، قیاس اور معرفت قرآن وحدیث میں ان جیسا کوئی اور نہیں دیکھا اور ان کی احتیاط اور دیانت داری کی یوں گواہی دی کہ انہوں نے دین میں کوئی چیز داخل نہیں کی۔ ان مناقب وفضائل کے ہوتے ہوئے "ابن قدامہ" کا عقیقہ کے بارے میں امام اعظم پر حدیث جاننے کی کمی کا الزام دھرنا کیا حقیقت رکھتا ہے؟ ابن قدامہ نے ایسا کرکے نہ صرف اپنے اندر چھپے حسد کو ظاہر کیا بلکہ اپنے اساتذہ وشیوخ کے ارشادات پر بھی لکیر پھیر دی۔ عالم برزخ میں وہ بھی اس کے اس عمل سے شرمندہ ہوں گے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

امام احمد بن حنبل کے ایک اور استاد جناب عبداللہ بن مبارک کا مقام

قال احمد بن حنبل لم يكن في زمان ابن المبارك اطلب للعلم منه وعن شعيب بن حرب قال ما لقي ابن المبارك مثل نفسه قال شعبة ماقدم علينا مثل ابن المبارك وقال ابو اسحاق الفرازي ابن المبارك امام المسلمين وقال ابن معين كان ثقة مثبتا وكانت كتبه التي حدث بها نحو من عشرين الف حديث قال يحيى ابن ادم كنت اذا طلبت الدقيق من المسائل فلم اجده في كتب ابن المبارك ائست عن اسماعيل ابن عياش قال ما على وجه الارض مثل ابن المبارك قال ابو اسامة مارايت رجلا اطلب للعلم في الافاق من ابن المبارك. وقال ابو اسامة هو امير المومنين في الحديث. عن ابن معين ذكر عنده ابن المبارك قال سيد من سادات المسلمين وقال محمد بن عين سمعت الفضيل يقول ورب هذا البيت مارات عيناى مثل ابن المبارك.

(تذکرۃ الحفاظ ج ا ص ۲۷۵۔۲۷۷)

(جناب عبداللہ بن مبارک کے شاگردوں میں سے امام احمد بن حنبل بھی ایک ہیں۔ ان کے علاوہ عبدالرحمٰن بن مہدی، عیسیٰ بن معین، حبان بن موسیٰ، ابوبکر بن ابی شیبہ وغیرہ بھی ان کے شاگرد ہیں۔ ابن مہدی کا قول ہے کہ امام صرف چار ہیں۔ مالک، ثوری، حماد بن زید اور ابن مبارک، لیکن خود ابن مہدی نے جناب ابن مبارک کو امام ثوری پر ترجیح دی ہے) امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ ابن مبارک کے دور میں کوئی ایسا نہ تھا جس سے لوگ بکثرت طلب علم کرتے ہیں۔ شعیب بن حرب سے منقول ہے کہ اس نے ابن مبارک ایسا کوئی دوسرا نہ پایا۔ شعبہ کہتے ہیں: ابن مبارک ایسا کوئی دوسرا ہمارے پاس نہ آیا۔ ابو اسحاق فرازی کا قول ہے کہ ابن مبارک تمام مسلمانوں کا امام ہے۔ ابن معین نے کہا وہ ثقہ اور مضبوط تھے جن کتابوں میں سے وہ احادیث بیان فرمایا کرتے تھے ان میں بیس ہزار احادیث تھیں۔ یحییٰ بن آدم بیان کرتے ہیں کہ میں جب کسی دقیق ومشکل مسئلہ کو ابن مبارک کی کسی کتاب میں نہ دیکھ پاتا، تو مایوس ہو جاتا تھا (کہ اب یہ مسئلہ کس کتاب میں ملے گا) اسماعیل بن عیاش کا قول ہے کہ روئے زمین پر ابن مبارک بے مثل شخص ہے۔ ابواسامہ کہتے ہیں کہ میں نے ابن مبارک سے بڑھ کر دنیا میں کوئی دوسرا طلب علم کا مرکز نہ دیکھا اور وہ حدیث میں امیر المؤمنین ہیں۔ ابن معین سے ہے کہ انہوں نے ابن مبارک کے تذکرہ پر فرمایا: وہ مسلمان سرداروں میں سے ایک سردار ہیں۔

محمد بن عین کہتے ہیں کہ میں نے جناب فضیل سے سنا وہ کہتے تھے کہ اس گھر کے رب کی قسم! میری آنکھ نے ابن مبارک ایسا دوسرا نہ دیکھا۔

فی رمضان توفی امام العلم ابو عبد الرحمن عبد اللہ بن المبارک الحنظلی الفقیہ الحافظ الزاھد ذوالمناقب ولہ ثلاث وستون سنۃ.....

(شذرات الذہب ج ا حصہ اول ص ۲۹۵-۲۹۶)

امام العلم ابوعبدالرحمٰن عبد اللہ بن مبارک کا وصال رمضان شریف میں ہوا۔ وہ اپنے دور کے جلیل القدر فقیہ، حافظ، زاہد اور دیگر مناقب وفضائل کے حامل تھے۔ تریسٹھ (۶۳) برس کی عمر پائی (ان سے حدیث بیان کرنے والے ابن معین، ابن منیع، احمد بن حنبل وغیرہ حضرات ہیں۔ علم وفقہ کے جامع ادب ونحو کے امام، لغت وشعر کے پیشوا اور عرب کی فصاحت کے وارث ہونے کے ساتھ ساتھ قائم اللیل اور بہت زیادہ عبادت گزار بھی تھے)۔

قال ابن عیینہ نظرت فی امر الصحابۃ فما رایت لھم فضلا علی ابن المبارک الا بصحبتھم النبی علیہ السلام وغزوھم معہ. قال فضیل ابن عیاض اما انہ لم یخلف بعدہ مثلہ. قال اسماعیل بن عیاش ما علی الارض مثل ابن المبارک.

(تہذیب التہذیب ج۵ ص ۳۸۵)

جناب ابن عیینہ کہتے ہیں کہ میں نے صحابہ کرام میں غور کیا تو ان تمام میں اگر ابن مبارک پر فضیلت پائی جاتی ہے تو وہ دو باتوں میں۔ ایک یہ کہ انہیں حضور ﷺ کی صحبت نصیب ہوئی اور دوسری آپ کی معیت میں انہوں نے جہاد میں حصہ لیا۔ فضیل بن عیاض کہتے ہیں کہ حضرت ابن مبارک نے اپنے پیچھے کوئی اپنا ثانی اور نائب نہ چھوڑا۔ اسمٰعیل بن عیاش کا قول ہے کہ روئے زمین پر حضرت ابن مبارک کی مثل نہیں ہے۔

حضرت ابن مبارک کا مقام ومرتبہ حضرت امام احمد بن حنبل اور دیگر جلیل القدر محدثین وحفاظ کرام سے آپ نے ملاحظہ فرمایا اور جو مناقب وفضائل ان کے بیان کئے انہیں دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ ہر قسم کی خوبی سے متصف تھے۔ آپ امام احمد بن حنبل کے استاد ہیں اور ''ابن قدامہ'' حنبلی المذہب ہونے کے ناطے سے امام احمد بن حنبل کے مقلدین میں سے ایک ہے۔ یہی ابن مبارک، امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں سے ایک ہیں تو جن کی شان وعظمت ایسی ان کے استاد کا مقام ومرتبہ کیونکر کم ہوسکتا ہے؟ لہٰذا ''ابن قدامہ'' کا امام ابوحنیفہ کو قلیل الحدیث کہنا بالکل حقائق کے خلاف ہے اور تعصب وعناد سے بھرپور ہے۔

عبداللہ بن مبارک کی زبان سے امام ابوحنیفہ کے فضائل

حدثنا الحمانی قال سمعت ابن المبارک یقول ماکان اوقر مجلس ابی حنیفۃ کان یشبہ الفقھاء وکان حسن السمت وحسن الوجہ حسن الثوب ولقد کنا یوما فی مسجد الجامع فوقعت حیۃ فسقطت فی حجر ابی حنیفۃ وھرب الناس غیرہ فما رایتہ زاد علی ان نفض الحیۃ وجلس مکانہ. حدثنا ابو وھب محمد بن مزاحم قال سمعت عبد

حمانی نے ہمیں بتایا کہ میں نے ابن مبارک سے سنا کہ حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی مجلس سے بڑھ کر کوئی دوسری مجلس باوقار نہ ہوتی تھی۔ ان کی شان فقہاء کی شان تھی۔ اخلاق و صورت اور لباس کے اعتبار سے بہت خوب تھے۔ ہم ایک دن جامع مسجد میں ان کے ہاں موجود تھے کہ اچانک ایک سانپ ان کی گود میں آ گرا۔ لوگ بھاگ کھڑے ہوئے لیکن آپ سکون سے بیٹھے رہے اور صرف یہ کیا کہ اس سانپ کو کپڑا اجھاڑ کر پھینک دیا اور

السلہ بن السمبارک یقول لولا ان اللہ انما ثنی بابی حنیفہ وسفیان کنت کسائر الناس.

(تاریخ بغداد ص ۳۳۸_۳۳۹ ج ۱۳ ت ابی حنیفہ)

اپنی نشست گاہ پر تشریف فرما رہے۔ ابو وہب محمد بن مزاحم نے ہمیں بتایا کہ میں نے عبداللہ بن مبارک کو یہ کہتے سنا۔ اگر اللہ تعالیٰ نے میری یوں مدد نہ فرمائی ہوتی تو میں امام ابوحنیفہ اور سفیان کی تعریف کرتا، تو میں بھی دوسرے لوگوں کی طرح ہی ہوتا۔

فضل بن عبدالجبار کا قول ہے کہ میں نے ابوعثمان حمدون کو سنا۔ انہوں نے فرمایا کہ میں نے ابن مبارک سے سنا۔ وہ فرما رہے تھے کہ میں ایک مرتبہ شام میں امام اوزاعی سے ملنے گیا' بیروت میں ان سے ملاقات ہو گئی' انہوں نے مجھے فرمایا: اے خراسانی! معلوم ہوا ہے کہ کوفہ میں کوئی بدعتی پیدا ہوا ہے جس کی کنیت ابوحنیفہ ہے۔ میں یہ بات سن کر اپنی رہائش گاہ پر آیا اور ان کی کچھ کتابوں میں سے نہایت مضبوط مسائل نکالے۔ اس کام میں مجھے تین دن لگ گئے۔ تیسرے دن میں پھر امام اوزاعی کے پاس گیا' وہ مسجد کے مؤذن اور امام بھی تھے۔ جب انہوں نے میرے ہاتھ میں کتابیں دیکھیں۔ ان کے چاہنے پر میں نے ایک کتاب انہیں دی۔ ورق گردانی کی۔ ایک مسئلہ پر نظر پڑی جس پر لکھا تھا: قال النعمان اذان الخ کھڑے کھڑے اس کتاب کا پہلا حصہ پڑھ لیا پھر آستین میں رکھ لی۔ تکبیر کے بعد نماز پڑھائی' نماز سے فارغ ہو کر بقیہ تمام کتاب پڑھی۔ پڑھ کر پوچھا یہ نعمان بن ثابت کون ہے؟ میں نے کہا: ایک شیخ ہیں جن سے عراق میں ملاقات ہوئی تھی۔ کہنے لگے بڑی شان کے شیخ ہیں۔ جاؤ اور ان سے بہت سے فیض حاصل کرو۔ میں نے کہا: حضرت یہ وہی ابوحنیفہ ہے جن کے بارے میں آپ نے مجھے روکا تھا۔ (تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۳۸)

محمد بن مزاحم کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن مبارک کو کہتے سنا کہ میں نے ایک ایسا شخص دیکھا جو بہت بڑا عابد' پرہیزگار تھا اور تمام لوگوں سے بڑھ کر عالم اور فقیہ تھا۔ بہت بڑا عابد تو عبدالعزیز بن ابی رواد ہے۔ بہت بڑا پرہیزگار فضیل بن عیاض ہے۔ تمام لوگوں میں بڑا صاحب علم سفیان ثوری اور تمام سے بڑھ کر فقیہ امام ابوحنیفہ ہے پھر فرمایا: میں نے فقہ میں انہیں بے مثل پایا۔ محمد بن مقاتل نے ہم سے بیان کیا۔ کہنے لگے میں نے ابن مبارک کو کہتے سنا: اگر اثر (حدیث) معلوم ہو اور رائے کی ضرورت پڑ جائے تو امام مالک' سفیان ثوری اور امام ابوحنیفہ کی رائے بقیہ تمام کی رائے سے زیادہ اچھی اور سمجھ کے اعتبار سے زیادہ دقیق ہے اور فقہ میں انتہائی گہرائی میں ہوتی ہے لیکن ان میں سے امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہر اعتبار سے بقیہ دونوں پر فوقیت رکھتے ہیں اور وہ ان سے بڑھ کر فقیہ ہیں۔ ابن مبارک کہا کرتے تھے کہ جب سفیان ثوری اور ابوحنیفہ کسی مسئلہ پر متفق ہو جائیں تو وہی قوی اور مضبوط مسئلہ ہوتا ہے۔ ابن مبارک بیان کرتے ہیں کہ میں نے جناب مسعر کو امام ابوحنیفہ کے حلقہ میں بیٹھنے والوں میں دیکھا۔ وہ پوچھتے تھے اور مستفید ہوتے تھے اور فقہ کے بارے میں گفتگو کرنے والا میں نے ابوحنیفہ سے بڑھ کر کوئی دوسرا نہ پایا۔ ابن شعیب کا قول ہے کہ میں نے عبدالرزاق سے سنا۔ وہ فرماتے تھے کہ میں نے ابن مبارک سے سنا: وہ کہتے تھے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ میں یہ بات رائے سے کہتا ہوں تو اس کے حقدار صرف ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ ہی ہیں۔ (تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۴۲_۳۴۳)

ابن مبارک کا قول ہے کہ امام ابوحنیفہ "افقہ الناس" تھے۔ میں نے ان سے بڑھ کر کوئی اور فقیہ نہیں دیکھا۔ نیز فرمایا کہ وہ ایک نشانی تھے۔ آپ سے پوچھا گیا کیا وہ خیر کی نشانی تھے یا شر کی؟ فرمایا: اے شخص! چپ رہ۔ شر کے لئے غایت کا لفظ اور خیر کے لئے آیت کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ انہی ابن مبارک سے ہے کہ اگر رائے کی ضرورت پڑے تو تین ہی آدمی صاحب الرائے ہیں۔ امام مالک' سفیان ثوری اور ابوحنیفہ۔ لیکن ابوحنیفہ ان میں سے زیادہ فقیہ اور حقیقت تک رسائی میں زیادہ قوی ہیں اور فقہ میں وہ انتہائی گہرے ہیں۔ یہی بیان کرتے ہیں کہ ہم امام ابوحنیفہ کے اقوال و اجتہادی رائے کو جبکہ ہمیں کوئی حدیث و اثر نہ ملے تو یوں ہی سمجھتے ہیں کہ وہ بھی رسول اللہ ﷺ کی ہی بات ہے۔ ابن مبارک بیان کرتے ہیں کہ ابوحنیفہ ہمیں احادیث بیان کیا کرتے تھے۔ فرماتے

ہیں: "حدثنی النعمان بن الثابت" آپ سے پوچھا گیا: "نعمان بن ثابت سے کون مراد ہے؟" فرمایا: ابوحنیفہ جو علم کا مغز ہے۔ بعض اہل علم اسے لکھنے سے رک گئے۔ سو ابن مبارک کچھ دیر خاموش ہو گئے پھر فرمانے لگے۔ لوگو! حضرات ائمہ کے بارے میں تم کس قدر بے ادب اور لاعلم ہو اور علم کی معرفت میں تم کس قدر بے بضاعت ہو حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے سوا کوئی دوسرا اس بارے میں اقتدا اور پیشوائی کے لائق نہیں ہے کیونکہ وہ ایسے امام ہیں، جو متقی، پرہیزگار، عابد وزاہد، عالم اور فقیہ ہیں۔ انہوں نے علم کو یوں بیان فرمایا کہ اس طرح کشف علم کسی دوسرے سے نہ ہوا۔ خدا نے انہیں بصیرت وفہم عطا فرمایا اور فطانت وتقویٰ سے سرفراز فرمایا۔ اس کے بعد ابن مبارک نے قسم اٹھائی کہ ان مجلس والوں سے ایک ماہ تک حدیث بیان نہیں کروں گا۔

(خیرات الحسان ص ۲۹ فصل ۱۳ مطبوعہ کراچی)

عبداللہ بن مبارک کی شخصیت کا تعارف سطور بالا میں آپ ملاحظہ فرما چکے۔ ان کے خیالات اور تاثرات حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ ہر اعتبار سے وہ انہیں اپنے دور کی عظیم اور بے مثل شخصیت تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے رائے اور قول کو حدیث واثر نہ ملنے پر اس کی جگہ تصور کرتے ہیں۔ "افقہ الناس" کا لقب دیا اور علم فقہ جیسا کہ سبھی جانتے ہیں، کتاب وسنت کے تمام علوم کے بغیر آ نہیں سکتا۔ اس کے لئے ان دونوں پر کامل عبور حاصل ہونا چاہیے۔ امام ذہبی نے اسی بات کے پیش نظر امام ابوحنیفہ کا "تذکرۃ الحفاظ" میں ذکر کیا حالانکہ امام ذہبی بہت سخت نقاد اور جراح ہیں۔ ان کا "حفاظ الحدیث" میں امام صاحب کا ذکر اس کی مزید تائید ہے کہ آپ علم حدیث کے حافظ وماہر تھے۔ امام ذہبی نے ان الفاظ سے ان کی تعریف کی۔ کان اماما ورعا عالما عاملا متعبدا کبیرا الشان۔ بہرحال "ابن قدامہ" نے زیادتی کی بلکہ گستاخی کی ہے۔ عنقریب امام ابوحنیفہ کی گستاخی کرنے والوں کے بارے میں اکابرین امت کا فیصلہ آ رہا ہے۔ انتظار فرمائیے۔

امام احمد بن حنبل کے ایک اور استاد جناب یحییٰ بن معین کا مقام

روی عنه ایضا احمد بن حنبل وابوزرعه وابو یعلی الموصلی وغیره قال ابن المدینی ماعلم احدا کتب ماکتب یحیی ابن معین قال وسمعته یقول قد کتبت بیدی الف الف حدیث وقال صالح جذرعه ذکرلی ان یحیی ابن معین خلف من الکتب لما مات ثلاثین قمطارا وعشرین جبارا. قال علی بن احمد بن النضر عن ابن المدینی انتهاء العلم الی یحیی بن ادم وبعده الی یحیی بن معین وفی روایة عنه انتهی العلم الی ابن المبارک وبعده الی یحیی بن معین وفی روایة عنه یحیی اعلم بالرجال والکنی وقال الاجری قلت لابی داود ایهما اعلم بالرجال علی بن مدینی او یحیی قال یحیی عالم بالرجال ولیس عند علی من خبر اهل الشام شیئ وقال محمد بن عثمان بن ابی شیبه سمعت علیا یقول

یحییٰ بن معین سے روایت کرنے والوں میں امام احمد بن حنبل، ابوزرعہ اور ابویعلی موصلی وغیرہ ہیں۔ ابن مدینی نے کہا: میں کسی ایسے کو نہیں جانتا جس نے وہ کچھ لکھا ہو جو یحییٰ بن معین نے لکھا۔ مزید کہا کہ ان کی زبانی میں نے سنا کہ ایک لاکھ حدیث میں نے ان سے اپنے ہاتھ سے لکھی۔ صالح جذرعہ کہتے ہیں کہ مجھ سے یحییٰ بن معین کے بارے میں ذکر کیا گیا کہ جب ان کا انتقال ہوا تو اپنے پیچھے تیس بڑے بنڈل اور بیس صندوق بھرے ہوئے کتابوں کے چھوڑ گئے تھے۔ ابن مدینی سے علی بن احمد نضر نے بیان کیا کہ علم کی انتہا یحییٰ بن آدم پر ہوتی ہے اور ان کے بعد یحییٰ بن معین پر۔ ان سے ہی ایک روایت میں ہے کہ علم کی انتہا ابن مبارک پر ہوتی ہے اور ان کے بعد ابن معین پر۔ ایک اور انہی سے روایت ہے کہ یحییٰ بن معین رجال اور کنیت کے علوم میں عالم یکتا تھے۔ اجری کا کہنا ہے کہ میں نے ایک دفعہ ابوداؤد کو پوچھا۔ علی مدینی اور یحییٰ بن معین میں سے رجال کے علم میں کون بڑھ کر ہے؟ کہنے لگے: یحییٰ زیادہ

كنت اذا قدمت الى بغداد منذ اربعين سنة كان الذى يذاكرني احمد بن حنبل فربما اختلفنا في شيء فنسئل يحيى ابن معين فيقوم فيخرجه ما كان ليعرفه بموضع حديثه قال عمرو الناقد ما كان في اصحابنا اعلم بالاسناد من يحيى بن معين. قال عبد الخالق بن منصور قلت لابن الرومي سمعت بعض اصحاب الحديث يحدث باحاديث يحيى ويقول حدثني من لم تطلع الشمس على اكبر منه فقال وما يعجب سمعت ابن المديني يقول مارايت في الناس مثله وقال ايضاقلت لابن الرومي سمعت ابا سعيد الحداد يقول الناس كلهم عيال يحيى بن معين وقال صدوق مافي الدنيا مثله. قال و سمعت ابن الرومي يقول مارايت احدا قط يقول الحق في المشائخ غير يحيى.

(تہذیب التہذیب ج ۱۱ص ۲۸۱۔۲۸۲ مطبوعہ حیدرآباددکن ،حرف یاء)

عالم ہیں کیونکہ علی بن مدینی کے پاس اہل شام کے حالات نہیں ہیں۔محمد بن عثمان بن ابی شیبہ کہتے ہیں: میں نے علی سے سنا کہ جب میں بغداد میں چالیس سال تک آتا جاتا رہا تو میرے ساتھ مذاکرہ کرنے والے احمد بن حنبل تھے پھر جب کبھی ہم دونوں میں کسی مسئلہ پر اختلاف ختم نہ ہوتا تو ہم یحییٰ بن معین کے پاس چلے جاتے۔وہ کھڑے کھڑے ہی حدیث کا مخرج اور اس کا مفہوم بتا دیتے جسے ہم نہ جانتے۔عمرو الناقد کا کہنا ہے کہ ہمارے اصحاب میں یحییٰ بن معین ایسا عالم بالاسناد کوئی نہیں ہوا۔عبدالخالق بن منصور نے کہا کہ میں نے ابن رومی سے پوچھا کہ بعض محدثین جب یحییٰ بن معین سے کسی حدیث کی روایت کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ یہ حدیث ہم اس سے بیان کررہے ہیں، جس سے کسی بڑے پر سورج طلوع نہ ہوا۔یہ سن کر انہوں نے کہا: اس میں کونسی تعجب کی بات ہے؟ میں نے ابن مدینی سے سنا ہے کہ یحییٰ بن معین کی مثل لوگوں میں نہیں ہے۔یہ بھی کہا کہ میں نے ابن رومی سے پوچھا کہ ابوسعید حداد کو میں نے یہ کہتے ہوئے پایا کہ تمام لوگ یحییٰ بن معین کے بال بچے ہیں۔کہا درست ہے۔دنیا میں وہ بے مثل تھے اور فرمایا کہ میں نے ابن رومی سے سنا۔کہتے تھے کہ یحییٰ بن معین کے علاوہ مشائخ کے بارے میں کوئی دوسرا حق کہنے والا میں نے نہیں دیکھا۔

نوٹ: صاحب تہذیب التہذیب ابن حجر نے جناب یحییٰ بن معین کے بارے میں بہت سے صفحات رقم کیے ہیں۔ان میں ذکر کی گئی باتوں کو ذکر نہ کرنا اور بالکل لکھے بغیر گزر جانا بھی درست نہیں ہوگا۔اس لئے عربی میں لکھی گئی ان باتوں کا اردو میں خلاصہ درج کیے جارہا ہے۔

ہارون بن رازی کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین کو قبلہ رخ ہاتھ اٹھاتے دیکھا کہ اللہ تعالیٰ سے یوں عرض کررہے تھے: اے اللہ! اگر میں نے کسی کے بارے میں جرح کی اور وہ کذاب نہیں تھا (یہ بھی میں نے جان بوجھ کر نہیں کی) تو تو مجھے معاف کردے۔ ہارون بن معروف کہتے ہیں کہ ہمارے بعض مشائخ میں سے ایک صاحب شام تشریف لائے۔میں ان سے ملاقات کے لئے جانے والا پہلا آدمی تھا۔ان سے پوچا کہ کچھ لکھائیں تو انہوں نے کتاب پکڑی اور لکھانا شروع کردیا۔اچانک کسی نے دروازہ کھٹکھٹایا۔ پوچھا: کون ہے؟ کہا: احمد بن حنبل ہوں۔شیخ نے اندر آنے کی اجازت دی اور خود شیخ اپنی حالت پر بیٹھے رہے۔کتاب ان کے ہاتھ میں ہی تھی کوئی حرکت نہ کی۔دوسری بار دروازہ پر دستک ہوئی۔پوچھا کون ہے؟ جواب ملا احمد بن الدورقی، عبداللہ بن رومی اور زہیر بن حرب ہیں۔تمام کو اندر آنے کی اجازت مل گئی لیکن شیخ اپنی جگہ سے نہ ہلے پھر تیسری مرتبہ دروازہ کھٹکا۔پوچھا کون ہے؟ کہا گیا یحییٰ بن معین ہوں۔میں نے دیکھا کہ یہ نام سن کر شیخ کا ہاتھ کانپنے لگا اور کتاب ہاتھ سے گر گئی۔عبدالخالق کہتے ہیں کہ میں نے ابن رومی کو کہتے سنا۔وہ ابن حداد سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: اگر ابن معین نہ ہوتا تو میں حدیث نہ لکھتا تو ابن رومی نے جواب دیا کہ

ہم تو یحییٰ بن معین کی کتب حدیث کو دیکھتے ہیں: فلا نری فیھا الا کل حدیث صحیح ۔یعنی ان کی ہر حدیث صحیح ہوتی ہے۔ابن رومی ہی بیان کرتے ہیں کہ میں امام احمد بن حنبل کے پاس تھا۔ایک آدمی ان کے پاس آیا اور کہنے لگا۔اے ابا عبداللہ! (احمد بن حنبل) ان احادیث میں نظر فرمایئے کیونکہ ان میں کچھ خطا ہے۔امام احمد بن حنبل نے فرمایا: تم انہیں ابوزکریا کے پاس لے جاؤ' وہ اس بات کو جانتے ہیں۔اس نے کہا کہ میں اور امام احمد بن حنبل جناب یعقوب بن ابراہیم کے پاس آتے جاتے تھے اور مغازی کے مسائل پر گفتگو ہوتی تھی۔امام احمد بن حنبل نے فرمایا: کاش! یحییٰ بن معین یہاں ہوتے۔میں نے پوچھا: تو پھر تم ان کے ساتھ کیا کرتے؟ فرمایا: وہ خطا کو پہچانتے تھے۔عبدالخالق نے کہا کہ مجھے عمرو نے حدیث بیان کی۔اس نے امام احمد بن حنبل کو سنا کہ وہ فرمارہے تھے کہ یحییٰ بن معین کا سماع شفا ہے اس کی جو سینوں میں ہے ابن ابی حاتم نے کہا کہ میں نے عباس دوری کو سنا۔وہ فرمارہے تھے کہ میں نے امام احمد بن حنبل کو یحییٰ بن معین سے سوال کرتے دیکھا۔روح ابن عباس بھی پاس تھے۔سوال یوں تھا: من فلان ما اسم فلان ۔یعنی فلاں کون ہے اس کا کیا نام ہے؟ روح بن عبادہ کی مجلس میں ۲۰۵ھ میں یہ سوال و جواب ہورہے تھے۔وہ یحییٰ بن معین سے پوچھ رہے تھے۔"کیف حدیث کذا و کیف حدیث کذا ۔فلاں حدیث کیسی ہے اور فلاں کیسی ہے؟" جب یحییٰ ابن معین جواب دیتے تو اسے امام احمد بن حنبل لکھ لیتے اور فرماتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل نے شاید ہی یحییٰ بن معین کا نام لے کر ان کی کوئی بات کی ہو بلکہ وہ ان کی اکثر کنیت ذکر کیا کرتے تھے۔محمد بن ہارون فلاس کہتے ہیں کہ اگر تم کسی کو یحییٰ بن معین پر اعتراض کرتے پاؤ تو اسے کذاب جانو کیونکہ وہ ابن معین سے بغض رکھنے والا ہے اور محمد بن رافع کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبل کو یہ کہتے سنا: جس حدیث کو ابن معین نہ جانتے ہوں وہ حدیث ہی نہیں، یا فرمایا: وہ حدیث ثابت نہیں ہوگی۔ابوبکر بن شیبہ نے کہا کہ یحییٰ بن معین ۱۵۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۳۳ھ میں مدینۃ الرسول میں وصال فرمایا۔(تہذیب التہذیب ج۱۱ص ۲۸۴۔۲۸۷ حرف یا م)

عنه احمد وحضاد والبخاری والمسلم وابوداود وابوزرعه وابو یعلی وغیرهم. عن یحیی بن معین قال کتبت بیدی الف الف حدیث قال ابن المدینی انتهی علم الناس الی یحیی ابن معین وقال یحیی القطان ماقدم علینا مثل هذین احمد بن حنبل ویحیی بن معین فقال احمد بن حنبل یحیی بن معین اعلمنا بالرجال. قال حبیش بن مبشر احد الثقات رایت یحیی بن معین فی النوم فقلت ما فعل الله بک قال اعطانی وحبانی وزوجنی ثلاث مائة حورا. توفی ذوالقعدة بمدینة النبی ﷺ سنة ثلاث وثلاثین ومائتین رحمه الله تعالی.

(تذکرۃ الحفاظ ج ۱ص ۴۳۰۔۴۳۱)

یحییٰ بن معین سے روایت کرنے والوں میں امام احمد، حضاد، بخاری، مسلم، ابوداؤد، ابوزرعہ اور ابویعلی وغیرہ ہیں۔یحییٰ بن معین سے ہے کہ میں نے ایک لاکھ حدیث اپنے ہاتھ سے لکھی۔ابن مدینی کا کہنا ہے کہ یحییٰ بن معین پر علم کی انتہا ہوگئی اور یحییٰ قطان نے کہا کہ امام احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین ان دو حضرات کے علاوہ ہم نے اور نہ دیکھے۔احمد بن حنبل نے کہا کہ یحییٰ بن معین علم رجال کے اعتبار سے ہم سے زیادہ جاننے والے تھے۔حبیش بن مبشر جو ایک ثقہ راوی ہیں۔کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین کو خواب میں دیکھا تو پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا سلوک کیا؟ فرمایا: اس نے مجھے بہت کچھ عطا فرمایا۔مجھ سے محبت فرمائی اور تین صد (۳۰۰) حوریں میری زوجیت میں دیں۔ذوالقعدہ میں مدینہ منورہ میں ۲۳۳ھ میں انتقال فرمایا۔رحمہ اللہ تعالیٰ۔

یحییٰ بن معین سے روایت کرنے والوں میں امام احمد حنبل، امام بخاری و مسلم وغیرہ ہیں۔یہ حضرات بیان کرتے ہیں کہ جناب یحییٰ بن معین نے فرمایا: میں نے یہ چھ لاکھ احادیث اپنے ہاتھ سے لکھیں اور امام احمد بن حنبل ہی فرماتے ہیں کہ ہر وہ حدیث جسے جناب یحییٰ بن معین نہیں جانتے۔وہ حدیث ہی نہیں۔(شذرات الذہب ج ۱ حصہ دوم ص ۷۹، ۲۳۳ھ)

جناب یحییٰ بن معین کے شاگردوں میں جن عظیم المرتبت محدثین کے اسمائے گرامی آپ نے ملاحظہ فرمائے اور پھر ان کی یحییٰ بن معین کی علمی اور تنقیدی حقیقت کے بارے میں تاثرات بھی ملاحظہ فرمائے۔ ان حالات و واقعات و مشاہدات کو پیش نظر رکھ کر "ابن قدامہ" کے وہ الفاظ ذرا تصور میں لائیں جو اس نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہے۔ یحییٰ بن معین جب خود امام احمد بن حنبل کے استاد ہیں اور ان کے شیوخ و اساتذہ تو امام اعظم کی تعریف اور عظمت کا لوہا تسلیم کریں اور آپ کے شاگردوں کے شاگردوں کا شاگرد کیڑے نکالے تو کون اس بات کو تسلیم کرے گا؟

جناب یحییٰ بن معین کی زبانی امام الائمہ ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مقام

وقال الحافظ الناقد یحیی ابن معین الفقهاء الاربعة ابوحنیفه وسفیان ومالک والاوزاعی ولکنه قراء ة عندی حمزه والفقه فقه ابی حنیفة علی هذا ادرکت الناس وسئل هل حدث سفیان عنه قال نعم کان ثقة صدوقا فی الفقه والحدیث مامونا علی دین الله۔ (تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۴۵۔۳۴۶ خیرات الحسان ص ۱۱ فصل ۱۳ فی ثناء الائمہ علیہ)

حافظ ناقد یحییٰ بن معین نے کہا کہ فقیہ چار ہیں۔ ابوحنیفہ، سفیان، مالک اور اوزاعی۔ لیکن میرے نزدیک قرأۃ امام حمزہ کی ہے اور فقہ، فقہ ابوحنیفہ کی ہے۔ اسی مسلک پر میں نے لوگوں (فقہاء و محدثین) کو پایا۔ ان سے پوچھا گیا کہ سفیان نے ان سے حدیث کی روایت کی ہے۔ وہ فقہ اور حدیث کے بارے میں ثقہ اور صدوق تھے اور اللہ کے دین کے محافظ تھے۔

ابوجعفر بن اشرس کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ جناب یحییٰ بن قطان نے فرمایا: میں اللہ تعالیٰ پر جھوٹ نہیں بولتا۔ میں تو اکثر اوقات امام ابوحنیفہ کی رائے پر عمل کرتا ہوں۔ احمد بن علی کا کہنا ہے کہ میں نے یحییٰ بن معین سے سنا۔ وہ جناب یحییٰ بن سعید القطان کہتے تھے کہ میں اللہ تعالیٰ پر جھوٹ نہیں بولتا۔ ہم نے کوئی رائے امام ابوحنیفہ کی رائے سے زیادہ اور اچھی نہیں سمجھی اور ہم اکثر انہی کے اقوال پر عمل کرتے ہیں۔ یحییٰ بن معین نے ہی کہا کہ جناب یحییٰ قطان فتویٰ دینے میں اکثر امام ابوحنیفہ کے قول کی طرف رجوع کرتے تھے اور کوفیوں کے اقوال میں سے امام ابوحنیفہ کے قول کو اختیار کرتے۔

(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۴۵۔۳۴۶)

محمد بن سعد العوفی یقول سمعت یحیی بن معین یقول کان ابوحنیفة ثقة لایحدث بالحدیث الا مما یحفظ ولا یحدث بما لا یحفظ. احمد بن عطیه قال سئل یحیی بن معین هل حدث سفیان عن ابی حنیفة قال نعم قال ابوحنیفة ثقة صدوق فی الحدیث والفقه مامون علی دین الله. احمد بن محمد قال سمعنا یحیی بن معین یقول کان ابو حنیفة لا باس به وکان لا یکذب وسمعت یحیی یقول مرة اخری ابوحنیفة عندنا من اهل الصدق ولم یتهم بالکذب.

محمد بن سعد عوفی کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین کو کہتے سنا کہ ابوحنیفہ ثقہ تھے۔ وہ حفظ کے بغیر حدیث بیان نہ کرتے تھے اور جو حدیث حفظ نہ ہوتی اس کی روایت نہ کرتے۔ احمد بن عطیہ کہتے ہیں کہ یحییٰ بن معین سے پوچھا گیا کیا امام ابوحنیفہ سے سفیان کی حدیث روایت ہوئی ہے۔ فرمایا: ہاں۔ نیز فرمایا: ابوحنیفہ ثقہ اور حدیث میں صدوق تھے اور اللہ تعالیٰ کے دین کے محافظ تھے۔ احمد بن محمد نے کہا کہ میں نے یحییٰ بن معین سے سنا۔ کہتے تھے: ابوحنیفہ کی حدیث قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ وہ جھوٹ نہیں بولا کرتے تھے۔ میں نے یحییٰ سے سنا کہ وہ ایک اور مرتبہ فرما رہے تھے۔ ابوحنیفہ ہمارے نزدیک اہل صدوق میں سے ہیں اور وہ جھوٹ کے ساتھ متہم نہ تھے۔

(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۴۹۔۳۵۰)

جلیل القدر محدثین، فقہاء اور مفسرین اس امر پر متفق ہیں کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فقہ، حدیث اور قرآن دانی میں بے مثل تھے' اللہ کے دین کے محافظ تھے' ثقہ اور غیر متہم تھے اور اکابرین امت ان کے فتاویٰ اور اقوال پر عمل کرتے رہے۔ امام یحییٰ قطانی، یحییٰ بن معین، امام احمد بن حنبل، عبد اللہ بن مبارک، معمر، خلف بن ایوب اور محمد بن حسن شیبانی و امام شافعی رضوان اللہ علیہم سبھی نے امام ابوحنیفہ کی فقاہت، ثقاہت اور حدیث دانی کو تسلیم کیا ہے۔ یہ سب حضرات بالواسطہ انہی کے خوشہ چین ہیں اور ''ابن قدامہ'' ان خوشہ چینوں کا سائل ہے' ان کا محتاج ہے۔ ان سے حاصل کیا جو کچھ حاصل کیا۔ فقہ پر عبور کتاب و سنت کے وسیع علم کے بغیر ممکن نہیں۔ اگر صرف امام ابوحنیفہ کی فقاہت کی مسلم ہوتی تو بھی ان کی قرآن دانی اور حدیث فہمی لازماً مسلم ہو جاتی لیکن اس کے باوجود مذکورہ اکابرین امت نے اس کی صراحت بھی فرما دی کہ وہ حدیث کے بھی بہت بڑے ماہر اور حافظ تھے اور اس بارے میں ثقہ اور صدوق تھے۔ لہٰذا خلاصہ یہ کہ ''ابن قدامہ'' کا ''بقلة علمه بالاخبار'' کہنا نہایت حسد و بغض کا آئینہ دار ہے۔ اس ایک کی بات کا ان اکابر کے ارشادات کے مقابلہ میں کون اعتبار کرے گا؟ فاعتبروا یا اولی الابصار

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں تنقید کرنے والوں کے متعلق ائمہ اور فقہاء کے ارشادات

یحییٰ بن آدم کا فتویٰ:

قال یحیی بن ادم ما تقولون فی هولاء الذین یقوحون فی ابی حنیفة قال انه جاء هم بمایاکلونه وما لا یاکلونه عن العلم فحسدوه.

(خیرات الحسان ص ۳۱ تذکرۃ الفصل الثالث عشر)

یحییٰ بن آدم نے کہا: تم ان لوگوں کے بارے میں کیا فتویٰ دیتے ہو جو امام ابوحنیفہ کے متعلق ادھر ادھر کی باتیں کرتے ہیں؟ کہنے لگے: وہ تمہارے پاس ایسا علم لے کر آئے تھے جسے تم استعمال کرتے ہو اور جو لوگ اس سے فائدہ نہیں اٹھاتے وہ ان پر حسد کرتے ہیں۔

حسن بن عمارہ کا فتویٰ:

قال ابن المبارک رایت الحسن بن عمارة اخذا برکابه قائلا والله ما رایت احدا یتکلم فی الفقه ابلغ ولا اصبر ولا احضر جوابا منک وانک لسید من تکلم فی الفقه فی وقتک غیر مدافع وما یتکلمون فیک الا حسدا.

(خیرات الحسان ص ۳۱)

ابن مبارک نے کہا کہ میں نے جناب عمارہ کو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی رکاب تھامے یہ کہتے سنا۔ خدا کی قسم! آپ سے زیادہ بلیغ، صابر اور فقہ میں حاضر جواب کسی اور کو میں نے نہ پایا۔ آپ یقیناً اپنے دور میں فقہ کے بارے میں گفتگو کرنے والوں کے سردار ہیں' جن کی مدافعت کرنے والا نہیں اور جو آپ کے بارے میں ادھر ادھر کی باتیں کرتے ہیں وہ صرف اور صرف حسد کی بنا پر ایسا کرتے ہیں۔

امام شعبہ کا فتویٰ:

وقال الشعبة کان والله حسن الفهم جید الحفظ حتی شمغوا علیه بما هو اعلم به منهم والله سیلقون عند الله وکان کثیر الترحم علیه.

(خیرات الحسان ص ۳۲)

جناب شعبہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ بخدا خوب فہم کے مالک تھے' حفظ کے اعتبار سے عمدہ تھے۔ لوگوں نے ان پر اعتراضات کئے لیکن معترضین سے وہ ان باتوں میں ان سے کہیں زیادہ عالم تھے۔ عنقریب وہ لوگ اللہ سے ملیں گے۔ جناب شعبہ بکثرت ان کے

لئے اللہ سے رحمت کی دعا مانگا کرتے تھے۔

حافظ عبد العزیز بن رواد کا فتویٰ:

قال الحافظ عبد العزیز بن رواد من احب ابی حنیفة فهو سنی فمن ابغضه فهو مبتدع وفی روایة بیننا وبین الناس ابو حنیفه فمن احبه وتولاه علمنا انه من اهل السنة ومن ابغضه علمنا انه من اهل البدع.

(خیرات الحسان ص ۳۲)

حافظ عبد العزیز بن رواد نے کہا: امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے محبت رکھنے والا ہی سنی ہے اور ان سے بغض رکھنے والا مبتدع ہے۔ایک روایت میں ان سے یوں بھی منقول ہے کہ ہمارے اور دوسرے لوگوں کے درمیان ابوحنیفہ ہی ہے لہٰذا جو ان سے محبت کرتا ہے اور دوستی رکھتا ہے۔ ہم اسے اہل سنت سمجھتے ہیں اور جو ان سے بغض رکھتا ہو اسے ہم بدعتی جانتے ہیں۔

اسد بن حکیم کا فتویٰ:

قال اسد بن الحکیم لا یقع فیه الا جاهل او مبتدع. (خیرات الحسان ص ۳۲)

جناب اسد بن حکیم کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی چہ میگوئیاں کرنے والا یا تو جاہل ہوگا یا پھر مبتدع۔

حافظ ابو عمر یوسف بن عبد البر کا فتویٰ:

قال الحافظ ابو عمر یوسف بن عبد البر بعد کلام ذکره واهل الفقه لا یلتفتون الی من طعن علیه ولا یصدقون بشیء من السوء یکتب الیه.

(خیرات الحسان ص ۳۳)

حافظ ابو عمر یوسف بن عبد البر نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے کلام کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا: اہل فقہ ان لوگوں کی باتوں کی طرف کوئی التفات نہیں کرتے جو ابوحنیفہ پر طعن کرتے ہیں اور جو بات ان کی طرف بری لکھی جاتی ہے۔اس کی بھی لوگ تصدیق نہیں کرتے ہیں۔

وکیع کا فتویٰ:

وقال رجل عند الوکیع اخطا ابو حنیفة فزجر وکیع وقال من یقول هذا کالا نعام بل هم اضل سبیلا.

(خیرات الحسان ص ۳۸)

جناب وکیع کے سامنے ایک شخص نے یوں کہا کہ "ابوحنیفہ نے غلطی کی"، تو اس کہنے والے کو وکیع نے ڈانٹ پلائی اور فرمایا: جو امام ابوحنیفہ کے بارے میں ایسی باتیں کرتا ہے وہ جانور بلکہ ان سے بھی گیا گزرا ہے۔

جناب وکیع کی زبانی ایک واقعہ

جناب وکیع کہتے ہیں کہ ایک دفعہ میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھا تھا۔وہ سر جھکائے تشریف فرما تھے۔مجھ سے پوچھا کہاں سے آنا ہوا؟ میں نے عرض کیا شریک کے پاس سے آیا ہوں۔یہ سن کر سر اٹھایا اور فرمانے لگے: "ان یقصدونی فانی غیر لائمهم . قبلی من الناس اهل الفضل قد حسدوا فدام لی ولهم مابی مابهم ومات اکثرنا غیضا بما یجدوا یعنی لوگ مجھے برا بھلا کہتے ہیں لیکن میں ان کی ملامت نہیں کرتا۔مجھ سے پہلے صاحبان فضل پر بھی حسد کرنے والے بہت تھے اور یہ معاملہ ان کے ساتھ اور میرے ساتھ لگاتار چلا آ رہا ہے اور بہت سے غیظ میں جل کر اس دنیا سے چل بسے"۔

ابن مبارک کا فتویٰ:

منصور بن هاشم یقول کنا مع عبد الله بن

منصور بن ہاشم سے روایت ہے کہ ہم قادسیہ میں جناب

المبارك بالقادسية اذ جاء ه رجل من اهل الكوفة فوقع فی ابی حنیفة فقال له عبد الله ویحک اتقع فی رجل صلی خمسا واربعین سنة خمس صلوات علی وضوء واحد وکان یجمع القران فی رکعتین فی لیلة وتعلمت الفقه الذی عندی من ابی حنیفة. (تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۵۵ مناقب ابی حنیفہ)

عبد اللہ بن مبارک کے پاس تھے کہ اچانک ایک کوفی آیا اور اس نے امام ابوحنیفہ کے بارے میں ادھر ادھر کی باتیں کیں تو اسے عبد اللہ بن مبارک نے فرمایا کیا تو ایسے آدمی کے پیچھے پڑا ہوا ہے تجھ پر افسوس! جس نے پینتالیس سال متواتر ایک وضو سے پانچوں نماز ادا کیں۔ وہ ایک رات دو نفلوں میں پورا قرآن کریم پڑھا کرتا تھا اور جو فقہ میرے پاس ہے یہ میں نے اسی سے سیکھی ہے۔

ان تمام محدثین وفقہاء گرامی نے حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں معترضین اور ادھر ادھر کی باتیں کرنے والوں کے بارے میں جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہی نکلتا ہے کہ معترضین یا تو حسد وبغض کی آگ میں جل کر ایسا کرتے تھے یا انہیں علم وفقاہت میں وہ مقام حاصل نہ تھا جو اللہ تعالیٰ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کو عطا فرمایا۔ امام ابوحنیفہ سے محبت دراصل سنی ہونے کی علامت اور ان سے بغض وعداوت بدعتی ہونے کی نشانی ہے۔ بڑے بڑے ائمہ اور اکابرین امت نے امام ابوحنیفہ یا ان کے شاگردوں اور شاگردوں کے شاگردوں سے خوشہ چینی کی اور ان کے فیوض وبرکات سے استفادہ واستفاضہ کیا۔ جو اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنے دین متین میں عطا فرمایا تھا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

دارقطنی (علی بن عمر) کا امام ابوحنیفہ کو ''ضعیف'' کہنا

عن ابی حنیفة عن موسی بن ابی عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر قال قال رسول الله ﷺ من کان له امام فقراة الامام له قراءة لم یسنده عن موسی بن ابی عائشة غیر ابی حنیفة والحسین بن عمارة وهما ضعیفان.

(دارقطنی ج ۱ ص ۳۲۳ باب ذکر قولہ علیہ السلام من کان الخ)

ابوحنیفہ، موسیٰ بن ابی عائشہ سے وہ عبد اللہ بن شداد سے اور وہ جناب جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قرأۃ اس مقتدی کی قرأۃ ہی ہوتی ہے۔ اس روایت کا ابوحنیفہ اور حسین بن عمارہ کے سوا کسی دوسرے نے موسیٰ بن ابی عائشہ کی طرف اسناد نہیں کیا اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔

قارئین کرام! روایت مذکورہ جسے دارقطنی نے نقل کیا اور سند میں سے امام ابوحنیفہ کو ضعیف راوی کہہ کر اس کو مجروح کیا حالانکہ یہی روایت دیگر کتب احادیث مثلاً ابن ماجہ وغیرہ میں جن اسناد سے مروی ہے، اس میں مذکور ہے، اس میں مذکورہ ضعف نہیں ہے۔ صرف ایک سلسلہ کو دیکھ کر اعتراض کر دینا اور دیگر سلسلہ، اسناد سے چشم پوشی برتنا محدثین ذی وقار کا شیوہ نہیں ہوتا۔ دارقطنی کے اس بغض کا جواب علامہ عینی نے یوں دیا۔

قلت لوتادب الدارقطنی واستحیی لما تلفظه بهذه اللفظة فی حق ابی حنیفة فانه امام طبق علمه الشرق والغرب ولما سئل ابن معین عنه فقال ثقة مامون ما سمعت احدا ضعفه هذا شعبه بن الحجاج یکتب الیه ان یحدث وشعبه شعبه وقال ایضا کان ابوحنیفه ثقة من اهل الدین والصدق ولم یتهم بالکذب وکان مامونا علی دین الله صدوقافی

میں کہتا ہوں کہ اگر دارقطنی کو شرم وحیا اور ادب واحترام کا پاس ہوتا تو وہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں مذکورہ الفاظ نہ کہتا کیونکہ امام موصوف بالاتفاق شرق وغرب میں ان کا علم پھیلا اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جب ابن معین سے امام صاحب کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: وہ ثقہ ہیں، مامون ہیں۔ میں نے کسی ایک کو انہیں ضعیف کہتے نہ سنا۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ جناب شعبہ انہیں لکھا کرتے تھے کہ مجھے کوئی حدیث لکھ بھیجو اور

الحديث واثنى عليه جماعة من الائمة الكبار مثل عبد الله بن المبارك ويعد من اصحابه وسفيان بن عيينه وسفيان الثوري وحماد بن زيد و عبد الرزاق ووكيع وكان يفتي برايه والائمة الثلاثة مالك والشافعي واحمد واخرون كثير وقد ظهر لك من هذا تحامل الدارقطني عليه وتعصبه الفاسد وليس له مقدار بالنسبة الى هولاء حتى يتكلم في امام متقدم على هولاء في الدين والتقوى والعلم وبتضعيفه اياه يستحق هو التضعيف افلا يرضى بسكوت اصحابه عنه.

(عمدۃ القاری شرح البخاری ج ۶ ص ۱۲ مطبوعہ بیروت باب وجوب القرأۃ للامام الخ)

شعبہ بہرحال شعبہ ہی ہیں۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ ابوحنیفہ ثقہ ہیں دین وصدق والے ہیں' کذب کے ساتھ متہم نہ تھے' اللہ کے دین کے محافظ تھے' حدیث میں صدوق تھے اور جلیل القدر حضرات ائمہ مثلاً عبداللہ بن مبارک نے ان کی تعریف کی۔ یہ ان کے اصحاب میں سے ایک تھے۔ علاوہ ازیں سفیان بن عیینہ، سفیان ثوری' حماد بن زید، عبدالرزاق، وکیع وغیرہ بھی ہیں۔ جناب وکیع ان کی رائے پر فتویٰ دیا کرتے تھے اور ائمہ ثلاثہ مالک، شافعی، احمد بن حنبل اور دوسرے بہت سے حضرات نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی تعریف وتوثیق فرمائی ہے۔ ان حضرات کے اس اظہار خیال سے تمہیں دارقطنی کے بے جا طعن اور اعتراض کا علم ہو گیا ہوگا اور اس کے فاسد تعصب کی نشاندہی ہو گئی ہو گی۔ ان جلیل القدر حضرات کے سامنے دارقطنی کی کیا حیثیت ہے کہ وہ ایسے امام کے بارے میں اعتراض کرنے اٹھ کھڑا ہوا جو ان تمام حضرات سے دین وتقویٰ میں اور علم وفقہ میں کہیں بڑھ کر تھا؟ دارقطنی کے ضعیف کہنے سے امام صاحب کا تو کچھ نہ بگڑا بلکہ اس سے اس نے اپنی تضعیف پر مہر ثبت کر دی۔ کیا اسے امام موصوف کے اصحاب کا سکوت پسند نہ تھا؟

امام بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ کو جو خود بلند پایہ محدث اور محقق ہیں، انہیں دارقطنی کے غیر محتاط بلکہ حقائق سے بعید الفاظ سے کس قدر تعجب ہوا کہ وہ سخت الفاظ سے ان کی تردید کرنے پر مجبور ہو گئے اور اس کی بے ادبی اور گستاخی کے جواب میں ان جلیل القدر شخصیات کے اقوال وارشادات در بارہ امام اعظم پیش فرمائے۔ جن کے سامنے دارقطنی کی حیثیت ایک ادنیٰ طالب علم کی سی ہے۔ ابن معین، امام احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین کے الفاظ نقل کئے۔ یحییٰ بن معین کو ہی لیجئے۔ ان کا ۲۳۳ھ میں وصال ہوتا ہے اور دارقطنی ۳۰۶ھ میں پیدا ہوتا ہے۔ تہتر سال بعد پیدا ہونے والا امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کو ضعیف کہہ رہا ہے اور ایک صدی قبل کا زبردست متفق علیہ ناقد ومحدث یہ فرمائے کہ میں نے امام ابوحنیفہ کی تضعیف کسی سے نہ سنی پھر امام شعبہ کا حوالہ پیش کیا۔ امام شعبہ کا درجہ ومقام خود انہی الفاظ سے اگرچہ واضح ہے کہ "شعبہ تو بہرحال شعبہ ہی ہے"۔ پھر بھی امام ذہبی کی زبانی کچھ ان کی بابت ذکر کر دینا ضروری ہے۔ ملاحظہ ہو:

وعنه ابن المبارك وغندر، ادم، عفان بن مسلم وابوداود وغيره. وكان الثوري يقول شعبة امير المومنين في الحديث وقال الشافعي لولا شعبة لما عرف الحديث بالعراق.

جناب شعبہ سے روایت کرنے والے حضرات یہ ہیں۔ ابن مبارک، غندر، آدم، عفان بن مسلم اور ابوداؤد وغیرہ۔ جناب سفیان ثوری کہا کرتے تھے کہ شعبہ امیر المومنین فی الحدیث ہیں اور امام شافعی نے کہا: اگر شعبہ نہ ہوتے تو عراق میں حدیث کی جان پہچان کسی کو نہ ہوتی۔

قال ابو زيد الهروي ... ہے کہ میں نے شعبہ کو یہ فرماتے سنا:

اقع من السماء فانقطع احب الی من ان ادلس.

مجھے آسمان سے گر کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جانا اس سے زیادہ اچھا لگتا ہے کہ میں تدلیس کروں۔

قال احمد بن حنبل الشعبة امة واحدة فی هذا الشان یعنی فی الرجال وبصره بالحدیث. قال ابو الولید الطیالسی قلت لیحیی بن سعید رایت احدا احسن حدیثا من شعبة؟ قال لا قلت فکم صحبة؟ قال عشرین سنة.

(تذکرۃ الحفاظ ج ا ص ۱۹۳۔۱۹۵ تذکرہ شعبہ مطبوعہ بیروت)

امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ جناب شعبہ اسماء الرجال اور بصارت بالحدیث میں "امت واحدہ" تھے۔ ابوالولید طیالسی کا کہنا ہے کہ میں نے یحییٰ بن سعید سے پوچھا کیا تم نے کوئی شخص شعبہ سے بڑھ کر از روئے حدیث دانی کوئی دوسرا اچھا آدمی دیکھا ہے؟ کہنے لگے: نہیں' میں نے پھر پوچھا: آپ ان کی صحبت میں کتنا عرصہ رہے؟ فرمایا: بیس (۲۰) سال۔

ہم اس بحث کے آخر میں اس بات کا ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں جس کی بنا پر بعض حضرات نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی ذات پر کیچڑ اچھالا اور مختلف حیلوں بہانوں سے ان پر الزامات دھرے۔ اس سلسلہ میں ہم صرف علامہ ابن خلدون کے مقدمہ کی ایک عبارت پر اکتفا کرتے ہیں۔

وقد تقول بعض المبغضین والمتعسفین الی ان منهم من کان قلیل البضاعة فی الحدیث فلهذا قلت روایته ولا سبیل الی هذا المعتقد فی کبار الائمة لان الشریعة انما توخذ من الکتاب والسنة ومن کان قلیل البضاعة من الحدیث فیتعین علیه طلبه وروایته والجد والتشمیر فی ذالک لیاخذ الدین عن اصول صحیحة وتلقی الاحکام عن صاحبها المبلغ لها وانما قلل منهم من قلل الروایة لاجل المطاعن التی تعترضه فیها والعلل التی تعرض فی طرقها سیما والجرح مقدم عند الاکثر فیودیه الاجتهاد الی ترک الاخذبما یعرض مثل ذالک فیه من الاحادیث وطرق الاسانید ویکثر ذالک فتقل روایته لضعف فی الطرق. والامام ابو حنیفة انما قلت روایته بما شدد فی شروط الروایة والتحمل وضعف روایة الحدیث الیقینی اذا عارضها الفعل النفسی وقلت من اجلها روایة فقل حدیثه لالانه ترک روایة الحدیث متعمدا فحاشاه من ذالک ویدل علی انه من کبار المجتهدین فی علم الحدیث اعتماد مذهبه بینهم و التعویل علیه

حسد و بغض بھرے لوگوں نے بعض مجتہدین کرام پر یہ الزام بھی لگایا کہ وہ فن حدیث میں کم علم تھے۔ اسی لئے ان کی روایت حدیث بہت کم ملتی ہے لیکن اس الزام دھرنے والے کے لئے ان مجتہدین کرام میں سے کسی ایک کی طرف اس الزام کا رخ پھیرنا کوئی وجہ نہیں رکھتا جن کی اجتہادی صلاحیتیں مسلم ہیں کیونکہ شریعت کا ماخذ بہرحال کتاب وسنت نبوی ہیں لہٰذا جو شخص حدیث دانی کے معاملہ میں کم علم ہو۔ اسے پہلے اس میں دسترس حاصل کرنے، جدوجہد کرنے اور اس کے حصول کی خاطر انتھک کوشش کرنی چاہیے تاکہ اصول صحیحہ سے وہ دین کو اخذ کر سکے اور احکام شرعیہ ان حضرات سے لے جو ان کے استخراج کی صلاحیت کاملہ رکھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جن ائمہ کرام سے روایت حدیث کم آئی ہے۔ اس کی وجہ وہ مطاعن ہیں جو احادیث و روایات میں پیش آتے ہیں اور وہ علتیں ہیں جو ان کے راستہ میں حائل ہوتی ہیں۔ خاص کر جرح تو عند الاکثر مقدم ہے لہٰذا ہر ایسی حدیث و روایت جو ان خرابیوں میں سے کسی سے متصف ہوگی تو اجتہاد ان کے ترک کرنے کا حکم دے گا اور اسی طرح جن روایات کے طرق اسناد میں کوئی خلل آ گیا۔ اسے بھی چھوڑ دیا گیا اور احتجاج سے خارج کر دیا گیا اور یہ باتیں بکثرت ہیں لہٰذا روایت کی کمی اس بنا پر ہوئی کہ اس روایت کے طریقے ضعیف تھے۔ رہا یہ معاملہ کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے

واعتباره ردا وقبولا.

(مقدمہ ابن خلدون ص ۵۶۱-۵۶۲ الفصل السادس فی علوم الحدیث مطبوعہ دارالفکر بیروت)

روایات کم کیوں ہیں؟ تو اس کی (مذکورہ وجوہات کے علاوہ) یہ وجہ بھی ہے کہ انہوں نے شروط روایت میں انتہائی سخت رویہ اختیار کیا اور روایت کے تحمل میں بھی بہت محتاط رویہ اپنایا اور پھر آپ نے ایسی روایات کی تضعیف فرما دی جن کے مقابل فعل ذاتی آ جاتا۔ اس بنا پر آپ کی روایت میں کمی ہے اور حدیث میں قلت ہے۔ یہ بات قطعاً نہ تھی کہ آپ نے جان بوجھ کر کسی جگہ کوئی چھوڑ دی۔ آپ کے اس محتاط رویہ کی تصدیق اس دلیل سے ثابت ہوتی ہے کہ آپ ان مجتہدین میں سے ہیں جو اکابرین کہلاتے ہیں اور علم حدیث میں بھی آپ کو انہیں میں شامل کیا گیا ہے۔ آپ کے مذہب پر اعتماد اور اس کی طرف رجوع و تاویل یہ سب آپ کے علم فی الحدیث میں اعلیٰ درجہ پر فائز ہونے کی دلیلیں ہیں۔

خلاصہ کلام: قلت روایت حدیث کو حدیث کے علم کی کمی کی دلیل بنانا عقل ونقل کے خلاف ہے اور یہ قاعدہ بغض وحسد کے ماروں کا اختراعی قاعدہ ہے کیونکہ اگر اسے تسلیم کر لیا جائے تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کی زد میں آنے سے نہیں بچتے کیونکہ آپ سے صرف تین سو روایات مروی ہیں تو کیا وہ مالکی المذہب محدثین کرام کہ جن کی روایات کی تعداد اپنے امام سے زیادہ ہے۔ وہ فن حدیث میں ان سے بڑھ جائیں گے؟ اصل وجہ وہی جو علامہ ابن خلدون نے ذکر کی۔ روایت حدیث میں ہر مجتہد بلکہ محدث کی اپنی اپنی شرائط ہیں جو احادیث کی کتب سے متعلق ابحاث میں ہمیں ملتی ہیں، کہیں اسناد میں شرائط' کہیں تحمل میں پابندیاں، کہیں خود راوی کی شخصیت پر ضوابط وغیرہ۔ ان شرائط و پابندیوں پر پوری نہ اترنے والی روایت کو نہ لیا جانا اس امر کی دلیل نہیں کہ روایت مذکورہ کا چھوڑنے والے کو علم ہی نہ تھا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سرخیل مجتہدین امت ہیں۔ ان کے بارے میں ''علم حدیث کی کمی'' کی بات کرنا اور انہیں مجتہد عظیم بھی تسلیم کرنا یہ دونوں باتیں کس طرح جمع ہو سکتیں ہیں؟ امام ذہبی ایسے ناقد الحدیث نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کو ''حفاظ الحدیث'' میں شمار کیا جن کی تنقید و جرح پر کسی کو کوئی اعتراض نہیں۔ امام صاحب موصوف نے جہاں جس روایت کو چھوڑا۔ اسے مذکورہ شرائط وعلل کی بنا پر چھوڑا۔ ورنہ آپ کا خود قول موجود ہے: ''اذا صح الحدیث فهو مذهبی جب حدیث صحیح مل جائے تو وہی حدیث میرا مذہب ہے''۔ یعنی اس کے مقابل میرے قیاس کو چھوڑ دو لیکن کوئی مائی کا لال بتائے تو سہی کہ امام صاحب نے اپنی شرائط و ضوابط کے خلاف کسی حدیث کو چھوڑا۔ آپ تو ضعیف حدیث کو بھی اپنے اجتہاد پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس لئے ابن قدامہ اور دارقطنی نے امام صاحب پر ''علم حدیث کی کمی'' کی بات کر کے اپنے حسد و بغض کو لوگوں پر آشکار کیا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۹- کِتَابُ الدِّيَاتِ

دیت کا بیان

٦٤٩ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ اَبِيْ بَكْرٍ اَنَّ اَبَاهُ اَخْبَرَهُ عَنِ الْكِتَابِ الَّذِيْ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ كَتَبَهُ لِعَمْرِو بْنِ حَزْمٍ فِي الْعُقُوْلِ فَكَتَبَ اَنَّ فِي النَّفْسِ مِائَةً مِّنَ الْاِبِلِ وَفِي الْاَنْفِ اِذَا اُوْعِيَتْ جَدْعًا مِّائَةً مِّنَ الْاِبِلِ وَفِي الْجَائِفَةِ ثُلُثُ النَّفْسِ وَفِي الْمَامُوْمَةِ مِثْلُهَا وَفِي الْعَيْنِ خَمْسِيْنَ وَفِي الْيَدِ خَمْسِيْنَ وَفِي الرِّجْلِ خَمْسِيْنَ وَفِيْ كُلِّ اَصْبُعٍ مِمَّا هُنَالِكَ عَشْرٌ مِّنَ الْاِبِلِ وَفِي السِّنِّ خَمْسٌ مِّنَ الْاِبِلِ وَفِي الْمُوْضِحَةِ خَمْسٌ مِّنَ الْاِبِلِ.

امام مالک نے ہمیں عبداللہ بن ابی بکر سے خبر دی کہ انہیں ان کے باپ نے اس کتاب (تحریر) کے بارے میں بتایا جو حضور ﷺ نے عمرو بن حزم کو دیتوں کے بارے میں تحریر فرمائی تھی۔ آپ نے اس میں تحریر فرمایا: کہ جان سے کسی کو مارنے کی دیت اور ناک جب کہ پوری کاٹ دی جائے سو (۱۰۰) اونٹ دیت ہیں۔ جائفہ میں دیت کاملہ کا تیسرا حصہ اور مامومہ میں بھی تیسرا حصہ ہے۔ آنکھ کی دیت پچاس اونٹ اور ہاتھ کی دیت بھی پچاس اونٹ اور پاؤں کی دیت بھی پچاس اونٹ ہیں۔ ہر ایک انگلی کی دیت دس اونٹ، دانت کی پانچ اونٹ اور موضحہ کی بھی پانچ اونٹ دیت ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا كُلِّهٖ نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى.

امام محمد کہتے ہیں ان تمام پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

جائفہ، ایسا زخم جو کھال سے پیٹ کے اندر تک چلا جائے۔ مامومہ، جو دماغ کی آخری جھلی تک پہنچ جائے۔ موضحہ، ایسا زخم جو چمڑے کو کاٹ دے اور ہڈی نظر آنے لگے۔

اقسام قتل

قتل کی تین اقسام ہیں۔ (۱) قتل عمد (۲) قتل خطاء (۳) قتل جو عمداً قتل کے مشابہ ہو

قتل عمد: جان بوجھ کر ارادۂ قتل کے ساتھ کسی کو ایسے آلہ کے ساتھ قتل کر دیا گیا، جو دھار والا تھا یا بہت وزنی اور بھاری بھرکم آلہ تھا۔

قتل خطا: ارادہ قتل کا نہ تھا بلکہ کسی شکار وغیرہ کو مارنا چاہا، لیکن اتفاق سے بلا ارادہ وہ کسی شخص کو لگ گیا اور وہ اس سے مر گیا۔

قتل شبہ عمد: قتل کرنے کا ارادہ نہیں ہے اور آلہ بھی ایسا استعمال کیا جاتا ہے جس سے اکثر و بیشتر آدمی قتل ہوتا نہیں۔ جب اینٹ پتھر مار دیا یا ہلکی سی لکڑی کے وار کیے۔ کنکری ماری جو اس کی کنپٹی پر لگی اور مر گیا۔ چونکہ اس میں صرف اذیت کا ارادہ تھا لیکن اسے عمداً قتل سے ملتا جلتا کہیں گے۔

قتل کی سزائیں

قتل کی چار سزائیں ہیں۔ (۱) قصاص (۲) دیت (۳) کفارہ (٤) صرف گناہ

یاد رہے کہ قتل عمد میں جہاں قصاص ہے اس کے ساتھ گناہ بھی ہے لیکن کفارہ نہیں اور نہ دیت ہے۔ ہاں اگر ورثاء مقتول قصاص معاف کر کے دیت لینے پر راضی ہو جائیں تو پھر دیت کی ادائیگی واجب ہو جائے گی۔ اس صورت میں دیت قتل خطاء کی دیت سے

سخت ہوگی۔ یہاں سختی اور نرمی کا مطلب یہ ہے کہ اگر قتل عمد کی دیت سو اونٹ ہے تو یہ اونٹ بڑی عمر کے ہوں گے۔ قتل خطاء میں عمر کے اعتبار سے کم عمر بھی دینے جائز ہیں۔ اس کی مزید وضاحت عنقریب آرہی ہے۔ چونکہ یہ مسئلہ اختلافی بھی ہے اس لئے ہم اسے علیحدہ مستقل طور پر ذکر کریں گے۔ "قتل خطاء" میں قصاص اور گناہ تو نہیں لیکن کفارہ اور دیت ہے۔ کیونکہ گناہ کا تعلق ارادہ سے ہوتا ہے اور یہاں ارادہ قتل نہیں تھا۔ لیکن ایک قابل احترام جان ضائع ہوگئی، جس کی وجہ سے دیت اور کفارہ لازم آئے گا۔ کفارہ یہ کہ ایک غلام آزاد کرے۔ جس کو قرآن کریم نے بیان فرمایا: من قتل مومنا خطا فتحریر رقبة ودیة مسلمة الی اهله الا ان یصدقوا۔ (النساء: ۹۱) جس نے کسی مسلمان کو خطا سے قتل کر دیا تو اسے ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے، اور اس کے ورثاء کو دیت ادا کرنا ہے مگر یہ کہ وہ اس پر صدقہ کر دیں (معاف کر دیں)" "قتل مشابہ عمد" اس میں تینوں باتیں ہیں لیکن قصاص نہیں۔ عمداً کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے گناہ ہوا اور ارادہ قتل نہ تھا لہٰذا قصاص نہ ہوا۔ باقی رہی دیت اور کفارہ تو وہ واضح ہے۔

نوٹ: تقسیم وراثت کے بارے میں جہاں گفتگو ہوتی ہے۔ وہاں کچھ ایسے اشخاص اور کچھ ایسی رکاوٹیں مذکور ہیں۔ جن کی بنا پر وارث کو وراثت سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک قتل بھی ہے یعنی قاتل اپنے مقتول کا وارث نہیں رہے گا۔ اس قتل میں وہ قتل بھی شامل ہے جس پر قصاص واجب ہو یا کفارہ ہو۔ اس قاعدہ کے پیش نظر نتیجہ یہ نکلا کہ قتل کی تین صورتوں میں قاتل کو مقتول کی وراثت سے محروم کر دیا جائے گا۔ قتل خطاء میں چونکہ کفارہ ہے اگرچہ قصاص اور گناہ نہیں۔ قتل عمد میں قصاص واجب ہے اور قتل شبہ عمد میں کفارہ اور دیت ہے۔ اس لئے ان سب صورتوں میں قاتل، مقتول کی وراثت سے محروم قرار پائے گا۔ چند استثنائی صورتیں ہیں جن میں قاتل کو بھی وراثت ملتی ہے۔

(۱) اپنا دفاع کرتے ہوئے کسی کو مار دیا ہو۔ (۲) قریبی رشتہ دار باغی اسلام تھا اسے قتل کر دیا۔ (۳) بچہ یا مجنون قاتل ہے۔
(٤) بادشاہ کے حکم سے کسی رشتہ دار کو قتل کیا لیکن اگر باپ نے بیٹے کو قتل کر دیا، تو یہ قتل مذکورہ قواعد سے مستثنیٰ ہوگا۔ اس قتل میں اگرچہ قصاص و کفارہ نہیں مگر باپ میراث سے محروم ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں قصاص اور کفارہ کا نہ پایا جانا خلاف قیاس ہے اور براہ راست حدیث رسول کریم ﷺ سے ثابت ہے۔ اب ہم دوسرے مسئلہ کی طرف آتے ہیں کہ اگر قتل نہیں کیا بلکہ کسی کے عضو کو نقصان پہنچایا تو اس بارے میں کیا احکام ہیں؟

ایک اختلافی مسئلہ کی وضاحت

بھاری پتھر یا بڑی لاٹھی سے کوئی قتل کر دے تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ قتل، "قتل عمد" ہے یا "شبہ عمد" میں داخل ہے؟ اگر قتل عمد ہے تو پھر قصاص لازم ہوگا اور شبہ عمد کی صورت میں دیت لازم ہوگی۔ کتب فقہ حنفی "المغنی" وغیرہ میں مذکور ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک یہ قتل عمد میں شامل ہونے کی وجہ سے قصاص واجب ہوگا اور امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قصاص کے وجوب کے لئے چونکہ تلوار وغیرہ تیز دھار دار آلہ ہونا ضروری ہے کہ جس سے قتل کیا گیا ہو۔ چونکہ بھاری پتھر اور بڑا عصا ان میں شامل نہیں لہٰذا ان کے ذریعہ قتل کرنا قتل عمد نہیں بلکہ شبہ عمد کہلائے گا۔ اس صورت میں دیت ہوگی لیکن وہ انتہائی سخت ہوگی قصاص نہیں ہوگا۔

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کے اثبات پر دلائل

عن عبد الله بن عمرو ان رسول الله ﷺ خطب یوم الفتح بمكة فكبر ثلاثا ثم قال لا اله الا الله وحده صدق وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده الا ان	حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے دن مکہ شریف میں خطبہ ارشاد فرمایا۔ تین مرتبہ تکبیر کہی۔ پھر لا الہ الا اللہ وحدہ الخ پڑھا۔ صرف ... کے لائق ہے۔ اس نے اپنا وعدہ سچا کر دکھایا۔

تذكر وتدعى من دم اومال تحت قدمى الا مام الان من سقاية الى وسدانة البيت ثم قال الا ان دية الخطاء شبه العمد ما كان بالسوط والعصا مائة من الابل منها اربعون فى بطونها اولادها. (ابوداود شریف ج ۲ ص ۲۶۹ کتاب الدیات باب دیۃ الخطا شبہ العمد مطبوعہ کراچی)

اپنے بندے کی مدد فرمائی اور تنہا بڑے لشکر کو شکست فاش دی۔ آگاہ ہو جاؤ۔ پھر آپ نے دور جاہلیت کے تمام دعاوی اور تمام خون و جائے۔ اس کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ ہیں۔ جن میں سے چالیس حاملہ اونٹنیاں ہیں۔

عن الحسن قال قال رسول الله ﷺ قتيل السوط والعصا شبه عمد فيه مائة من الابل اربعون منها فى بطونها اولادها.

(نصب الرایہ ج ۴ ص ۳۳۲ کتاب الجنایات)

حسن سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کوڑے اور ڈنڈے سے قتل کئے گئے کو مشابہ عمد کہا جائے گا۔ اس میں ایک سو اونٹ بطور دیت دینے ہوں گے۔ جن میں چالیس گابھن اونٹنیاں ہوں گی۔

عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ من قتل فى عميا رميا بحجر اوضربا بالسوط او بعصا فعقله عقل الخطاء الحديث.

(مصنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۲۷۹۔ ۲۸۰ مطبوعہ مکتبہ اسلامی بیروت)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس شخص کو اندھا دھند پتھر مار کر ہلاک کیا گیا یا جس کو کوڑے یا لاٹھی کی ضرب سے مارا گیا۔ اس کی دیت قتل خطاء کی دیت ہے۔

عن الحسن قال قال رسول الله ﷺ قتيل السوط والعصا شبه عمد عن الشعبى وحكم وحماد قالوا ما اصيب به من حجر او سوط او عصا فعطا عن النفس فهو شبه العمد و فيه دية المغلظة.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۴۰ شبہ العمد)

جناب حسن سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: کوڑے اور لاٹھی سے قتل کئے گئے کو شبہ عمد کے ضمن میں شمار کیا جائے گا۔ شعبی، حکم، حماد ان سب نے کہا: جسے پتھر لگا یا کوڑا یا لاٹھی لگی پھر وہ ہلاک ہو گیا۔ یہ قتل شبہ عمد ہے۔ اس میں سخت قسم کی دیت ہو گی۔

عن الحسن قال لا يقاد عن ضارب الا ان يضرب بحديدة. عن نعمان بن بشيرؓ قال قال رسول الله ﷺ كل شىء خطا الا السيف ولكل خطاء ارش. (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۳۴۳ من قال العمد فی الحدید)

حسن سے روایت ہے کہ قتل کرنے والے سے صرف اسی صورت میں قصاص لیا جائے گا۔ جب وہ کسی ہتھیار سے قتل کرے۔ نعمان بن بشیر بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: تلوار کے بغیر ہر قتل "قتل خطاء" ہے اور اس میں چٹی ہے۔

عن ابراهيم قال ما كان من قتل بغير سلاح فهو شبه العمد وفيه الدية على العاقلة.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۴۰)

ابراہیم سے روایت ہے کہ جو قتل بھی کسی ہتھیار کے بغیر ہو، وہ شبہ عمد ہوتا ہے اور اس میں عاقلہ پر دیت ہو گی۔

عن على و ابن مسعود ان شبه العمد الحجر والعصا. (مصنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۲۷۸ باب شبہ العمد)

حضرت علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ پتھر اور لاٹھی سے قتل کیا گیا شبہ عمد ہے۔

عن ابن مسعود قال شبه العمد الحجر والعصا والسوط والدفعه والدفقه وكل شىء عمدته به ففيه التغليظ فى الدية. (مصنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۲۷۷ باب شبہ العمد)

حضرت ابن مسعود کہتے ہیں کہ پتھر، لاٹھی، کوڑے اور سواری سے گرا کر قتل ہونے کو شبہ عمد کہیں گے اور ہر وہ ذریعہ جس سے تم نے قتل کرنے کا ارادہ کیا ہو اس میں دیت مغلظہ ہے۔

مذکورہ روایات و احادیث ثابت کرتی ہیں کہ لاٹھی، پتھر یا کسی اور غیر دھار والے ہتھیار سے قتل کیا جائے تو اس کو شبہ عمد میں شمار کریں گے اور اس میں قصاص نہیں ہوگا لہٰذا امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مذہب و مسلک محض اجتہادی نہیں بلکہ یہ احادیث و آثار پر مبنی ہے۔ احناف (امام اعظم) کے نزدیک قصاص صرف تلوار اور تیز دھار والے آلے کے قتل پر واجب ہے۔ دیگر ائمہ اور صاحبین کا اس میں امام صاحب سے اختلاف ہے لیکن احناف کا نظریہ کچھ وضاحت طلب ہے کیونکہ اس دور میں عام طور پر قتل کا ذریعہ تلوار ہی تھا اور پتھر وغیرہ قتل کرنے میں مکمل مؤثر اور اسباب کا منہ نہ تھے۔ اس لئے ان کے ذریعہ قتل کو شبہ عمد میں شامل کیا گیا لیکن جب ہم تفصیل میں جاتے ہیں تو بعض صورتوں میں لاٹھی اور پتھر سے قتل کرنے پر بھی قاتل سے قصاص لینے کی جزئیات موجود ہیں۔ جس کی کچھ وضاحت درج ذیل ہے:-

فقہ حنفی میں امام اعظم کے مسلک کی وضاحت

لان فيه معنى العمدية باعتبار قصد الفاعل الى للضرب ومعنى الخطاء باعتبار عدم قصده الى القتل اذ ليست الالة للقتل .

(ردالمحتار ج ۶ ص ۵۲۸)

شبہ عمد میں چونکہ قاتل ارادہ قتل بہر حال کرتا ہے۔ اس اعتبار سے اس میں عمداً قتل کرنے کا حصہ موجود ہے اور خطاء کا معنیٰ بھی معتبر ہے۔ کیونکہ اس کا اس طرح کے آلہ سے مارنا جو قتل کرنے کا آلہ نہ ہو۔ اس کے عدم ارادہ قتل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر چہ لاٹھی وغیرہ آلہ قتل نہیں ہیں لیکن جب قاتل انہیں ارادہ قتل سے استعمال کرتا ہے تو پھر عمداً قتل کی نیت آ جانے سے اس پر قتل کا قصاص واجب ہونا چاہیے۔ اس کی وضاحت علامہ شامی نے ایک اور مقام پر بیان فرمائی ہے:

وفى المعراج عن المجتبى يشترط عند ابى حنيفة اى فى شبه العمد ان يقصد التاديب دون الاتلاف . (ردالمحتار ج ۶ ص ۵۳۰ کتاب الجنایات)

معراج میں مجتبیٰ کے حوالہ سے مذکور ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک شبہ عمد میں یہ بات شرط ہے کہ اس میں ارادہ صرف سزا دینے کا ہو، قتل کر دینے کا ارادہ نہ ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ پتھر یا بڑی لاٹھی وغیرہ اگر چہ صرف زدوکوب کے لئے استعمال ہوتے ہیں لیکن اگر انہیں استعمال کرنے والا زدوکوب کی بجائے قتل کے ارادے سے استعمال کرتا ہے اور ان کے ذریعہ قتل ہو جانا بہر حال ظن غالب اسے قبول کرتا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں اس پر بھی قصاص کے وجوب کا قول کیا گیا ہے۔

وقال صاحب المجتبى يشترط عند ابى حنيفة ان يقصد التاديب دون الاتلاف وعندهما ان كان متعمدا بما كان الاتلاف غالبا فعمد محض.

(البنایہ شرح الہدایہ ج ۱۰ ص ۳ مطبوعہ دارالفکر بیروت طبع جدید)

صاحب مجتبیٰ کا کہنا ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ لاٹھی وغیرہ آلات میں مارنے کی نیت اور ارادہ صرف زدوکوب کر کے تادیب ہو نہ کہ بالکل جان سے مار دینا اور صاحبین کے نزدیک اگر جان بوجھ کر ایسا آلہ استعمال کیا گیا جس سے غالباً موت واقع ہو جاتی ہے، وہ قتل عمد محض ہوگا۔

ان حوالہ جات سے واضح ہوا کہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے کہ پتھر یا لاٹھی وغیرہ سے مارنے والے کا قتل عمد یا شبہ عمد ہوگا۔ امام صاحب کے ہاں اگر ان اشیاء سے ارادہ قتل تھا، تو قصاص واجب ورنہ نہیں لیکن صاحبین کے نزدیک ان سے قتل کئے جانے پر قصاص واجب ہے خواہ ارادہ قتل ہو یا نہ ہو۔

وفى شرح الطحاوى شبه العمد عند الامام تعمد الضرب بما

امام طحاوی کی شرح میں ہے کہ امام اعظم کے نزدیک شبہ عمد یہ ہے کہ کسی کو مار دیا جائے جو نہ تو ہتھیار قتل کہلاتا

السلاح فی تفریق الاجزاء قال محمد ویکون قصده الضرب والتادیب.
(تکملہ بحر الرائق ج ۸ ص ۲۹۱ مطبوعہ مصر)

ہو اور نہ ہی اس میں شامل ہو سکتا ہے اور مختلف اعضاء پر مارا جائے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اس صورت میں مارنے والے کا قصد صرف زدوکوب کرنا یا تادیب ہو۔

لانه یقصد به التادیب او اتلاف العضو لا القتل فکان شبه عمد. (تبیین الحقائق ج ۶ ص ۱۰۰ مکتبہ امدادیہ ملتان)

کیونکہ جب قصد ادب سکھانا یا کوئی عضو بے کار کرنا ہے، قتل کرنا نہیں۔ لہٰذا یہ شبہ عمد ہوا۔

واما شبه العمد فهو ما تعمدت ضربه بالعصا او السوط او الحجر او الید فان فی هذا الفعل معنیین العمد باعتبار قصد الفاعل الی الضرب ومعنی الخطاء باعتبار انعدام القصد منه الی القتل لان الالة التی استعملها الة الضرب للتادیب دون القتل والعاقل انما یقصد کل فعل بالته فاستعما له الة التادیب دلیل علی انه غیر قاصد الی القتل فکان فی ذالک خطا لشبه العمد صورة من حیث انه کان قاصدا الی الضرب والی ارتکاب ماهو محرم علیه.
(المبسوط للسرخسی ج ۲۶ ص ۶۴۔۶۵ کتاب الدیات مطبوعہ دار الفکر بیروت)

قتل شبہ عمد یہ ہے کہ کوئی شخص لاٹھی، پتھر، کوڑے، ہاتھ یا اس قسم کی کسی اور چیز سے جان بوجھ کر مارے پیٹے۔ اس فعل میں دو اطراف ہیں ایک یہ کہ اسے عمداً فعل کہا جائے کیونکہ مارنے والے نے بہرحال مارنے کے ارادے سے یہ کام کیا ہے اور دوسرا یہ کہ اسے خطاء میں شامل کیا جائے کیونکہ اس کا ارادہ قتل کر دینے کا نہ تھا۔ وجہ یہ ہے کہ اس نے مارنے کے لئے جو ہتھیار استعمال کیا وہ قتل کا نہیں بلکہ تادیب کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ جان سے مارنے کا قصد نہیں رکھتا تھا۔ لہٰذا اس میں خطا ہوئی کیونکہ یہ صورتاً شبہ عمد ہے۔ بوجہ اس کے کہ اس نے مارنے اور ایسی بات کے ارتکاب کا ارادہ کیا جو اس پر از روئے شرع حرام کر دی گئی تھی۔

لاٹھی اور پتھر وغیرہ سے قتل ہونے کی دو صورتیں ہیں

ان اشیاء سے مارنے والا خود اقرار کرتا ہے کہ میں نے ان آلات کو قتل کر دینے کی نیت سے ہی استعمال کیا تھا۔ اس صورت میں بالاتفاق قاتل پر قصاص واجب ہے۔ دوسری صورت یہ کہ ان آلات کو اس نے بار بار استعمال کیا۔ ایک آدھ مرتبہ پر اکتفا نہ کیا چونکہ ان آلات کے بکثرت استعمال سے بالعموم جان ضائع ہو جاتی ہے اس لئے یہ بھی قصاص کا موجب بنے گا اور اگر ان اشیاء کی جگہ ایسے آلات استعمال کئے گئے جو دھار دار ہوں، جن کا ذکر قصاص میں آیا ہے تو یہ بھی قصاص کا موجب ہیں لیکن غیر دھار دار آلات کے استعمال کے وقت ان سے قتل ہونے کے لئے قصاص کے لئے کوئی دلیل چاہیے اور اس سلسلہ میں دلائل دو ہی ہیں۔ عمداً قتل کے ارادے سے یا بار بار انہیں استعمال کر کے کسی کو جان سے مار ڈالنا۔ قاتل کے اقرار کی صورت میں قصاص کے وجوب پر اتفاق ہے۔ دوسری صورت میں قصاص واجب ہے لیکن اس کے وجوب کی وجہ آلات کا استعمال نہیں بلکہ نیت و ارادۂ قتل ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ قصاص کا اصل سبب ''ارادہ و نیت'' ہے' آلات نہیں ہیں۔ جیسا کہ حدیث پاک میں ہے: لا قود الا بالسیف . لا قود الا بالحدید۔ قصاص کا وجوب تلوار یا دھار دار آلہ کے استعمال سے ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ قصاص کے وجوب میں ''عمد'' کو بھی ذکر کیا گیا ہے۔ جیسا کہ ''مصنف ابن ابی شیبہ'' کے یہ الفاظ ہیں:

حدثنا حفص عن اشعث عن الشعبی قال قال علی العمد کله قود.

شعبی کہتے ہیں: عمداً قتل پر قصاص ہے۔

عن اشعث عن عامر والحسن وابن سیرین

جناب عامر، حسن، ابن سیرین اور عمرو بن دینار کہتے ہیں کہ

وعمرو ابن دینار قالوا العمد قود.

عمد پر قصاص ہے۔

حدثنا عبد الرحیم عن اسمعیل عن عمرو ابن دینار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول اللہ ﷺ العمد قود الا ان یعفو ولی المقتول.

حضرت ابن عباس روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: عمد پر قصاص ہے مگر یہ کہ مقتول کے ولی قاتل کو معاف کر دیں۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۳۲۵ باب ۱۴۹۵ من قال العمد قود)

قارئین کرام! یہ آثار و روایات اس بات کی تصریح کر رہے ہیں کہ قصاص کا دارو مدار ''ارادہ'' پر ہے۔ عمداً قتل کرنے کی ہر صورت میں قصاص ہوگا خواہ اس کے لئے آلہ کوئی سا بھی استعمال کیا جائے۔

اعتراض

''العمد کلہ قود عمداً ہر قتل پر قصاص ہے۔ اس قسم کے آثار ضعیف ہیں کیونکہ ان میں ایک راوی اسمعیل ضعیف ہے۔ لہٰذا ایسے آثار سے یہ استدلال جائز نہیں ہے؟

جواب: اس کا ایک جواب یہ ہے کہ اسمعیل راوی مذکورہ روایات میں سے صرف ایک میں موجود ہے دوسرے آثار میں نہیں۔ لہٰذا ان آثار نے مضمون کو مضبوط کر دیا اور اسمعیل کے موجود ہونے کا ضعف ختم ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہی اسمعیل نامی راوی ہے کہ ''تہذیب التہذیب'' ج ۱ ص ۳۳۱ پر اس سے روایت کرنے والوں میں جلیل القدر ثقہ محدثین و فقہاء کرام ہیں۔ جن میں اعمش، ابن مبارک، اوزاعی اور دونوں سفیان ہیں۔ ان ثقات کا اس سے روایت کرنا مطلقاً ضعف کو ختم کر دے گا۔ خود صاحب تہذیب نے آخر میں یہ کہا ہے: ''قال محمد بن عبد اللہ الانصاری کان لہ رای وفتوی وبصر وحفظ الحدیث وکنت اکتب عنہ لنباھتہ محمد بن عبد اللہ انصاری کا کہنا ہے کہ اسمعیل نامی راوی صاحب رائے، فتویٰ، بصیرت اور حافظ الحدیث تھا۔ میں ان سے کتابت احادیث کیا کرتا تھا کیونکہ وہ ذہین تھے''۔

آگ میں جلانا، گلا گھونٹنا، بھاری آلہ کے استعمال سے یا بندوق پستول وغیرہ سے قتل عمد ہوگا

اس سے قبل ہم ذکر کر چکے ہیں کہ '' لا قود الا بالسیف '' حدیث پاک کے الفاظ اپنے دور کے آلات قتل کے پیش نظر ہیں۔ لیکن جب کچھ اور احادیث کا مطالعہ کرتے ہیں تو پھر تلوار کے علاوہ دھار دار آلات سے قتل کا بھی ذکر ملتا ہے۔ اسی تعلیم کے پیش نظر ہر دور کے آلات قتل شامل کر لئے گئے ہیں۔ اس پر چند آثار اور فقہاء کرام کے اقوال و فتاویٰ ملاحظہ ہوں:

ان عروۃ کتب الی عمر بن عبد العزیز فی رجل خنق صبیا علی اوضاح لہ حتی قتلہ فوجدوا الحبل فی یدہ فاعترف بذالک فکتب ان ادفعہ الی اولیاء الصبی فان شاء وا قتلوہ.

(مصنف عبد الرزاق ج ۹ ص ۵ ۲۷ کتاب العقول)

جناب عروہ نے حضرت عمر بن عبد العزیز کی طرف ایک شخص کے بارے میں لکھا۔ جس نے ایک بچہ کا زیورات کی خاطر گلا گھونٹ دیا تھا اور مار دیا تھا۔ لوگوں نے اسے پکڑ لیا اور وہ رسی اس کے ہاتھ میں ہی تھی جس سے اس نے بچہ کا گلا گھونٹا تھا۔ اس نے اپنے فعل کا اعتراف کیا تو جناب ابن عبد العزیز نے لکھا کہ اس قاتل کو اس بچہ کے ورثاء کے سپرد کر دو۔ وہ اگر چاہیں تو قصاصاً قتل کر سکتے ہیں۔

عن معمر عن الزھری قال یضربہ بالعصا عمدا اذا قتلت صاحبہ [illegible]

جناب زہری کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص کسی کو عمداً لاٹھی سے [illegible] تو مارنے والے پر قصاص ہے۔

عن شعبی اذا ضرب بالعصا فاعادو ابدا قتل.

شعبی کہتے ہیں جب بار بار کسی نے لاٹھی سے مارا اور وہ مر گیا تو قصاص ہے۔

عن جابر عن عامر قال اذا اعل بالعصا فهو قود. (مصنف ابن ابی شیبہ ج۹ ص۳۴۶ کتاب الدیات)

عامر کہتے ہیں جب لگا تار لاٹھی سے مار کر قتل کر دیا جائے تو قصاص ہے۔

عن عبید بن عمیر قال یعمد الرجل الابد یعنی الشدید الی الصخرة او الی الخشبة فیشدخ بها راس الرجل وای عمد اعمد من هذا. (مصنف ابن ابی شیبہ ج۹ ص۳۴۵ کتاب الدیات)

عبید بن عمیر فرماتے ہیں: کہ جب کوئی مضبوط قوت والا آدمی کسی دوسرے آدمی کا سر پھاڑ ڈالے تو اس سے بڑھ کر قتل عمد کیا ہوگا؟

عن ابراهيم فی الرجل یضرب الرجل بالعصا قال شبه العمد فان اعل مثنی وثلث ففیه القود وذكره الحسن عن المنصور عن ابراهيم مثله. (مصنف عبدالرزاق ج۹ ص۲۷۶ حدیث ۱۷۱۹۲)

ابراہیم نے کہا کہ جب کوئی آدمی کسی کو لکڑی (لاٹھی) سے مارتا ہے تو یہ شبہ عمد ہے۔ پھر اگر بار بار مارے تو اس میں قصاص ہو گا۔ حسن نے منصور سے اسی طرح ذکر کیا۔

ان آثار سے معلوم ہوا کہ لاٹھی یا وزنی پتھر سے کوئی شخص بار بار حملہ کرتا ہے اور اس سے قتل کر دیتا ہے تو یہ بھی قتل عمد ہی ہے۔ اگر ایک مرتبہ مارے تو شبہ عمد کہلائے گا۔ ابراہیم نخعی سے بھی یہی مذہب منقول ہے۔

رجل احمی تنورا فالقی فيه الانسان او القی فی ناره لا یستطیع الخروج منها فعلیه القصاص. (جامع الصغیر ص۴۰۴ کتاب الجنایات مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

کسی نے تنور جلایا پھر اس میں کسی آدمی کو جھونک دیا یا اس کی آگ میں ڈال دیا کہ وہ اس سے نکلنے کی ہمت نہیں رکھتا (اور وہ مر گیا) تو اس پر قصاص ہے۔

قال محمد وبهذا کله ناخذ الا فی خصلة واحدة ما ضربته به من غیر سلاح وهو یقع موقع السلاح او اشد ففیه ایضا القصاص وهو قول ابی حنیفة الاولی ولا قصاص فی قوله الاخر الا فیما کان بالسلاح. (کتاب الآثار ص۱۲۳ باب مالا یستطاع فیہ القصاص)

امام محمد کہتے ہیں ان تمام باتوں پر ہمارا عمل ہے۔ صرف ایک صورت میں اختلاف ہے۔ وہ یہ کہ کسی نے ایسے آلہ سے مارا ہو جو ہتھیار نہ ہو اور وہ ہتھیار کے قائم مقام ہو یا اس سے بھی زیادہ سخت۔ تو اس میں بھی قصاص ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اول بھی یہی تھا۔ آپ کے دوسرے قول میں قصاص صرف دھاردار آلہ کے استعمال میں ہے۔

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اوّل اگرچہ یہی ہے کہ بھاری پتھر یا بڑی لاٹھی سے ایک ہی مرتبہ سے مرنے پر مارنے والے پر قصاص ہے لیکن قول ثانی میں انہوں نے قصاص کا وجوب دھاردار آلہ کے قتل کے ساتھ لازم فرمایا۔ ہم اس سے قبل بتا چکے ہیں کہ دھار دار آلہ کے ذریعہ قتل کرنے میں اس آلہ کا بار بار استعمال ضروری ہے جبھی وہ قتل عمد بنے گا۔ اس لئے امام صاحب کا دوسرا قول اس صورت میں ہوگا کہ غیر دھاردار آلہ خواہ وہ مثقل ہو صرف ایک دفعہ استعمال کیا جائے اور موت واقع ہو جائے یہ قتل شبہ عمد ہوگا۔ یہی صورت دوسرے ائمہ کے نزدیک قتل عمد میں شامل ہے لیکن ایسی کوئی صورت حدیث پاک میں نظر نہیں آتی اور نہ ہی کتب فقہ میں اس کا وجود ہے کہ اگر لاٹھی یا بھاری پتھر بار بار استعمال کر کے مار ڈالا جائے، تو اسے امام صاحب نے شبہ عمد میں داخل فرمایا ہو۔ فقہ حنفی میں اس بارے میں قید یہ لگائی ہے کہ ارادہ قتل ہے یا نہیں۔ اگر صرف زدوکوب اور تادیب مقصود ہے تو شبہ عمد ہوگا اور اگر یہ مقصود نہیں بلکہ

مارڈالنا ہی مقصود ہے تو پتھر وغیرہ بار بار استعمال کر کے مارنے کو قتل عمد میں ہی شمار کیا جائے گا۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ قصاص کا دارومدار قتل عمد پر ہے' آلہ کے دھاردار ہونے پر نہیں۔ اس بارے میں ایک حدیث ملاحظہ ہو:

عن ابی هريرة قال قتل رجل على عهد النبی ﷺ فرفع ذالک الى النبی ﷺ فدفعه الى ولی المقتول فقال القاتل يارسول الله والله ما اردت قتله قال فقال رسول الله ﷺ للولی اما انه كان صادقا ثم قتلته دخلت النار قال فخلى سبيله قال وكان مكتوفا بنسعة فخرج يجر نسعته فسمی ذا النسعة. قال كيف قتلته قال ضربت راسه بالفاس. ولم ارد قتله قال هل لک مال تودی ديته قال لا قال افرايت ان ارسلتک تسئل الناس تجمع ديته قال لا قال فموالیک يعطونک ديته قال لا قال للرجل خذه فخرج به ليقتله فقال رسول الله ﷺ اما انه ان قتله كان مثله فبلغ به الرجل حيث يسمع قوله فقال هو ذا فمر فيه بما شئت فقال رسول الله ﷺ ارسله يبوء باثم صاحبه واثمه فيكون من اصحاب النار قال فارسله.

(ابوداؤد شریف ج ۲ ص ۲۶۴ کتاب الدیات)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں ایک شخص نے ایک آدمی کو قتل کر ڈالا۔ مقدمہ سرکار دو عالم ﷺ کی بارگاہ میں لایا گیا تو آپ نے قاتل کو مقتول کے اولیاء کے سپرد کر دیا۔ قاتل کہنے لگا یارسول اللہ! خدا کی قسم! میں نے قتل کے ارادے سے نہیں مارا۔ اس پر آپ نے ولی کو فرمایا: اگر وہ سچا ہے اور تو پھر بھی اسے قتل کرے گا تو' تو جہنم میں جائے گا۔ لہٰذا اس نے اس کی خلاصی کر دی۔ اس کے کندھے پر تسمہ تھا۔ وہ اسے کھینچے چلا گیا جس کی وجہ سے اسے ''تسمہ والا'' کہا جانے لگا۔ آپ نے پوچھا: تو نے اسے کیسے قتل کیا؟ کہنے لگا: میں نے اس کے سر پر کلہاڑا مارا تھا لیکن اسے جان سے مارنے کا ارادہ نہ تھا۔ آپ نے پوچھا: کیا تیرے پاس اس کی دیت کی ادائیگی کے لئے مال ہے؟ کہنے لگا نہیں۔ پھر فرمایا: اگر میں تجھے لوگوں کے پاس بھیجوں کہ ان سے مانگ کر اس کی دیت اکٹھی کر لے؟ کہنے لگا: یہ بھی نہیں ہو سکتا۔ پھر آپ نے فرمایا: تیرے والی پھر اس کی دیت ادا کریں گے؟ کہنے لگا نہیں۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کہ اسے پکڑو اور جا کر قتل کر دو۔ وہ قتل کرنے کے لئے لے کر چلا تو آپ نے فرمایا: اگر اس نے اسے قتل کر دیا تو یہ بھی اس کی مثل ہو جائے گا۔ جب یہ بات مقتول کے ولی کو پہنچی تو عرض کرنے لگا حضور! جو آپ فرمائیں گے وہی کروں گا۔ آپ نے فرمایا: اسے چھوڑ دو تاکہ وہ تمہارے ساتھی اور اپنے گناہ کو اٹھاتے ہوئے دوزخیوں میں سے ہو جائے جس پر اس نے اسے چھوڑ دیا۔

قارئین کرام! کلہاڑا اگرچہ دھار والا آلہ ہے لیکن اس سے وار کرنے والے نے جب ارادہ قتل سے وار نہ کیا تھا تو اس سے قصاص نہ لیا گیا۔ جس سے ثابت ہوا کہ قتل عمد میں ''ارادہ قتل'' ضروری شرط ہے اور تلوار کے مارنے پر جو قصاص حدیث پاک میں آیا ہے' وہ اس زمانے کے اعتبار سے ہے۔ ورنہ صرف تلوار پر قصاص موقوف نہیں۔ ارادہ قتل سے گلا گھونٹنا' آگ میں ڈال دینا' قصاص ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی اور امام طحاوی نے بندوق سے مارنے والے پر قصاص کا حکم لگایا ہے۔ ان دونوں حضرات کے دور میں بندوق ایجاد ہو چکی تھی۔ بندوق سے قتل بھی ''آلہ'' قتل کے ذریعہ قتل کرنے کے ضمن میں آتا ہے۔ لہٰذا اس میں تکرار کی قید ضروری نہیں بلکہ ایک ہی دفعہ بندوق چلانے سے مارنے والے سے قتل عمد کے جرم میں قصاص لیا جائے گا۔ شکار کے باب میں اگرچہ بندوق کو آلہ

دھاردار میں شمار نہیں کیا گیا لیکن اس سے قتل ہو جاتا ہے۔ اس لئے امام شافعی اور امام طحاوی نے قصاص کا حکم لگایا۔ حوالہ کے لئے امام شافعی کی ''ردالمختار'' ج ۶ ص ۵۲۸ ھ کتاب الجنایات دیکھی جاسکتی ہے۔ امام شافعی نے بندوق سے قتل پر قصاص کی وجہ یہ لکھی کہ اس کی گولی بھی لوہے کی بنی ہوتی ہے اور زخم کرتی ہے۔ لہٰذا وہ اسے آلہ دھاری دار کے ضمن میں لاتے ہیں لیکن بندوق دھاردار آلہ نہیں۔ جیسا کہ شکار کی بحث میں مذکور ہوا۔ یعنی اگر بندوق پر بسم اللہ اللہ اکبر پڑھا۔ گولی نکالی اور تکبیر سے پہلے جانور مر گیا تو وہ حلال نہیں ہو گا۔ بہر صورت بندوق آلہ قتل ضرور ہے۔ اس لئے امام شامی نے اس کے ذریعہ قتل کرنے پر قصاص کا حکم لگایا کیونکہ اس سے اکثر قتل ہو جاتا ہے۔ حاصل کلام یہ کہ بھاری پتھر، لاٹھی وغیرہ اگر بار بار مار کر کسی کو موت کی نیند سلا دیا جائے، تو ارادہ قتل کے ساتھ ایسے شخص کو قصاص میں مارا جائے گا۔ یہ بات امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کے خلاف نہیں ہے کیونکہ انہوں نے لاٹھی اور پتھر وغیرہ سے مرنے والے کو شبہ عمد میں اس وقت داخل فرمایا جب قتل کا ارادہ نہ ہو بلکہ تادیب اور محض ڈرانا دھمکانا مقصود ہو۔

کس آلہ سے قصاص لیا جائے گا؟ اس میں اختلافِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا قصاص لینے کے بارے میں فتویٰ یہ ہے کہ جس آلہ سے اور اسے جس طرح استعمال کر کے قتل کیا گیا، قصاص میں بھی وہی آلہ و کیفیت ہوگی۔

دلیل اول:

حدثنا همام عن قتادة عن انس ان يهوديا رض راس جارية بين حجر تين قيل من فعل هذابك افلان افلان حتى سمي اليهودي فاومت براسها فاخذ اليهودي فاعترف فامر به النبي ﷺ فرض راسه بين حجرين.

(صحیح بخاری ج ۱ ص ۳۲۵ باب فی الخصومات)

جناب انس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک یہودی نے ایک بچی کا سر دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کوٹ ڈالا۔ اس سے پوچھا گیا یہ کام تمہارے ساتھ کس نے کیا؟ کیا فلاں تھا یا فلاں تھا؟ جب یہودی کا نام لیا گیا تو اس نے اپنے سر سے اشارہ کیا، (کہ یہی ہے) لہٰذا اس یہودی کو پکڑا گیا تو اس نے اعتراف جرم کر لیا۔ اس پر حضور ﷺ نے اس کے بارے میں حکم فرمایا: کہ اس کا سر بھی دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کوٹا جائے۔

دلیل دوم:

وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ.

(النحل: ۱۲۶)

اگر تم انہیں سزا دو تو اس جیسی ہی سزا دو جیسی تمہیں دی گئی۔

دلیل سوم:

عن بشير بن حازم عن عمران بن يزيد بن البراء عن ابيه عن جده ان النبي ﷺ قال من عرض عرضنا له ومن حرق حرقناه ومن غرق غرقناه.

(بیہقی شریف ج ۸ ص ۴۳ باب عمد القتل بالحجر وغیرہ حیدر آباد دکن)

حضور ﷺ نے فرمایا: جس نے ہمیں نشانہ بنایا۔ ہم بھی اسے نشانہ بنائیں گے اور جس نے جلایا ہم بھی اسے جلائیں گے اور جس نے ڈبویا ہم بھی اسے ڈبوئیں گے۔

قارئین کرام! مذکورہ تینوں دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ جس آلہ اور جس طرح کوئی شخص کسی دوسرے کو مارتا ہے اسی آلہ اور کیفیت سے اس سے قصاص لیا جائے گا۔ یہی ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہے اور ان کے تقریباً یہی دلائل ہیں لیکن امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اس کے خلاف رائے رکھتے ہیں۔ اس لئے ان مذکورہ دلائل کا جواب دیتے ہوئے ہم احناف یوں کہتے ہیں:

دلیل اول کا جواب:

اس دلیل کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔ایک یہ کہ آپ ﷺ کا حکم کہ یہودی کے سر کو بھی دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچلا جائے۔یہ سیاستہً تھا تا کہ لوگ ڈر جائیں اور ایسے کاموں سے باز آ جائیں۔دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ طریقہ اس وقت اپنایا گیا تھا۔ جب ''مثلہ'' کی حرمت نہیں ہوئی تھی۔مثلہ کی ممانعت آنے پر یہ طریقہ منسوخ ہو گیا۔وضاحت دلیل دوم کے جواب میں آ رہی ہے۔

دلیل دوم کا جواب:

وان عاقبتم فعاقبوا الخ۔(پ۱۴ آخری رکوع) اس آیت کا شان نزول یوں ہے:

روی عن الشعبی وقتادۃ وعطاء بن یسار ان المشرکین لما مثلوا بقتلی احد قال المسلمون لئن اظهرنا الله علیهم لنمثلن بهم اعظم مما مثلوا فانزل الله تعالٰی هذه الایة.

(احکام القرآن ج۳ص۱۹۴مطبوعہ بیروت)

جناب شعبی،قتادہ اور عطاء بن یسار رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ جب مشرکین نے غزوۂ احد میں شہید ہونے والے مسلمانوں کا مثلہ کیا تو مسلمانوں نے عہد کیا اگر اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان مشرکین پر غلبہ عطا فرمایا تو ہم ان کے مردوں کے ساتھ اس سے بڑھ کر مثلہ کریں گے۔اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

شان نزول سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو بدلہ لینے میں زیادتی سے منع فرما دیا اور فرمایا کہ اگر تم صبر کرتے ہو تو وہ تمہارے حق میں بہت مفید ہے۔اس آیت کریمہ سے مذکورہ استدلال کہ جس آلہ سے اور جس کیفیت سے مارا گیا،اسی سے قصاص (بدلہ) لیا جائے گا' درست نہیں۔اس کی وجہ خود ابو بکر جصاص بیان کرتے ہیں اور صاحب عمدۃ القاری نے بھی اس کی وضاحت فرمائی۔ملاحظہ ہو:

اذ لا یمکن المعاقبة بمثل مافعله لانه لا نحیط علما بمقدار الضرب وعدده ومقدار الالم وقد یمکننا المعاقبة بمثله فی باب اتلاف نفسه قتلا بالسیف فوجب استعمال حکم الایة فیه.

قاتل کے فعل کی مثل سزا اور بدلہ لینا ناممکن ہے کیونکہ اس نے جس مقدار میں مارا،جتنی مرتبہ مارا اور اس سے جس قدر اسے دکھ ہوا۔ان باتوں کو ہمارا علم احاطہ میں نہیں لا سکتا۔ہاں یہ ممکن ہے کہ کسی کی جان نکالنے میں جان نکال کر برابری کر لیں۔وہ یوں کہ اسے تلوار سے قتل کر دیں۔لہٰذا آیت مذکورکا حکم اس ممکن معنی میں لینا لازم ہے۔

احتج به عمر بن عبد العزیز والقتادہ والحسن وابن سیرین ومالک والشافعی واحمد وابو ثور واسحاق وابن المنذر وجماعة من الظاهریة علی ان القاتل یقتل بما قتل به وقال ابن حزم قال مالک ان قتله بالحجر او بعصا او بالنار او بالتفریق قتل بمثل ذالک یکرر علیه ابدا حتی یموت وقال الشافعی ان ضربه بحجر او بعصا حتی مات ضرب بحجر او بعصا ابدا حتی یموت فان حبسه بلا طعام و شراب حتی مات حبس [illegible]

(یہودی کو پتھروں کے درمیان رکھ کر سر پھوڑنے والی سزا کے بارے میں مذکور حدیث سے عمر بن عبد العزیز،قتادہ،حسن،ابن سیرین،مالک،شافعی،احمد،ابو ثور،اسحاق،ابن منذر اور ظاہریہ کی ایک جماعت نے یہ دلیل پکڑی ہے کہ قاتل کو اسی طرح قصاص میں قتل کیا جائے جیسا کہ اس نے مقتول کو مارا تھا۔ابن حزم نے کہا: امام مالک کہتے ہیں اگر قاتل نے پتھر یا لاٹھی یا آگ سے قتل کیا یا کسی اور طریقہ سے تو اسے بھی اسی طریقہ سے مارا جائے گا حتیٰ کہ وہ مر جائے۔اور امام شافعی کہتے ہیں اگر پتھر یا لاٹھی مار کر کسی نے قتل [illegible] کو بھی پتھر یا لاٹھی سے ہی مار مار کر قتل کیا جائے۔اگر کسی

لم یمت قتل بالسیف وهکذا ان غرقه وهکذا ان القاه من مهواة عالیة فان قطع یدیه ورجلیه فمات قطعت ید القاتل ورجلاه فان مات فلا یقتل بالسیف وقال ابو محمد ان لم یمت ترک کما هو حتی یموت لا یطعم ولا یسقی وکذالک ان قتلوه جوعا او عطشا عطش او جیع حتی یموت ولا تری المدة اصلا وقال ابن شبرمة ان غمسه فی الماء حتی مات غمس حتی یموت.

(عمدۃ القاری شرح البخاری ج۲ص۲۵۳ کتاب الخصومات بیروت)

کو کھانے پینے سے روک کر مارا گیا تو مارنے والے کو بھی اتنی مدت کھانا پینا نہ دیا جائے۔ یہاں تک کہ وہ مر جائے اور اگر اتنی مدت گزرنے پر وہ نہیں مرا تو اب اسے تلوار سے مارا جائے۔ یونہی اگر ڈبو کر قتل کیا گیا یا کسی اونچی جگہ سے گرا کر مارا گیا اور اگر دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کاٹ دیئے گئے اور وہ مر گیا تو قاتل کے بھی دونوں ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں گے۔ اب اگر وہ مر جائے تو ٹھیک ورنہ اسے تلوار سے قتل نہیں کیا جائے گا۔ ابو محمد نے کہا: اگر وہ نہیں مرتا تو اسے اسی حالت پر رہنے دیا جائے کچھ بھی کھانے پینے کو نہ دیا جائے حتیٰ کہ مر جائے۔ یونہی اگر بھوکا رکھ کر یا پیاسا رکھ کر مارا گیا تو قاتل کو بھی مرنے تک بھوکا پیاسا رکھا جائے گا۔ مدت کا اعتبار نہیں ہوگا اور ابن شبرمہ کا قول ہے کہ اگر کسی نے پانی میں ڈبو کر مارا، تو قاتل کو بھی مرنے تک ڈبویا جائے۔

یہاں تک صاحب عمدۃ القاری نے ان حضرات کے اسماء گرامی ذکر فرمائے۔ جو قصاص میں ''مثلیت کاملہ'' کے قائل ہیں اور ان میں ائمہ ثلاثہ بھی ہیں۔ مختلف صورتیں ذکر فرمائیں۔ ان سے مرنے والے کے قاتل کو اسی صورت سے مارنے کا فتویٰ دیا گیا۔ اس کے بعد علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ ان واقعات و دلائل کو پیش فرماتے ہوئے رقمطراز ہیں:

وقال عامر الشعبی وابراهیم نخعی والحسن البصری وسفیان الثوری وابوحنیفة وابویوسف ومحمد رحمهم الله لایقتل القاتل فی جمیع الصور الا بالسیف واحتجوافی ذالک بما رواه ابو داود الطیالسی عن قیس عن جابر الجعفی عن ابی عازب عن النعمان ابن بشیر ان النبی ﷺ قال لا قود الا بالحدید ورواه الطحاوی حدثنا ابن مرزوق قال حدثنا ابو عاصم قال حدثنا سفیان الثوری عن جابر عن ابی عازب قال قال رسول الله ﷺ لا قود الا بالسیف واخرج دارقطنی. عن الحسن قال قال رسول الله ﷺ لا قود الا بالسیف قیل للحسن عمن قال سمعت النعمان ابن بشیر یذکر ذالک وقیل عن مبارک بن فضالة عن الحسن عن ابی بکره مرفوعا رواه الولید بن صالح عنه واخرجه ابن ابی شیبه مرسلا. عن الحسن قال قال رسول الله

عامر، شعبی، ابراہیم نخعی، حسن بصری، سفیان ثوری، ابوحنیفہ، ابو یوسف، محمد رحمہم اللہ علیہم نے کہا کہ ان تمام مذکورہ صورتوں میں قاتل کو صرف تلوار کے ذریعہ ہی مارا جائے گا۔ ان حضرات نے اس مسلک پر ابوداؤد طیالسی کی اس روایت سے استدلال فرمایا۔ جو جابر جعفی نے ابو عازب سے انہوں نے نعمان بن بشیر سے روایت کی۔ وہ یہ کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: قصاص لوہے کے علاوہ جائز نہیں۔ امام طحاوی نے ایک اور سند سے ذکر کیا کہ حضور ﷺ نے فرمایا: قصاص صرف تلوار سے ہے۔ دار قطنی نے حسن سے روایت کی کہ حضور ﷺ نے فرمایا: قصاص تلوار کے بغیر نہیں۔ حسن سے پوچھا گیا: کس سے تم نے روایت کی ہے؟ کہنے لگے میں نے نعمان بن بشیر سے سنا ہے وہ اس کا ذکر کر رہے تھے۔ مبارک بن فضالہ نے حسن سے وہ ابوبکرہ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں۔ ولید بن صالح نے ان سے روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے ان سے ذکر کیا اور حسن سے مرسلاً ذکر کیا کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: قصاص بجز تلوار کے نہیں۔ ان روایات سے استدلال کی وجہ

ﷺ لا قود الا بالسیف وجه الاستدلال به ان معناه لا قصاص حاصل الا بالسیف وقد علم ان النكرة فی موضع النفی ویكون المعنی لا فرد من افراد القود الا وهو مستوف بالسیف.

(عمدۃ القاری ج ۱۲ ص ۲۵۴)

اور طریقہ یہ ہے کہ اس کا معنی یہ بنتا ہے۔ قصاص تلوار کے بغیر حاصل نہیں ہوتا اور یہ بات معلوم ہے کہ جب نکرہ نفی کے مقام (تحت) پر آئے تو عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ لہٰذا معنی یہ ہوا کہ قصاص کا کوئی ایک فرد تلوار کے بغیر پورا نہیں ہوتا۔

نوٹ: "لا قود الا بالسیف" اگرچہ بعض کے نزدیک ضعیف ہے لیکن جب مختلف طرق اور اسناد سے مروی ہے تو ضعف ختم ہو جاتا ہے۔ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بات کو مذکورہ بحث میں ان الفاظ سے لکھا:

هذا الحديث كما رايت قد روى عن النعمان بن بشير وابی بكرة وابی هريرة و عبد الله بن مسعود وعلى ابن ابى طالب وابی سعيد الخدری رضی الله عنهم ولا شك ان بعضها يشهد لبعض واقل احواله ان يكون حسنا فاذا كان حسنا صح الاحتجاج به. (عمدۃ القاری ج ۱۲ ص ۲۵۴)

حدیث مذکور جیسا کہ تم نے دیکھا۔ اسے نعمان بن بشیر، ابوبکرہ، ابوہریرہ، عبداللہ بن مسعود و علی ابن ابی طالب اور ابوسعید خدری رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یقیناً اس کے بعض دوسرے بعض کی شہادت دیتے ہیں لہٰذا اس کی کم از کم حیثیت "حسن" ہوئی۔ جب یہ حدیث حسن ہوئی تو اس سے احتجاج درست ہے۔

علاوہ ازیں بعض قتل کی صورتیں ایسی ہیں کہ قاتل کو اس صورت میں مارا نہیں جا سکتا۔ مثلاً کسی نے کسی عورت کو زنا سے قتل کر دیا۔ اب قاتل کو اس فعل سے کیسے قتل کریں گے؟ اس کے لئے پھر کوئی اور طریقہ ہی تلاش کرنا پڑے گا۔ اس لئے قصاص کے لئے تلوار یا کوئی اور دھار دار آلہ استعمال کرنا عقل و نقل کے مطابق و موافق ہے اور یہی احناف کا مسلک ہے۔

دلیل سوم کا جواب:

حدیث مذکور (جس نے ہمیں نشانہ بنایا ہم بھی اسے نشانہ بنائیں گے الخ) اس روایت کے دو فاصلہ دیں راوی بشر بن حزم کا تو کتب اسماء الرجال میں نام ہی نہیں ملتا۔ دوسرا راوی عمران بن یزید مختلف فیہ ہے۔ ملاحظہ ہو:

ثعلبی نے اس کو صحیح کہا ہے کہ یہ ابن زید ہے۔ اس سے ابوالنضر روایت کرتا ہے جو ضعیف ہے۔ عقیلی نے کہا کہ عمران بن یزید قریش بصری کا غلام ہے وہ حدیث میں وہم ڈالتا ہے۔ (لسان المیزان ج ۴ ص ۳۵۲ حرف ع مطبوعہ حیدرآباد دکن ہند)

"نصب الرایہ" میں ہے۔ روایت مذکورہ کے بارے میں صاحب تنقیح کا قول ہے: فی هذه الاسانيد من يجهل حاكم بشر وغيره۔ (ج ۴ ص ۳۴۱)

ائمہ ثلاثہ کی تین دلیلیں تھیں۔ جن میں سے ہر ایک کا جواب آپ نے ملاحظہ فرمالیا۔ قصاص میں "مثلیت" کا لحاظ رکھنا بہت سی صورتوں میں حقیقۃً و واقعۃً ناممکن ہے۔ اسی لئے ائمہ ثلاثہ نے بھی بعض صورتوں میں "مثلیت" کو چھوڑ کر تلوار وغیرہ سے قصاص کا قول کیا ہے۔ لہٰذا حدیث حسن کے پیش نظر احناف کا مسلک بالکل واضح اور صاف ہے اور عقل و نقل کے موافق ہے۔

نفس اور اعضاء میں قصاص اور دیت کی وضاحت

قرآن کریم میں ہے: ان النفس بالنفس والعين بالعين الخ الاية۔ "جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور زخموں کا قصاص ہے۔"

آیت کریمہ میں جو مختلف [illegible] ہے کہ کسی نے جان بوجھ کر کسی کا عضو

ضائع کیا ہو اور اگر مثلاً کسی کی کسی نے آنکھ پھوڑ دی۔ لیکن خطا سے ایسا ہو گیا تو اس میں دیت کی ادائیگی ہوتی ہے۔ جو آیت مذکورہ سے قبل کی آیات میں موجود ہے۔ اس کی مزید وضاحت احادیث سے ملاحظہ ہو:

عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیه عن جده ان رسول الله ﷺ کتب الی اهل الیمن وکان فی کتابه ان من اهتبط مومنا قتلا فانه قود یده الا ان یرضی اولیاء المقتول وفیه ان الرجل یقتل بالمراة وفیه فی النفس الدیة مائة من الابل وعلی اهل الذهب الف دینار وفی الانف اذا اوعب جدعه الدیة مائة من الابل وفی الاسنان الدیة وفی الشفتین الدیة وفی البیضتین الدیة وفی الذکر الدیة وفی الصلب الدیة وفی العینین الدیة وفی الرجل الواحدة نصف الدیة وفی المامومة ثلث الدیة وفی الجائفة ثلث الدیة وفی المنقلة خمس عشرة من الابل وفی کل اصبع من اصابع الید والرجل عشر من الابل وفی السن خمس من الابل رواه النسائی والدارمی وفی روایة مالک وفی العین خمسون وفی الید خمسون وفی الرجل خمسون وفی الموضحة خمسون.

(مشکوٰۃ شریف ص ۳۰۳ باب الدیات فصل ثانی مطبوعہ مصطفائی لاہور)

(بحذف اسناد) رسول کریم ﷺ نے اہل یمن کی طرف جو تحریر روانہ فرمائی، اس میں لکھا تھا کہ جس نے کسی مسلمان کو بلاقصور قتل کیا تو اس کا قصاص اس کے ہاتھ میں ہے۔ ہاں اگر مقتول کے ولی راضی ہو جائیں۔ اس تحریر میں یہ بھی تھا کہ عورت کے قتل کے بدلہ میں مرد کو قتل کیا جائے گا اور اس تحریر میں آیت کریمہ ان النفس بالنفس الخ بھی تھی۔ یعنی جان سے مارنے کی دیت سو اونٹ تھے اور سونے والے ایک ہزار دینار بطور دیت دیں گے۔ ناک کی دیت جبکہ پوری کاٹ دی جائے پوری دیت ہے۔ یعنی سو اونٹ دیت ہے۔ دانتوں میں دیت ہے، ہونٹوں میں دیت ہے، بیضتان میں دیت ہے، آلہ تناسل میں دیت ہے، پیٹھ میں دیت ہے، دونوں ہاتھوں میں دیت ہے، ایک پاؤں میں نصف دیت ہے اور دماغ میں پہنچنے والے زخم پر دیت کا تیسرا حصہ ہے اور پیٹ کے گہرے زخم میں بھی دیت کا تیسرا حصہ ہے اور ہڈی کے منقلہ میں پندرہ اونٹ دیت ہیں۔ ہاتھ اور پاؤں کی ہر ایک انگلی میں دس اونٹ دیت ہیں۔ دانت میں پانچ اونٹ دیت ہیں۔ اسے نسائی اور دارمی نے روایت کیا۔ امام مالک کی روایت کے مطابق آنکھ میں پانچ اونٹ اور پاؤں میں بھی پانچ اونٹ اور موضحہ میں بھی پانچ اونٹ دیت کا ذکر ہے۔

موطا کی زیر بحث حدیث میں جسم کے بعض اعضاء اور ان کی دیت کا ذکر تھا۔ اسی مسئلہ کو ہم نے بحوالہ ''مشکوٰۃ شریف'' مزید اعضاء کو پہچانا کہ حضور ﷺ نے انہیں بھی دیت میں شامل فرمایا۔ اس سلسلہ میں ابھی کچھ باتیں تکمیل طلب ہیں۔ جنہیں ہم ان کے مواقع پر ان شاء اللہ ذکر کریں گے۔

دیت کی تعریف

یہ لفظ وَدْیٌ سے بنا ہے۔ جس کا معنی ''بہنا'' آتا ہے۔ اس لئے ''وادی'' اس جگہ کو کہا جاتا ہے۔ جہاں بارش کا پانی بہتا ہے۔ ''وَدْیٌ'' میں سے حرف واؤ کو حذف کر کے اس کے عوض آخر میں ''ۃ'' لائی گئی۔ جیسا کہ لفظ ''عدۃ'' میں کیا گیا۔ اصطلاح شرع میں دیت اس مال کو کہتے ہیں جو قتل یا زخم یا اعضاء کاٹنے کے عوض میں دیا جاتا ہے۔ یہ مال گویا خون بہانے کے عوض میں دیا گیا۔

دیت کی صورتیں

قتل عمد: جب کوئی شخص کسی دوسرے کو قتل کرنے کے ارادے سے قتل کر ڈالے اور قتل کرنے کے لئے ایسا آلہ استعمال کرے جس کی سزا قصاص ہے تو اس وقت مقتول کے وارث قصاص کی بجائے دیت لینے پر راضی ہو جاتے ہیں تو اب دیت ادا کرنا ہی واجب ہو

گی۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ قتل عمد کی دیت اور وہ دیت جو بطور صلح مقرر ہوئی یا قاتل خود قتل عمد کا اقرار کرے، تو ان صورتوں میں دیت قاتل کے مال سے ہی لی جائے گی اس کے قبیلہ سے نہیں۔

عن ابراهيم قال ما كان من صلح او اعتراف او عمد فهو في مال الرجل قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابي حنيفة رحمة الله تعالى.

(کتاب الآثار باب دیۃ الخطاء ص ۱۲۵ مطبوعہ ادارۃ القرآن کراچی)

جناب ابراہیم (نخعی) کہتے ہیں کہ جو دیت صلح یا اعتراف قاتل یا قتل عمد ہو گی۔ وہ قاتل کے مال سے ہی وصول کی جائے گی۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے۔

عن مطرف عن الشعبي قال لا تعقل العاقلة صلحا ولا عمدا ولا عبدا ولا اعترافا. عن ابراهيم مثله. عن الحسن والشعبي قال الخطاء على العاقلة والعمد والصلح الذي اصابه في ماله عن جابر عن عامر قال اصطلح المسلمون على ان لا تعقل العاقلة صلحا ولا عمدا ولا اعترافا.

(مصنف ابن ابی شیبہ باب العمد والصلح والاعتراف ج ۹ ص ۲۸۲۔۲۸۳)

شعبی سے مطرف نے بیان کیا کہ قاتل کے عصبہ صلح کی صورت میں دیت نہیں دیں گے اور نہ عمداً قتل کی صورت میں اور نہ عبد کی صورت میں اور نہ ہی اعتراف کی صورت میں دیت دیں گے۔ ابراہیم نخعی سے بھی ایسی ہی روایت آئی ہے۔ حسن اور شعبی سے ہے کہ قتل خطاء کی صورت میں دیت قاتل کے عصبہ پر ہوتی ہے اور قتل عمد اور صلح کی دیت قاتل کے مال سے ہو گی۔ جابر سے وہ عامر سے بیان کرتے ہیں کہ مسلمانوں نے اس پر اتفاق کیا کہ صلح، عمد اور اعتراف کی صورت میں دیت قاتل کے عصبہ پر نہ ہو گی۔

نوٹ: اگر کسی نے غلام کو قتل کر ڈالا تو اس غلام کی قیمت قاتل کے مال سے وصول کی جائے گی۔ قاتل کے عصبہ کو اس دیت میں شریک نہیں کیا جائے گا۔ مذکورہ قیمت خواہ دیت تک پہنچ جائے۔ وہ قاتل کو ہی ادا کرنا پڑے گی۔

قارئین کرام! معلوم ہوا کہ اگر کسی نے کسی کو آلہ قتل سے عمداً قتل کیا جس کے بعد مقتول کے ورثاء نے قصاص کی بجائے دیت لینے پر آمادگی کا اظہار کیا، تو دیت کی رقم قاتل کے مال سے ہی لی جائے گی۔ اسی طرح اگر قاتل قتل کرنے کا خود اعتراف کر لیتا ہے اور مقتول کے وارث دیت لینے پر راضی ہو جائیں، تو بھی دیت کی رقم قاتل کے مال سے لی جائے گی۔ اسی طرح دیت جو سو اونٹ ہے اگر فریقین اس سے کم پر راضی ہو جائیں تو یہ رضامندی جائز ہے لیکن یہ رقم بھی قاتل کے مال سے وصول کی جائے گی۔ اسی طرح کسی شخص کے قتل کے علاوہ اس کے کسی عضو کو نقصان پہنچایا ہو تو اس کی دیت بھی قاتل کے مال سے ادا کی جائے گی۔

عمداً کسی عضو کے ضائع کرنے کی دیت

جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ کسی شخص کو جان سے مار دینے کے علاوہ اگر اس کے کسی عضو کو نقصان پہنچایا گیا۔ مثلاً کان، ناک، آنکھ، پاؤں وغیرہ زخمی کر دیئے گئے یا انہیں بے کار کر دیا گیا تو اس صورت میں لازم آنے والی دیت بھی قاتل کے مال سے ہی ادا کی جائے گی۔

عن حماد عن ابراهيم قال كل شيء كان دون النفس يتعمد الانسان ضربه بحديدة او بعصا او بيد او بقصبة او بغير ذلك ... عمد ...

جناب ابراہیم نخعی سے حماد بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ ہر وہ نقصان عضو جو کسی کی ذات کے قتل کرنے کے علاوہ ... عمداً کیا گیا۔ خواہ کسی لوہے کے آلہ یا لاٹھی یا ہاتھ یا

القصاص وان كان لا يستطاع فيه القصاص وان كان لا يستطاع فيه القصاص فهو على الذى جنى فى ماله فان ذهبت منه النفس و كان بحديدة او بسلاح ففيه القصاص وان كان بغير ذالک ففيه الدية على العاقلة قال محمد و بهذا كله يأخذ ابو حنيفة وبه نأخذ نحن ايضا.

(کتاب الآثار ص ۱۲۴ باب مالا یستطاع فیہ القصاص)

کسی کانے وغیرہ سے کیا گیا، وہ عمداً جرم ہے۔ اس میں قصاص ہے اور اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ قصاص مشکل ہو جائے تو دیت جنایت کرنے والے کے مال سے دی جائے گی۔ اگر کسی زخم سے آدمی مرگیا اور ضرب لوہے یا کسی اور ہتھیار سے تھی تو اس میں بھی قصاص ہے اور اگر ارادہ کے بغیر ہو تو دیت قاتل کے کنبہ پر ہوگی۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ان تمام احکام پر امام ابوحنیفہ کا عمل ہے اور ہم بھی انہی پر عمل کرتے ہیں۔

روایت مذکورہ سے ایک بات تو یہ ثابت ہوتی ہے کہ قتل نفس بالعمد کے علاوہ دوسرے تمام اعضاء کو جب عمداً ضائع کیا جائے تو قصاص لازم آتا ہے۔ یعنی اگر کسی نے کسی کا کان کاٹا، تو اس کا کان بھی کاٹا جائے گا۔ اگر آنکھ پھوڑی گئی، تو آنکھ پھوڑنے والے کی بھی آنکھ پھوڑی جائے گی اور اگر کسی نے عمداً کسی کو اس طرح مارا پیٹا کہ مضروب کی ہڈی ٹوٹ گئی۔ چونکہ ہڈی کے بدلہ میں ہڈی توڑ کر قصاص لینا مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ اس لئے اس صورت میں جو دیت واجب ہوگی وہ مارنے والے کے مال سے وصول کی جائے گی۔

عن ابراهيم قال ما كان من جرح من عمد لا يستطاع فيه القصاص فهو على الجارح فى ماله دون عاقلته.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۲۷ العمد الذی لایستطاع فیہ القصاص)

ابراہیم سے روایت ہے کہ جو زخم جان بوجھ کر لگایا گیا اور اس میں قصاص مشکل ہو، تو اس کی دیت زخم لگانے والے کے مال سے وصول ہوگی۔ اس کے ورثاء سے نہیں لی جائے گی۔

عن ابراهيم قال تعقل العاقلة الخطاء كله الا ما كان دون الموضحة والسن مما ليس فيه ارش معلوم قال محمد وبهذا كله ناخذ وهو قول ابى حيفة.

ابراہیم سے روایت ہے کہ خطاء کی صورت میں دیت عاقلہ پر ہے مگر جو موضحہ سے کم ہے اور دانت ان اشیاء میں سے ہے، جس کی چٹی معلوم نہیں۔ امام محمد نے کہا کہ ان تمام پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ کا ہے۔

عن ابراهيم قال لا تعقل العاقلة فى ادنى من الموضحة قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابى حنيفة رحمة الله عليه. (کتاب الآثار ص ۱۲۴۔۱۲۵)

ابراہیم سے روایت ہے کہ موضحہ سے ادنیٰ جرم میں عاقلہ دیت نہیں دیں گے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

قتل غیر عمد اور جراحات غیر عمد کی دیت کا حکم

قتل خطاء اور شبہ بالعمد اور ہر وہ جنایت کہ جس پر دیت کا حکم دیا گیا ہے۔ اگر یہ خطاءً واقع ہوں تو ان میں دیت عاقلہ (قاتل کے خاندان یا کنبہ) پر ہوگی۔ یعنی قتل خطاء میں جب بوجہ عدم ارادہ قصاص واجب نہیں، تو دیت لازم ہوگی۔ اسی طرح شبہ بالعمد میں بھی چونکہ قصاص نہیں لہٰذا دیت لازم ہوگی اور ان دونوں صورتوں میں قاتل کا ارادہ قتل بھی نہیں پایا جاتا اس لئے اس کے مال سے دیت نہیں لی جائے گی بلکہ عاقلہ (قریبی رشتہ دار جو وراثت میں عصبہ کہلاتے ہیں) پر ہوگی۔

اجزاء میں دیت باعتبار منفعت ہوگی

دیت کی اقسام اور ان کے احکام ہم بیان کر چکے ہیں مگر دیت کی مقدار واضح نہیں ہوئی۔ اس کی وضاحت کچھ یوں ہے۔
"مشکوٰۃ شریف" کی مذکورہ طویل حدیث میں ذکر کیا گیا کہ ناک اگر جڑ سے کٹ جائے تو اس کی دیت مکمل یعنی سو (۱۰۰) اونٹ ہو

گی۔لیکن بعض دیگر احادیث میں یوں مذکور ہے کہ ناک خواہ مکمل کٹ جائے یا کٹے تو نہ مگر اپنا کام کرنا ختم کر دے، تو بھی مکمل دیت ہو گی۔تمام دانت توڑ دیئے جائیں' دونوں ہونٹ کاٹ دیئے جائیں' خصیتین، ذکر، پیٹھ، دونوں آنکھوں ان سب کو ضائع کرنے پر پوری دیت ہوگی۔اگر ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کاٹ دیا تو نصف دیت ادا کرنا پڑے گی۔اعضاء انسانی کے ضیاع پر دیت کے واجب ہونے پر ایک ضابطہ روایت ذیل میں مذکور ہے:

عن سفیان عن منصور عن ابراهیم قال کان یقال ما کان من اثنین فی الانسان ففیهما دیة وفی کل واحد منهما نصف دیة وما کان من واحد ففیه دیة. (مصنف ابن ابی شیبہ ج۹ص۱۷۴)

جناب ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ انسان میں جو اعضاء جوڑا جوڑا ہیں، ان دونوں کے ضائع کرنے پر کامل دیت ہوگی اور ان میں سے صرف ایک کے ضیاع پر نصف دیت ہوگی اور وہ اعضاء جو ایک ایک ہیں۔ان میں سے کسی کو بھی ضائع کرنے پر مکمل دیت ہوگی۔

یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ انسانی اعضاء کی منفعت اور حسن و جمال کے اعتبار کے پیش نظر دیت کی مقدار مقرر کی گئی ہے۔ اس لئے اگر عضو ایک ہی تھا، تو اس کے ضائع ہونے پر اس کی مکمل منفعت ختم ہوگئی اور انسانی حسن و جمال ناقص ہو گیا۔مثلاً زبان اور اگر وہ عضو دو ہوں جو مل کر ایک منفعت کا سبب بنیں۔اگر وہ دونوں ضائع ہو گئے تو منفعت جاتی رہی۔لہٰذا دیت مکمل ہوگی اور اگر ایک ضائع ہوا اور دوسرا محفوظ رہا تو منفعت بھی کچھ ضائع اور کچھ باقی رہتی ہے لہٰذا دیت نصف ہوگی جیسا کہ ہاتھ، پاؤں وغیرہ۔

نوٹ: مختلف اعضاء کی دیت، دیت کاملہ یعنی سو(۱۰۰) اونٹ سے بڑھتی نہیں۔مثلاً دونوں ہاتھوں کی انگلیاں دس ہوتی ہیں اور ہر انگلی کے ضیاع پر دس اونٹ ہیں اس لئے دونوں ہاتھوں کی ساری انگلیوں کی دیت سو(۱۰۰) اونٹ ہی بنے گی۔جو کامل دیت کے برابر ہے۔

عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان رسول الله ﷺ قضى فی الاصابع عشرا عشرا.

عمرو بن شعیب اپنے دادا سے اور وہ رسول اللہ ﷺ سے بیان کرتے ہیں کہ آپ نے انگلیوں میں دس دس اونٹ دیت کا فیصلہ فرمایا۔

عن عمر ابن عبد العزیز فی کل اصبع عشر من الابل او عدل ذالک من ذهب اوورق.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج۹ص۱۹۳)

حضرت عمر بن عبد العزیز فرماتے ہیں کہ ہر انگلی میں دس اونٹ یا ان کی قیمت کے برابر سونا یا چاندی دیت ہے۔

لیکن دانت ایک ایسی چیز ہے کہ ان کی مجموعی دیت، دیت کاملہ سے بڑھ جاتی ہے۔وہ اس طرح کہ حدیث پاک میں واضح طور پر آ چکا ہے۔"فی السن خمس من الابل" ایک دانت کی دیت پانچ اونٹ ہے اور کل دانت بتیس (۳۲) ہوتے ہیں۔اگر کسی نے کسی کے تمام دانت توڑ ڈالے تو ان کی دیت ایک سو ساٹھ (۱۶۰) اونٹ بنتی ہے اور یہ تعداد دیت کاملہ سے زیادہ ہے۔

وفی الاسنان جمیعها دیة ونصف عشر الدیة وهو خمس من الابل فی قلع کل سن اذا کان خطاء سواء کان ضرسا او ثنیة لما فی کتاب عمرو ابن حزم وفی السن خمس من الابل ولما سیاتی ولان الکل فی اصل المنفعة وهو المضغ سواء وبعضها

تمام دانتوں کے اکھاڑ دینے میں مکمل دیت اور دیت کا نصف عشر ہے۔یہ اس طرح کہ ہر ایک ایک دانت کی دیت پانچ اونٹ ہوتی ہے جبکہ دانتوں کا اکھاڑنا خطاء ہو۔خواہ وہ داڑھیں ہوں یا سامنے کے اوپر نیچے والے دانت ہوں۔یہ اس بنا پر کہ جناب عمرو ابن حزم کی کتاب میں موجود ہے۔"ایک دانت کی

وان کان فیه زیادة منفعة لکن فی بعض الاخر جمال ووقع المنفعة فی الادمی وانما قیدنا بالخطاء لان العمد فیه القصاص ولو قلع جمیع اسنانه تجب ستة عشر الفا و لیس فی البدن عضو دیته اکثر من دیة النفس سوی الاسنان وفی الکوسج تجب اربعة عشر الفا لان اسنانه تکون ثمانیة وعشرین.

(مرقات ج ۷ ص ۵۷ باب الدیات مکتبہ امدادیہ ملتان)

دیت پانچ اونٹ ہیں''۔ عنقریب اس کی تفصیل آ رہی ہے اور اس لئے بھی کہ تمام دانت اصل منفعت یعنی کھانا چبانے میں برابر ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض کی منفعت اگرچہ دوسروں کی بہ نسبت زیادہ ہے۔ لیکن دوسرے بعض میں انسان کی خوبصورتی کو دخل ہے اور منفعت آدمی میں واقع ہے۔ رہا یہ کہ ہم نے خطاء کی قید لگائی تو یہ اس لئے کہ عمداً دانت اکھیڑنے میں قصاص ہوتا ہے۔ اگر کسی نے دوسرے کے دانت اکھیڑ دیئے تو سولہ ہزار واجب ہوں گے۔ انسانی اعضاء میں دانتوں کے سوا اور کوئی عضو نہیں کہ جس کی مجموعی دیت نفس کی دیت سے بڑھتی ہو اور بچے کے دانت اکھیڑنے پر چودہ ہزار دیت لازم آئے گی کیونکہ بچے کے دانت اٹھائیس ہوتے ہیں۔

ہیجڑے کے آلۂ تناسل اور گونگے کی زبان کی دیت

عن ابراهیم فی لسان الاخرس الدیة الکاملة.

ابراہیم سے ہے کہ گونگے کی زبان کی دیت، کامل ہے۔

عن ابن جریج قال قلت لعطاء فی ذکر الذی لایاتی النساء مثل مافی ذکر الذی یاتی النساء قال لی نعم. (مصنف ابن ابی شیبہ، فی لسان)

ابن جریج سے ہے کہ میں نے جناب عطاء سے پوچھا کہ کیا اس مرد کے آلہ تناسل کی دیت جو عورت کے قابل نہ ہو، اس مرد کے ذکر کی سی ہے جو عورت کے قابل ہو؟ انہوں نے مجھ سے کہا: ہاں۔

ان روایات سے ثابت ہوا کہ ہر عضو کی دیت میں اس کی خوبصورتی اور منفعت کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ دانتوں میں چونکہ ہر ایک دانت کا اپنا مقام و نفع ہے۔ لہٰذا ان کی مجموعی دیت بحساب پانچ اونٹ فی دانت ادا کرنا پڑے گی۔ جو نفس کی دیت سے بڑھ جاتی ہے کیونکہ نفس کی دیت سو اونٹ یا ایک ہزار دینار یا دس ہزار درہم ہیں اور یہاں ایک سو ساٹھ اونٹ بالغ کے اور ایک سو چالیس نابالغ کے بنتے ہیں۔ اسی طرح ہیجڑے اور گونگے کے مذکورہ اعضاء اگرچہ بظاہر اپنی منفعت سے خالی ہیں لیکن بہر حال جسم میں ایک مستقل عضو ہیں اور ان کے ضیاع سے ایک عضو سے محرومی ہوگئی۔ جس سے حسن و جمال انسانی میں نقص آ گیا۔ اس لئے ان کے مذکورہ اعضاء کے ضیاع پر بھی دیت کاملہ ادا کرنا پڑے گی۔ یہ تو تفصیل اس صورت میں تھی کہ جسم انسانی میں سے کوئی ایک عضو ضائع ہوا۔ خواہ وہ جوڑا تھا یا اکیلا تھا اور اگر جسم انسانی کے مختلف اعضاء کو نقصان پہنچایا گیا تو یہاں بھی اسی قاعدہ کو پیش نظر رکھ کر دیت کا فیصلہ کیا جائے گا۔

بیک وقت چند اعضاء کے ضائع کرنے پر دیت کا حکم

عن یونس عن الحسن فی رجل ضرب فذهب سمعه وبصره و کلامه قال له ثلاث دیات.

حسن سے یونس بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو زدوکوب کیا کہ جس سے اس کی قوت سماعت اور آنکھیں اور گویائی جاتی رہی تو اس پر کیا دیت ہوگی؟ فرمایا: اسے ان تینوں کی

عن ابی قلابة قال رمی رجل رجلا بحجر فی راسه

فذهب سمعه ولسانه وعقله وذكره فلم يقرب النساء فقضى فيه عمر باربع ديات. قال قال ابن شهاب فى رجل فقع عين صاحبه وقطع انفه واذنه قال يحسب ذالک کله.

تین دیات ادا کرنا پڑیں گی۔ ابوقلابہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے دوسرے کے سر پر پتھر دے مارا۔ جس سے اس کی سماعت، گویائی، عقل اور آلہ تناسل کو نقصان پہنچا۔ وہ عورتوں کے پاس جانے کے قابل نہ رہا۔ فرمایا: کہ ایسے شخص کے بارے میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے چار دیات ادا کرنے کا فیصلہ فرمایا تھا۔ ابن شہاب نے کہا کہ جس نے کسی کی آنکھ پھوڑ دی۔ اس کی ناک کاٹ دی اس کے کان بھی کاٹ دیئے۔ اس کے بارے میں یہ حکم ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی دیت کامل ہوگی۔

عن قتادة عن الحسن سئل عن رجل رمى بحجر اوضرب على راسه فذهب سمعه وبصره وانقطع كلامه فقال ديات في سمعه دية وفي بصره دية ولسانه دية وقيل للحسن ويح فقال والله ماربح ولا افلح.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج۹ ص ۱۶۷-۱۶۸ اذا ذھب سمعہ وبصرہ)

حسن سے قتادہ بیان کرتے ہیں کہ ان سے ایک ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے پتھر مارا یا کسی کے سر پر ضرب لگائی کہ اس سے اس کی سماعت و بصارت جاتی رہی اور قوت گویائی بھی ختم ہوگئی۔ تو فرمایا: اس کی سماعت کی مکمل دیت، اس کی بصارت کی مکمل دیت اور اس کی قوت گویائی کے ضیاع کی مکمل دیت ہے۔ جناب حسن کو کہا گیا کہ پھر تو یہ بڑا نفع ہے۔ فرمایا: خدا کی قسم! نہ نفع ہے اور نہ فلاح۔

دیت کس مال سے اور کتنی مقدار میں ادا کی جائے؟

ادائیگی دیت میں حضرات ائمہ کا اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک قتل کی دیت جو سو اونٹ ہے۔ اگر اونٹ نہ ملیں تو ایک ہزار سونے کے دینار یا دس ہزار چاندی کے درہم ادا کرنے پڑیں گے۔ ان تین اشیاء کے علاوہ کسی اور چیز کی صورت میں دیت ادا کرنا درست نہیں لیکن صاحبین کے نزدیک گائے، بکریاں اور کپڑے کے جوڑوں کی صورت میں ادا کرنا جائز ہے۔ احناف کے ہاں یہ روایت بھی ہے کہ اگر اونٹ موجود ہوں، دیت میں ادا کر سکتا ہو تو بھی ان کی جگہ دینار و درہم دینا چاہے تو جائز ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی کے پاس دینار ہیں، تو وہ دینار ہی دے گا اونٹ نہیں دے گا۔ امام شافعی کے نزدیک اونٹوں والا اونٹ ہی دے گا، دینار نہیں دے گا۔ ہاں اگر ورثاء ہی دینار لینے پر راضی ہیں تو پھر دینار کی ادائیگی جائز ہے۔

عن ابن طاوس عن ابيه قال مائة بعير او قيمة ذالک من غيره.

(مصنف عبدالرزاق ج۹ ص ۲۹۴ باب کیفیۃ امر الدیۃ)

ابن طاؤس اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ دیت سو اونٹ یا ان کی قیمت کسی اور چیز سے دینا جائز ہے۔

عن اشعث عن الحسن ان عمر و عثمان قوما الدية وجعل ذالک الى المعوتى ان شاء فالابل وان شاء فالقيمة. (مصنف ابن ابی شیبہ ج۹ ص ۱۳۱ کتاب الدیات)

حسن سے اشعث بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر اور عثمان رضی اللہ عنہما نے دیت کی قیمت لگائی اور وہ دیت لینے والے پر چھوڑ دیا کہ وہ قیمت لے لے یا چاہے تو اونٹ لے لے۔

مالک وابوحنيفة وجماعة متفقون على ان الدية لا تؤخذ الا من الابل والذهب والورق.

امام مالک اور امام ابوحنیفہ اور بہت سے دوسرے ائمہ کی ... کہ دیت یا تو اونٹوں یا سونے یا چاندی سے

(بدایۃ المجتہد ج۲ ص۳۰۸ مکتبہ علمیہ لاہور) ہی لی جائے گی۔

روایات مذکورہ سے مسلک احناف کی تائید ہوتی ہے کہ دیت ادا کرنے کی صرف تین صورتیں ہیں۔ان کے علاوہ گائے' بکری وغیرہ کی صورت میں دیت ادا کرنا درست نہیں۔فقہاء کرام کا یہ اتفاق دراصل آثار صحیحہ پر ہے۔ جو اس سلسلہ میں مختلف جگہ وارد ہیں۔

سخت دیت صرف اونٹوں کی صورت میں ہے سونے یا چاندی کی ادائیگی میں اتنی شدت نہیں ہے

قتل کی دیت سو اونٹ ہے۔ جب ہم قتل کی اقسام ثلاثہ پر نظر کرتے ہیں۔(یعنی عمداً، خطاء، شبہ بالعمد) تو ان میں سے ہر ایک کی دیت برابر ہے مگر عمداً قتل میں جو سختی اور شدت ہے وہ خطاء میں نہیں۔اس شدت کا فرق اونٹوں کی عمر کے اعتبار سے ہوگا۔اس سے قبل ہم بیان کر چکے ہیں کہ قتل عمد کی صورت میں مقتول کے ورثاء اگر دیت لینے پر راضی ہو جاتے ہیں تو یہ دیت بہت سخت اور شدید قسم کی ہوگی اور قاتل کے مال سے ہی ادا کی جائے گی۔قتل شبہ بالعمد میں بھی دیت اگرچہ بڑی سخت ہے لیکن یہ دیت قاتل کے خاندان (عصبہ) سے لی جائے گی۔امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہم کے نزدیک دیت کی سختی یوں ہوگی کہ سو اونٹ چار حصوں میں تقسیم کیے جائیں گے۔ان میں سے پچیس اونٹ ایسے ہوں گے جن کی عمر ایک سال ہوگی۔پچیس دو سالہ، پچیس تین سالہ اور پچیس چار سالہ ہوں گے۔اس کے مقابلہ میں حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: کہ قتل خطاء میں اونٹ پانچ اقسام کے ہوں گے۔بیس اونٹنیاں ایک سالہ، بیس اونٹ ایک سال عمر والے، بیس دو سالہ، بیس تین سالہ اور بیس چار سالہ اونٹ۔

عن ابن مسعود قال قضى رسول الله ﷺ فى دية الخطاء عشرين بنت مخاض وعشرين بنت مخاض ذكور وعشرين بنت لبون وعشرين جذعة وعشرين حقة.

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قتل خطاء کی دیت میں یہ فیصلہ فرمایا: بیس اونٹنیاں ایک سالہ، بیس اونٹ ایک سالہ، بیس اونٹ دو سالہ، بیس اونٹ تین سالہ، اور بیس چار سالہ اونٹ۔

(مشکوٰۃ شریف ص۳۰۳ فصل دوم مطبوعہ نور محمد کراچی)

عن معمر عن رجل عن عكرمة قال لا تغلظ الدية الا فى اسنان الابل لافى الذهب ولا فى الورق انما الذهب والورق تغليظ.

عکرمہ کہتے ہیں کہ دیت کی شدت صرف اونٹوں کی عمر میں ہو سکتی ہے، سونے اور چاندی میں نہیں کیونکہ وہ خود بنفسہٖ سخت ہے۔

(مصنف عبدالرزاق ج۹ ص۲۹۷ باب التغلیظ)

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک قتل خطاء کی دیت میں پانچ اقسام کے اونٹ دینے پڑتے ہیں۔اس پر دونوں کا اتفاق ہے لیکن امام شافعی کے نزدیک بیس ابن مخاض کی جگہ بیس ابن لبون دینے کا حکم ہے۔ بہرحال مذکور روایت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کی تائید کرتی ہے۔یہ بھی معلوم ہوا کہ جب اونٹوں کی پانچ کی بجائے چار اقسام کی صورت میں دیت ادا کی جائے گی تو وہ زیادہ سخت ہوگی۔اسی لئے اسے دیت غلیظہ کہتے ہیں اور قتل خطاء کی دیت کو ''دیت خفیفہ'' کہا جاتا ہے۔یہ بھی یاد رہے کہ قتل عمد اور قتل شبہ بالعمد میں اگرچہ اونٹوں کو چار حصوں میں ہی تقسیم کیا جاتا ہے لیکن قتل عمد میں دیت قاتل پر ہوتی ہے اور قتل شبہ بالعمد میں قاتل کے خاندان (عصبہ) پر ہوتی ہے اور قتل شبہ بالعمد اور قتل خطاء کی دیت میں فرق کچھ یوں ہے کہ قتل شبہ بالعمد میں اونٹ چار حصوں میں اور قتل خطاء میں پانچ حصوں میں تقسیم ہوتے ہیں، شبہ بالعمد میں چار حصوں پر تقسیم کی دلیل ابن ابی شیبہ کی یہ روایت ہے: ''عن عبد

اللہ قال شبہ العمد ارباعا یعنی عبداللہ کہتے ہیں کہ قتل شبہ بالعمد میں اونٹ چار حصوں میں تقسیم ہوں گے"۔ (ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۳۵) علاوہ ازیں قتل عمد میں دیت قصاص کی طرح حالیہ ہوتی ہے جوفوری ادا کرنا پڑتی ہے اور شبہ عمد اور خطاء کی دیت مؤجلہ ہوتی ہے جو تین سال تک ادا کی جاسکتی ہے۔

۲۸۷- بَابُ الدِّيَةِ فِي الشَّفَتَيْنِ

دونوں ہونٹوں کی دیت کا بیان

٦٥٠ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ اَنَّهٗ قَالَ فِي الشَّفَتَيْنِ الدِّيَةُ فَإِذَا قُطِعَتِ السُّفْلٰى فَفِيْهَا ثُلُثُ الدِّيَةِ.

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے اور انہوں نے حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے خبر دی فرمایا: کہ دونوں ہونٹوں میں دیت ہے پس جب نچلا ہونٹ کاٹا گیا تو اس میں دیت کا تہائی حصہ ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهٰذَا الشَّفَتَانِ سَوَاءٌ فِيْ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُمَا نِصْفُ الدِّيَةِ اَلَاتَرٰى اَنَّ الْخِنْصَرَ وَالْاِبْهَامَ سَوَآءٌ وَمَنْفَعَتُهُمَا مُخْتَلِفَةٌ وَهٰذَا قَوْلُ اِبْرَاهِيْمَ النَّخْعِيِّ وَاَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا. رَحِمَهُمُ اللّٰهُ۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا اس پر عمل نہیں ہے۔ دونوں ہونٹ برابر کا حکم رکھتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کی دیت، نصف ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ انگوٹھا اور چھنگلیا دیت میں برابر کا حکم رکھتے ہیں حالانکہ ان دونوں کی منفعت مختلف ہے اور یہ قول ابراہیم نخعی، ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

ہم اس سے قبل ایک قاعدہ ذکر کر چکے ہیں کہ جسم انسانی کے وہ اعضاء جو جوڑا جوڑا ہیں۔ ان دونوں کو ضائع کرنے پر مکمل دیت، اور ایک کے ضیاع پر نصف ہوگی۔ چونکہ موطا کی مذکورہ روایت ابن میسب اس کے خلاف ہے۔ اس لئے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسے قبول نہ فرمایا۔ اور ایک ہونٹ کے ضائع کرنے والے پر نصف دیت کا حکم لگایا۔ اس کی تائید درج ذیل روایات سے ہوتی ہے:

عن ابن المسيب قال في الشفتين الدية كاملة قال قتادة فان قطعت احداهما فنصف الدية. عن مجاهد قال في الشفتين لهما سواء وانما تفضل السفلى في اسنان الابل وقال قتادة هما سواء. عن مجاهد في الشفتين خمسون خمسون.

(مصنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۳۴۲ باب الشفتین مکتبہ اسلامیہ بیروت)

ابن میسب فرماتے ہیں کہ دونوں ہونٹوں میں مکمل دیت ہے۔ قتادہ نے کہا اگر ایک کاٹا گیا تو نصف دیت ہوگی۔ جناب مجاہد سے روایت ہے کہ دونوں ہونٹوں میں دیت برابر ہے اور فضیلت وزیادتی نچلے ہونٹ میں اونٹوں کی عمر کے اعتبار سے ہے۔ قتادہ نے کہا کہ دونوں ہونٹ دیت میں برابر ہیں۔ مجاہد سے ہے کہ دونوں ہونٹوں میں ہر ایک کی دیت پچاس پچاس اونٹ ہے۔

ان روایات کے پیش نظر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن میسب کے قول سے اختلاف کیا۔ دونوں ہونٹوں کی دیت تو وہ کامل دیت فرماتے ہیں اور نچلے ہونٹ کی ثلث جو تقریباً ۳۳ اونٹ بنتے ہیں۔ اس طرح دونوں کی مکمل دیت اگر ایک ایک کر کے دیکھی جائے تو پھر اوپر والے کی دیت ۶۷ اونٹ ہوگی حالانکہ یہ طریقہ درست نہیں۔ اس لئے مذکورہ روایات کے مطابق امام محمد نے فرمایا کہ نچلا ہو یا اوپر والا ہونٹ دونوں کی دیت جب کامل ہے تو ہر ایک کی پچاس پچاس ہوگی۔ اس پر آپ نے مذکورہ آثار کے ساتھ ساتھ دلیل عقلی بھی پیش فرمائی کہ دیکھنے میں چھنگلیا اور انگوٹھا منفعت میں یکساں نہیں لیکن دونوں کی دیت برابر ہے۔ لہٰذا کیوں نہ دونوں ہونٹوں کی دیت بھی برابر برابر قرار دی جائے؟

۲۸۸- بَابُ دِيَةِ الْعَمَدِ

قتل عمد کی دیت کا بیان

٦٥١ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ قَالَ مَضَتِ السُّنَّةُ اَنَّ الْعَاقِلَةَ لَا تَحْمِلُ شَيْئًا مِنْ دِيَةِ الْعَمَدِ اِلَّا اَنْ تَشَاءَ قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَأْخُذُ.

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے خبر دی کہ یہ سنت چلی آرہی ہے کہ قتل عمد کی دیت کا بوجھ (عاقلہ کے عصبہ) پرنہیں ڈالا جائے گا۔ ہاں اگر وہ دینا چاہیں (تو پھر دے سکتے ہیں) امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پرعمل ہے۔

٦٥٢ - اَخْبَرَنَا عَبْدُالرَّحْمٰنِ عَنْ اَبِي الزِّنَادِ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُوْدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَا تَعْقِلُ الْعَاقِلَةُ عَمَدًا وَلَا صُلْحًا وَلَا اِعْتِرَافًا وَلَا مَاجَنَى الْمَمْلُوْكُ.

ہمیں عبدالرحمٰن نے ابوالزناد سے اور وہ اپنے باپ سے وہ عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود سے اور وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔ فرمایا: کہ قتل عمد میں عاقلہ دیت نہیں دیں گے۔ صلح، اعتراف کی صورت میں اور غلام کی جنایت کی صورت میں بھی ان پر دیت نہیں۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى.

امام محمد فرماتے ہیں ہمارا یہی مسلک ہے اور امام ابوحنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔

نوٹ: قتل عمد کی دیت کے مسائل اور اس ضمن میں ضروری گفتگو ہو چکی ہے لہٰذا اعادہ کی ضرورت نہیں۔ صرف ایک مسئلہ نیا سامنے آیا ہے۔ وہ یہ کہ اگر کسی کا غلام کوئی جنایت کرتا ہے تو اس کی دیت بھی غلام کے مالک کے عاقلہ ادا نہیں کریں گے بلکہ وہ خود غلام اپنی جنایت میں پکڑا جائے گا اور اسی سے وصول کی جائے گی۔

۲۸۹- بَابُ دِيَةِ الْخَطَاءِ

قتل خطاء کی دیت کا بیان

٦٥٣ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ اَنَّهُ كَانَ يَقُوْلُ فِيْ دِيَةِ الْخَطَاءِ عِشْرُوْنَ بِنْتَ مَخَاضٍ وَعِشْرُوْنَ بِنْتَ لَبُوْنٍ وَعِشْرُوْنَ ابْنَ لَبُوْنٍ وَعِشْرُوْنَ حِقَّةً وَعِشْرُوْنَ جَذَعَةً.

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے اور وہ سلیمان بن یسار سے روایت کرتے ہیں۔ ابن یسار فرمایا کرتے تھے کہ قتل خطاء کی دیت میں بیس اونٹنیاں ایک سال عمر والی۔ بیس اونٹنیاں دو سالہ، بیس اونٹ دو سالہ، بیس تین سالہ اور بیس چار سالہ ہیں۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّلَسْنَا نَأْخُذُ بِهٰذَا وَلٰكِنَّا نَأْخُذُ بِقَوْلِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ وَقَدْ رَوَاهُ ابْنُ مَسْعُوْدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ اَنَّهُ قَالَ دِيَةُ الْخَطَاءِ اَخْمَاسٌ عِشْرُوْنَ بِنْتَ مَخَاضٍ وَعِشْرُوْنَ ابْنَ مَخَاضٍ وَعِشْرُوْنَ بِنْتَ لَبُوْنٍ وَعِشْرُوْنَ حِقَّةً وَّعِشْرُوْنَ جَذَعَةً اَخْمَاسٌ وَاِنَّمَا خَالَفَنَا سُلَيْمٰنُ بْنُ يَسَارٍ فِي الذُّكُوْرِ فَجَعَلَهَا مِنْ بَنِي اللَّبُوْنِ وَجَعَلَهَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ مَسْعُوْدٍ مِنْ بَنِيْ مَخَاضٍ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ مِثْلُ قَوْلِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اس پرعمل نہیں لیکن ہمارا عمل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے قول پر ہے۔ حضرت ابن مسعود نے حضور ﷺ سے روایت کی۔ آپ نے فرمایا: قتل خطاء کی دیت میں کل اونٹ پانچ اقسام کے ہوں گے۔ بیس اونٹنیاں ایک سالہ، بیس اونٹ ایک سالہ، بیس اونٹنیاں دو سالہ، بیس تین سالہ اور بیس چار سالہ۔ ہم نے جناب سلیمان بن یسار کے قول کی مخالفت صرف ایک قسم کے نر اونٹوں میں کی ہے۔ انہوں نے بیس اونٹ دو سالہ کہے ہیں اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے بیس اونٹ ایک سالہ بیان فرمائے ہیں اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے قول کی مانند ہے۔

جناب سلیمان بن یسار رضی اللہ عنہ کے قول میں بہ نسبت حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما تخفیف اور شدت ہے۔ کیونکہ ایک سالہ اونٹ اور دو سالہ اونٹ میں بہرحال فرق ہے اور دو سالہ اونٹ کی قیمت ایک سالہ سے زائد ہوگی۔ اس کے باوجود امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس بارے میں حضرت ابن مسعود کی روایت کو لے رہے ہیں حالانکہ دیت کی شدت ان کی روایت میں نہیں۔ وہ اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی روایت مرفوع ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما تفقہ فی الدین کے اعتبار سے حضرت ابن یسار سے بڑھے ہوئے ہیں۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ قتل خطاء کی دیت کے بارے میں مزید ارشاد فرماتے ہیں:

عن ابراهيم في دية الخطاء وشبه العمد في النفس على العاقلة على اهل الورق في ثلاثة اعوام لكل عام الثلث وما كان من الجراحات الخطاء فعلى العاقلة على اهل الديوان ان بلغت الجرحة ثلثي الدية ففي عامين وان كان النصف ففي عامين وان كان الثلث ففي عام وذالك كله على اهل الديوان۔ قال محمد وبه ناخذ وذالك في اعطية المقاتلة دون اعطية الذرية والنساء وهو قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى. (کتاب الآثار ص ۱۴۳ باب دیۃ الخطاء)

جناب ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ قتل خطاء اور شبہ عمد فی النفس کی دیت عاقلہ پر ہے۔ چاندی والوں پر یہ دیت تین سال میں ادا کرنا ہوگی۔ ہر سال ایک تہائی حصہ ادا کریں گے اور وہ زخم جو خطاءً ہوئے ہیں۔ ان کی دیت بھی عاقلہ پر ہوگی جو لوگ تنخواہ دار ہیں۔ اگر زخم کی دیت کل دیت کے دو تہائی تک پہنچ گئی تو اس کی ادائیگی دو سال میں ہوگی اور اگر نصف تک پہنچی ہو تو بھی دو سال میں ادا کرنا پڑے گی اور اگر ایک تہائی تک پہنچی تو ایک سال میں دیت ادا کرنا پڑے گی اور یہ مکمل طور پر تنخواہ داروں پر ہوگی۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہ دیت مقاتلہ کے اخراجات میں ہوگی۔ عورتوں اور بچوں کے خرچہ میں سے نہیں، اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

معلوم ہوا کہ قتل خطاء اور شبہ عمد کی دیت عاقلہ پر ہوتی ہے جس کی ادائیگی کے لئے تین سال تک مہلت ہوگی۔ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے مابین عاقلہ کے بارے میں یہاں تھوڑا سا اختلاف ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ عاقلہ سے مراد وہ قریبی رشتہ دار ہیں، جو تنخواہ دار ہوں اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ ایسے اشخاص مراد ہیں جو جنگ کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ لہٰذا بچوں اور عورتوں پر دیت نہیں پڑے گی اور اگر ان میں کوئی صورت ادائیگی کی نہ ہو، تو پھر دیت ''بیت المال'' سے ادا ہوگی۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۹۰- بَابُ دِيَةِ الْاَسْنَانِ

دانتوں کی دیت کا بیان

٦٥٤ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا دَاوُدُ بْنُ الْحُصَيْنِ اَنَّ اَبَا غَطْفَانَ اَخْبَرَهٗ اَنَّ مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ اَرْسَلَهٗ اِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ يَسْاَلُهٗ مَا فِى الضِّرْسِ فَقَالَ اِنَّ فِيْهِ خَمْسًا مِّنَ الْاِبِلِ قَالَ فَرَدَّنِيْ مَرْوَانُ اِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ فَقَالَ فَلِمَ تَجْعَلُ مُقَدَّمَ الْفَمِ مِثْلَ الْاَضْرَاسِ قَالَ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ لَوْلَا اَنَّكَ لَا تَعْتَبِرُ اِلَّا بِالْاَصَابِعِ عَقْلُهَا سَوَاءٌ۔

امام مالک نے ہمیں داؤد بن حصین سے خبر دی کہ ابو غطفان نے انہیں بتایا کہ مروان بن حکم نے انہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس بھیجا تاکہ ان سے داڑھ کی دیت دریافت کریں۔ انہوں نے فرمایا: اس میں پانچ اونٹ دیت ہیں۔ راوی کہتے ہیں کہ مجھے دوبارہ مروان نے ابن عباس کے پاس بھیجا اور یہ پوچھنے کو کہا کہ تم منہ کے سامنے کے دانتوں کو داڑھ کی مثل کیوں قرار دیتے ہو؟ انہوں نے فرمایا: تم دانتوں کی دیت کو انگلیوں کی دیت پر قیاس کرو (کیونکہ انگلیوں) کی دیت برابر ہے تو دانتوں اور داڑھ کی دیت

برابر ہونی چاہیے)۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِقَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ نَأْخُذُ عَقْلُ الْاَسْنَانِ سَوَاءٌ وَعَقْلُ الْاَصَابِعِ سَوَاءٌ فِيْ كُلِّ اُصْبُعٍ عَشْرٌ الدِّيَةِ وَفِيْ كُلِّ سِنٍّ نِصْفُ عُشْرٍ مِّنَ الدِّيَةِ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

امام محمد کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول پر ہمارا عمل ہے کہ تمام دانت برابر حکم رکھتے ہیں اور انگلیوں کی دیت بھی برابر ہے۔ ہر انگلی کی دیت مکمل دیت کا دسواں حصہ ہے اور ہر دانت کی دیت مکمل دیت کا بیسواں حصہ ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

نوٹ: اس باب میں ذکر کئے گئے مسئلہ کی مکمل وضاحت چونکہ گزشتہ اوراق میں گزر چکی ہے اس لئے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں صرف مروان کا اپنا خیال یا رائے یہ تھی کہ عام دانت اور داڑھ چونکہ منفعت اور قوت میں برابر نہیں ہوتے، اس لئے ان کی دیت بھی برابر نہیں ہونی چاہیے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اسے بتایا کہ جب تم انگلیوں کی دیت برابر کہتے اور سمجھتے ہو۔ حالانکہ ان میں بھی منفعت اور قوت کے اعتبار سے کمی بیشی ہے۔ تو کیا وجہ ہے کہ دانتوں اور داڑھوں میں اسے تسلیم کرنے میں تمہیں ہچکچاہٹ ہے؟ چونکہ حضرت ابن عباس کا استدلال نصوص کے مطابق تھا۔ اس لئے امام محمد اور امام ابوحنیفہ وغیرہ فقہائے احناف نے اسی کو اپنا مذہب قرار دیا ہے۔ اس پر شواہد دوسری کتب سے ہم ذکر کر چکے ہیں' اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۹۱- بَابُ اَرْشِ السِّنِّ السَّوْدَاءِ وَالْعَيْنِ الْقَائِمَةِ

چوٹ سے دانت سیاہ ہو جانے اور آنکھ کے بے نور ہو جانے کا بیان

۶۵۵- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ اَنَّ سَعِيْدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ كَانَ يَقُوْلُ اِذَا اُصِيْبَتِ السِّنُّ فَاسْوَدَّتْ فَفِيْهَا عَقْلُهَا تَامًّا۔

امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے خبر دی کہ جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔ جب دانت چوٹ لگنے سے سیاہ ہو جائے، تو اس میں پوری دیت ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ اِذَا اُصِيْبَتِ السِّنُّ فَاسْوَدَّتْ اَوِ احْمَرَّتْ اَوِ اخْضَرَّتْ فَقَدْ تَمَّتْ عَقْلُهَا وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مسلک ہے کہ جب چوٹ کی وجہ سے دانت کا رنگ سیاہ' سرخ یا سبز ہو جائے تو اس میں دیت مکمل ہو گی اور یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

۶۵۶- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ اَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ كَانَ يَقُوْلُ فِي الْعَيْنِ الْقَائِمَةِ اِذَا فُقِئَتْ مِائَةُ دِيْنَارٍ۔

ہمیں امام مالک نے یحییٰ بن سعید سے وہ سلیمان بن یسار سے خبر دیتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ جب آنکھ پھوڑ دی جائے اور وہ شکل وصورت کے اعتبار سے اپنی جگہ موجود ہو تو اس کی دیت سو (۱۰۰) دینار ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ لَيْسَ عِنْدَنَا فِيْهَا اَرْشٌ مَّعْلُوْمٌ فَفِيْهَا حُكُوْمَةُ عَدْلٍ فَاِنْ بَلَغَتِ الْحُكُوْمَةُ مِائَةَ دِيْنَارٍ اَوْ اَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ كَانَتِ الْحُكُوْمَةُ فِيْهَا وَاِنَّمَا نَضَعُ هٰذَا مِنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ لِاَنَّهٗ حَكَمَ بِذٰلِكَ۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اس بارے میں کوئی مقرر چٹی (دیت) نہیں ہے۔ اس بارے میں کسی ایسے ماہر سے پوچھا جائے گا جو اس میں مہارت رکھتا ہو اور اگر وہ فیصلہ کرنے میں ماہر سو دینار یا اس سے زیادہ کا فیصلہ کرتا ہے تو فیصلہ وہی ہو گا جو وہ کرے گا۔ یہ دیت حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے ماخوذ ہے

کیونکہ آپ نے ایسا ہی فیصلہ فرمایا تھا۔

اس باب میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو مسئلے ذکر فرمائے۔ دانت کی چوٹ لگنے سے رنگت تبدیل ہوگئی ہو، تو اس کی دیت کیا ہوگی؟ اور آنکھ چشم خانے میں قائم رہتے ہوئے کسی کی چوٹ سے نور کھو بیٹھے تو اس کی دیت کیا ہے؟ پہلے مسئلہ میں چوٹ لگنے سے دانت کا رنگ سیاہ، سرخ یا سبز ہو جائے تو اس صورت میں دانت مکمل ضائع ہونے کی پوری دیت لی جائے گی۔ یعنی پانچ اونٹ دیئے جائیں گے۔ اس کی تائید میں احادیث موجود ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

عن ابراهيم قالوا اذا اسودت السنة تم عقلها.

ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ جب چوٹ لگنے کی وجہ سے دانت کا رنگ سیاہ ہو جائے تو اس کی دیت مکمل دینی پڑے گی۔

عن علي وعن حجاج عن الحكم عن ابراهيم مثله.

علی اور حجاج جناب حکم سے وہ ابراہیم سے ایسی ہی روایت کرتے ہیں۔

عن سعيد بن المسيب قال اذا اسودت السن فعقلها تام.

سعید بن مسیب سے ہے۔ فرمایا: جب چوٹ سے دانت سیاہ ہو جائے تو پوری دیت ہے۔

عن شريح انه كان اذا اسودت السن قضى فيها بديتها.

شریح نے دانت سیاہ ہونے پر اس کی پوری دیت کا فیصلہ کیا تھا۔

عن حنظلة فى السن ترجف قال عقلها تام.

حنظلہ کہتے ہیں کہ جب دانت ہلنے لگ جائے تو اس کی دیت پوری ہوگی۔

عن الشعبى قال اذا اسودت السن او اصفرت ففيها ديتها.

شعبی کہتے ہیں کہ جب دانت سیاہ یا پیلا ہو جائے تو اس میں دیت کامل ہوگی۔

عن الزهرى قال اذا اسودت السن فقد تم عقلها.

زہری سے روایت ہے کہ جب دانت سیاہ ہو جائے تو اس کی دیت مکمل ہوگی۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۲۰۱، ۲۰۲، السن اذا اصیبت فاسودت)

عن ابن المسيب قال فى السن اذا اصيبت فان اسودت ففيها عقلها كامل. فان اصيبت الثانية ففيها العقل ايضا كاملا.

ابن مسیب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ جب دانت چوٹ لگنے سے سیاہ ہو جائے تو اس میں کامل دیت ہے پھر اگر دوسری مرتبہ دانت کو چوٹ لگائی گئی ہے، تو اس کی علیحدہ مستقل کامل دیت ہوگی۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۳۵۰ باب سن السوداء)

چوٹ لگنے سے دانت کی رنگت کی تبدیلی پر امام اعظم رضی اللہ عنہ نے جو پوری دیت کا قول فرمایا۔ اس پر مذکورہ روایات شاہد ہیں۔ رہا مسئلہ ایک دانت کو پہلی مرتبہ ضرب لگانے پر جبکہ وہ رنگ تبدیل کرلے پوری دیت دینے کا اور پھر اسی دانت کو دوبارہ ضرب لگانے پر وہ اپنی جگہ سے اکھڑ گیا۔ اب دیت بھی دوبارہ دینا ہوگی۔ اس صورت پر تو سبھی کا اتفاق ہے۔ ایک دانت میں دو مرتبہ دیت آسکتی ہے۔ شارحین نے اس کی وجہ یہ بیان کی کہ پہلی مرتبہ ضرب کے بعد جب دانت کی رنگت تبدیل ہوگئی، تو گویا اس کی طاقت اور منفعت ضائع ہونے پر دیت کاملہ ہوگی اور دوسری مرتبہ ضرب سے جب وہ منہ سے باہر جا گرا تو اس سے خوبصورتی جاتی رہتی ہے۔ لہٰذا خوبصورتی کے ضیاع کی دیت علیحدہ ہوگی۔ بہرحال یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔ دوسرا مسئلہ کہ آنکھ اپنی چشم گاہ میں موجود ہو لیکن اس کا

نور جاتا رہا۔ اس کی دیت روایت مذکورہ میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے سو (۱۰۰) دینار کا حکم دیا ہے لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ احناف کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں اس کی دیت مقرر نہیں بلکہ ایک عادل کے فیصلہ کے مطابق ہوگی۔ اس کی تعداد خواہ سو دینار سے بڑھ جائے۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا فیصلہ چونکہ شرعیہ نہ تھا بلکہ اتفاقیہ تھا۔ یعنی کسی نص شرعی کے پیش نظر نہ تھا بلکہ اپنی اجتہادی بصیرت کی بناء پر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اپنے مسلک کی بنیاد حضرت زید بن ثابت کے فیصلہ کو ہی قرار دے رہے ہیں۔ یعنی اجتہاد کی اس میں گنجائش کیا بلکہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے۔ اس لئے ہر مجتہد کے نزدیک دیت علیحدہ علیحدہ ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

والعين القائمة التي ذهب بصرها وصورتها باقية كصورة الصحيحة واختلف الرواية عن احمد فيها وفي السن السوداء فعنه في كل واحدة ثلث ديتها وروى هذا عن ابى الخطاب ومجاهد وبه قال اسحاق وعن زيد بن ثابت في العين القائمة مائة دينار والرواية الثالثة عن احمد في كل واحدة حكومة وهذا قول مسروق والزهري وما لک والشافعي وابي ثور والنعمان وابن المنذر لانه لايمكن ايجاب دية كاملة لكونها قد ذهب منفعتها ولا مقدر فيها فتجب الحكومة فيها.

(المغنی مع شرح کبیر ج۹ ص ۶۳۷ دار الفکر)

اور وہ آنکھ جو چشم خانہ میں موجود ہو، لیکن اس میں سے بصارت ختم ہو جائے۔ اس کی دیت کے بارے میں امام احمد سے روایات مختلف ہیں اور دانت جب چوٹ سے اس کی رنگت سیاہ ہو جائے۔ ایک روایت ان سے یہ ہے کہ ہر ایک میں پوری دیت کا تہائی حصہ ہے اور یہی مسلک ابوالخطاب، مجاہد اور اسحاق سے مروی ہے اور زید بن ثابت کے ہاں اس صورت میں سو دینار دیت ہیں (یہ دوسری روایت ہے) اور تیسری روایت امام احمد سے یہ کہ ہر ایک میں عادل کا فیصلہ لیا جائے گا۔ یہ قول مسروق، زہری، مالک، شافعی، ابوثور، نعمان اور ابن منذر کا ہے کیونکہ دیت کاملہ لازم کرنا ناممکن ہے، کیونکہ آنکھ کی صرف منفعت زائل ہوئی ہے اور منفعت کے زوال میں دیت مقرر نہیں لہٰذا کسی عادل کا فیصلہ لینا ضروری ہو گا اور وہی دیت واجب ہوگی۔

''المغنی'' کی مذکورہ روایت سے پتہ چلتا ہے کہ چوٹ لگانے سے اگر کسی نے دوسرے کی آنکھ کا نور ضائع کر دیا اور آنکھ اپنے چشم خانہ میں موجود رہی تو اس صورت میں دیت مقرر نہ ہونے پر صرف امام ابوحنیفہ اکیلے نہیں، بلکہ ان کے ساتھ مسروق، زہری، شافعی اور ابوثور ایسے حضرات یہی قول کرتے ہیں۔ امام احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت اسی کی تائید میں ملتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ تقریباً ائمہ اربعہ میں متفق علیہ ہے۔ آنکھ کے اپنے چشم خانہ میں رہنے کی بنا پر خوبصورتی ضائع نہ ہوئی۔ اس مسئلہ کو مجتہد فیہ اس لئے بھی کہیں گے کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے ضائع ہونے والے نور کے مقابلہ میں اس کی مقدار کے مطابق دیت واجب فرمائی۔ روایت درج ذیل ملاحظہ ہو:

عن قتادة عن سعيد بن المسيب ان رجلا اصاب عين رجل فذهب بعض بصره وبقي بعض فرفع ذالک الى على فامر بعينه الصحيحة فعصبت وامر رجلا ببيضة فانطلق بها. وهو ينظر حتى ينتهي بصره ثم خط عند ذالک علما قال ثم نظر في ذالک فوجده سواه فقال اعطوه بقدر مانقص من

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے قتادہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے دوسرے کی آنکھ کو ضرب لگائی جس سے اس کی کچھ نظر جاتی رہی اور کچھ باقی رہ گئی۔ یہ مقدمہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے پاس لایا گیا۔ آپ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ اس کی آنکھ پر پٹی باندھ دی جائے۔ اس پر پٹی باندھ دی گئی پھر دوسرے آدمی کو حکم دیا کہ وہ انڈہ لے کر چلے اور وہ چلنے لگا۔ مضروب اسے دیکھنے لگا

بصره من مال الاخر.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۷۲ باب الرجل یضرب بعینہ الخ)

یہاں تک کہ اس کا دیکھنا ختم ہو گیا تو اس نے اس جگہ پر نشان لگا کر کسی چیز کو کھڑا کر دیا اور فرمایا: پھر اس نے دیکھا صحیح آنکھ سے تو اس کو اس کے علاوہ پایا۔ حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا: اس کو اس کی آنکھ سے جو کمی ہوئی، اس کے بدلہ میں ادا کرو۔

عن ابن جریج قال قال عطاء فی العین خمسون قال قلت فذهب بعض بصرها وبقی بعض وقال بحساب ماذهب قال یمسک علی الصحیحة ثم ینظر بالاخری ثم یمسک علی الاخری فینظر بصحیحة فیحسب ماذهب منها.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۷۲)

ابن جریج کہتے ہیں کہ جناب عطاء نے فرمایا: آنکھ کی دیت پچاس اونٹ ہیں۔ ابن جریج کہتے ہیں میں نے عرض کیا آنکھ کا کچھ نور ضائع ہو گیا اور کچھ باقی ہے۔ جناب عطاء نے فرمایا: جتنا نور چلا گیا اس کے حساب سے دیت دے دو۔ جناب عطاء نے فرمایا: صحیح آنکھ پر پٹی باندھی جائے پھر دوسری آنکھ سے دیکھے پھر دوسری آنکھ پر پٹی باندھے اور صحیح آنکھ سے دیکھے۔ اس سے اندازہ لگایا جائے کہ اس کی نظر کس قدر ضائع ہوئی ہے؟

قارئین کرام! حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ اور حضرت عطاء کے قول کا مقصود و مطلب ایک ہی ہے۔ یعنی اگر آنکھ پوری ضائع ہو گئی تو اس کی دیت پچاس اونٹ ہو گی اور اگر ضرب سے آنکھ کی روشنی متاثر ہوئی تو اس کے پہچاننے کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں آنکھوں پر یکے بعد دیگرے پٹی باندھ کر دیکھا جائے اور اندازہ لگایا جائے کہ نور کس قدر متاثر ہوا؟ اس حساب سے پچاس اونٹوں میں کمی کر لی جائے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۹۲- بَابُ النَّفَرِ يَجْتَمِعُوْنَ عَلٰى قَتْلِ وَّاحِدٍ

بہت سے آدمیوں کے مل کر قتل کرنے میں دیت کا بیان

٦٥٧ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ اَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَتَلَ نَفَرًا خَمْسَةً اَوْ سَبْعَةً بِرَجُلٍ قَتَلُوْهُ قَتْلَ غِيْلَةٍ وَقَالَ لَوْ تَمَالَاَ عَلَيْهِ اَهْلُ صَنْعَاءَ قَتَلْتُهُمْ بِهٖ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ اِنْ قَتَلَ سَبْعَةٌ اَوْ اَكْثَرُ مِنْ ذٰلِكَ رَجُلًا عَمَدًا قَتْلَ غِيْلَةٍ اَوْ غَيْرَ غِيْلَةٍ ضَرَبُوْهُ بِاَسْيَافِهِمْ حَتّٰى قَتَلُوْهُ قُتِلُوْا بِهٖ كُلُّهُمْ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى.

سعید بن مسیب سے روایت ہے حضرت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پانچ یا سات آدمیوں کو قتل کر دیا جنہوں نے دھوکے سے ایک شخص کو قتل کیا تھا اور فرمایا: اگر تمام اہل صنعاء اس کے قتل میں شریک ہوتے تو میں اس کے بدلے سب کو قتل کر دیتا۔

حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہم اسی روایت سے دلیل پکڑتے ہیں کہ اگر ایک شخص کو سات یا زیادہ آدمی دھوکہ سے یا دھوکہ کے بغیر عمداً اپنی تلواروں سے قتل کر دیں تو ان سب کو اس کے بدلے میں قتل کر دیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کا یہی قول ہے۔

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے پانچ یا سات اشخاص کو ایک آدمی کے قتل کرنے کے بدلے میں قتل کرایا۔ جسے امام محمد نے اپنا، امام اعظم اور دیگر عام فقہاء کرام کا مسلک قرار دیا۔ اس واقعہ کی تفصیل "مصنف عبدالرزاق" میں مذکور ہے۔ ملاحظہ ہو:

عبداللہ بن عبیداللہ بن ابی ملیکہ بیان کرتے ہیں کہ یمن کی ایک عورت کے چھ آشنا تھے۔ اس نے ان سب کو کہا کہ جب تک تم میرے خاوند کے بیٹے کو قتل نہ کرو گے اس وقت تک تم مجھے [illegible] نہ کر سکو گے [illegible] انہوں نے کہا: اسے پھر ہمارے لئے روک

رکھو۔ اس عورت نے روک رکھا اور ان سب نے اس عورت کے پاس اس لڑکے کو قتل کر دیا۔ قتل کرنے کے بعد اس کی نعش ایک کنویں میں ڈال دی۔ جب لاش پر مکھیاں آنے جانے لگیں تو لوگوں کو اس کے بارے میں مرنے کا علم ہوا۔ اسے کنویں سے نکالا گیا اور بعد میں ان قاتلوں نے اسے قتل کرنے کا اقرار کر لیا۔ یعلیٰ بن امیہ گورنر یمن نے یہ سارا واقعہ لکھ کر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا۔ آپ نے جواب بھیجا کہ اس عورت سمیت سات آدمیوں کو قتل کر دیا جائے اور مزید لکھا کہ اگر صنعاء کے تمام باشندے اس ایک آدمی کے قتل میں شریک ہوتے۔ تب بھی سب کو اس کے بدلہ میں قتل کر دیا جاتا۔ صاحب مصنف عبد الرزاق نے مزید لکھا کہ اس واقعہ کا ایک عینی شاہد زیاد بن جبل تھا۔ اس نے بیان کیا کہ صنعاء میں ایک عورت تھی جس کا ایک بیٹا خاوند کی پہلی بیوی سے تھا' خاوند کہیں دور چلا گیا۔ بچہ اس عورت کے پاس تھا۔ اس عورت کے بہت سے یار تھے۔ ایک مرتبہ اس نے اپنے آشناؤں سے کہا کہ یہ بچہ ہمیں رسوا کرے گا۔ لہٰذا اس کے بارے میں سوچو۔ انہوں نے قتل کرنے کا فیصلہ کر کے اسے قتل کر دیا اور اسے بعد میں کنویں میں ڈال دیا گیا۔ جب اس عورت کو لڑکا نظر نہ آیا تو وہ گدھے پر سوار ہو کر صنعاء میں اسے تلاش کرنے نکل پڑی اور کہتی پھرتی تھی۔ اے اللہ! اصیل (بچہ کا نام تھا) کا قاتل مخفی نہ رہے۔ صنعاء کے گورنر جناب یعلیٰ نے خطبہ دیا اور لوگوں کو کہا کہ اس کے بچے کا سراغ لگایا جائے۔ اس کے چند دن بعد ایک آدمی کا اس کنویں کے پاس سے گزر ہوا۔ دیکھا کہ سبز رنگ کی مکھیاں کنویں میں آ جا رہی ہیں۔ اس نے کنویں میں نظر ڈالی تو اسے بہت بدبو محسوس ہوئی۔ وہ گورنر جناب یعلیٰ کے پاس آیا اور کہنے لگا: جس بچہ کی تلاش کا آپ نے حکم دیا تھا۔ فلاں کنویں میں اس کی لاش پڑی معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ یعلیٰ کچھ لوگوں کو ساتھ لے کر اس کنویں کی طرف روانہ ہوئے۔ جب وہاں پہنچے تو اس عورت کا ایک دوست جو قتل میں شریک تھا۔ اس نے کہا کہ مجھے کنویں میں اتارو۔ جب وہ رسی کے ذریعہ اتارا گیا تو اس نے چالاکی سے بچہ کی لاش کنویں کی ریت مٹی میں دبا دی۔ پھر آواز دی کہ مجھے باہر نکالو۔ باہر نکلا تو دریافت کرنے پر کہنے لگا: مجھے کوئی چیز نظر نہیں آئی۔ لوگوں نے کہا: ابھی جو بدبو آ رہی تھی وہ اب ختم ہو گئی ہے۔ ایک اور آدمی نے کہا کہ مجھے کنویں میں اتارو۔ چنانچہ رسی کے ذریعہ اسے نیچے اتار دیا گیا تو کنویں میں سے ریت مٹی کے نیچے دبے بچے کو نکالا اور باہر لے آیا۔ اب اس شخص نے قتل کا اعتراف کر لیا جو پہلے کنویں میں اترا تھا۔ اس کی نشاندہی پر مذکورہ عورت اور اس کے دوسرے آشناؤں یاروں نے بھی قتل کرنے کا اعتراف کر لیا۔ حضرت یعلیٰ گورنر صنعاء نے یہ واقعہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا۔ آپ نے جواباً لکھا کہ ان سب کو قصاص میں قتل کر دیا جائے۔ (مصنف عبد الرزاق ج ۹ ص ۴۷۶۔۴۷۷ باب النفر یقتلون الرجل، ۱۸۰۷۶۔۱۸۰۷۹)

کتب احادیث میں ایک آدمی کے قتل کرنے میں شریک سات آدمیوں کو قتل کر دینے کی صراحت تو موجود ہے لیکن کیا ورثاء کو یہ اختیار بھی ہے کہ ان میں سے بعض کو قتل اور بعض سے دیت لے کر چھوڑ دیں اور بعض کو دیت بھی معاف کر سکتے ہیں؟ اس کے متعلق حوالہ ملاحظہ ہو:

عن ابن سیرین قال کان لایری باسا فی الرجل یقتله الرجلان ان یقتل احدهما ویاخذ الدیة من الاخر.

ابن سیرین سے ہے کہ آپ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے کہ ایک آدمی کو دو اشخاص نے قتل کیا۔ یہ کہ اس کے ورثاء ان میں سے ایک کو قتل کر دیں اور دوسرے سے دیت لے لیں۔

عن الشعبی فی الرجل یقتله النفر قال یضع الی اولیاء المقتول فیقتلون من شاء وا ویعفون عمن شاءوا.

شعبی سے ایسے شخص کے بارے میں منقول ہے کہ اگر ایک شخص کو بہت سے لوگوں نے مل کر قتل کر دیا تو ان قاتلوں کا معاملہ مقتول کے اولیاء پر چھوڑ دیا جائے گا۔ وہ ان میں سے جسے چاہیں قتل کریں اور جسے چاہیں معاف کر دیں۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۲۴۷ الرجل یقتلونه النفر کراچی)

عن ابراهیم فی النفر یقتلون الرجل قال یقتل اولیاء ہ من شاء وا ویعفون عمن شاء وا. ویاخذون الدیة ممن شاء وا.

(مصنف عبدالرزاق، النفر یقتلون الرجل، ج۹ص۴۷۹)

ابراہیم کہتے ہیں کہ اگر ایک جماعت مل کر ایک شخص کو قتل کر دیتی ہے تو اس مقتول کے اولیاء کو اختیار ہے۔ان میں سے جسے چاہیں قتل کر دیں، جسے چاہیں معاف کر دیں اور جن سے چاہیں دیت لے لیں۔

نوٹ: قتل کی بجائے معاف کر دینا یا دیت لینے پر مقتول کے اولیاء کی مرضی اس پر موقوف ہے کہ مقتول کے تمام ورثاء اس پر متفق ہو جائیں اور اگر ان میں اختلاف ہے۔مثلاً سات آدمیوں نے کسی کو قتل کر دیا۔اب مقتول کے اولیاء چھ پر متفق ہیں کہ ان سے قصاص لیا جائے لیکن ایک یعنی ساتویں کے بارے میں کچھ قصاص کا مطالبہ کرتے ہیں اور دوسرے دیت کا یا معاف کرنے کی بات کرتے ہیں۔اس صورت میں قصاص تو ختم ہو جائے گا کیونکہ کسی کی جان کی تقسیم نہیں ہوا کرتی۔لہٰذا جس نے معاف کر دیا، اسے حصہ نہیں ملے گا۔باقی ورثاء دولت تقسیم کر لیں گے۔اس کی تصریح درج ذیل حوالہ میں ہے:

عن ابن جریج عن عطاء قال اذا عفی عن احدهم فلیعفوا عنهم جمیعا.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج۹ص۴۲۷ الرجل ان یقتلون النفر)

جناب عطاء سے ابن جریج بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: جب مقتول کے ورثاء میں سے بعض، قاتلوں میں سے کسی کو معاف کر دیتے ہیں تو چاہیے کہ دوسرے بھی اسے معاف کر دیں۔

محمد قال اخبرنا ابوحنیفة عن حماد عن ابراهیم ان عمر بن الخطاب رضی الله عنه اتی برجل قد قتل عمدا فامر بقتله فعفی بعض الاولیاء فامر بقتله فقال عبد الله ابن مسعود رضی الله عنهما کانت النفس لهم جمیعا فلما عفی هذا احیی النفس فلا یستطیع ان یاخذ حقه یعنی الذی لم یعف حتی یاخذحق غیره قال فما تری قال اری ان تجعل الدیة علیه فی ماله ویرفع عنه حصة اللتی عفی قال عمر رضی الله عنه وانا اری ذالک وهو قول ابی حنیفة رحمة الله علیه.

(کتاب الآثار ص۱۳۹ باب من قتل فعفی الخ)

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے حماد سے وہ ابراہیم سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس ایک آدمی کو لایا گیا جس نے عمداً قتل کیا تھا۔آپ نے اسے قتل کرنے کا حکم صادر فرمایا۔پس مقتول کے بعض اولیاء نے اسے معاف کر دیا تو آپ نے پھر بھی اسے قتل کرنے کا ہی حکم صادر فرمایا۔اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے کہا: اس کی جان سب (اولیاء مقتول) کی تھی۔پس جب ان میں سے بعض نے معاف کر دیا تو اس کی جان بچ گئی۔لہٰذا اب کسی وارث کو حق نہیں پہنچتا کہ اس معاف کرنے والے کے حق کو لیں۔آپ نے پوچھا تو پھر آپ کی کیا رائے ہے؟ فرمانے لگے: میری رائے یہ ہے کہ اس کی دیت اس کے مال میں ہو گی اور معاف کر دینے والوں کا حق اس دیت میں نہیں رہے گا۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میری بھی یہی رائے ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول اسی کے مطابق ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ مقتول کے اولیاء کو قاتلوں میں سے جسے چاہیں معاف کر دیں یا قصاص کے بدلہ میں دیت وصول کریں۔اس کا اختیار ہے۔بشرطیکہ فیصلہ ان سب کا متفقہ ہو اور اگر قصاص میں اختلاف پڑ گیا تو قصاص نہیں لیا جائے گا، بلکہ اس کی بجائے دیت ہو گی اور یہ دیت قاتل کے مال سے وصول کی جائے گی۔فاعتبروا یا اولی الابصار

٢٩٣- بَابُ الرَّجُلِ يَرِثُ مِنْ دِيَةِ امْرَأَتِهِ وَالْمَرْأَةُ تَرِثُ مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا

خاوند بیوی کی دیت کا وارث اور بیوی خاوند کی دیت کی وارث ہو سکتی ہے

٦٥٨- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ اَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ نَشَدَ النَّاسَ بِمِنًى مَّنْ كَانَ عِنْدَهٗ عِلْمٌ فِي الدِّيَةِ اَنْ يُّخْبِرَنِيْ بِهٖ فَقَامَ الضَّحَّاكُ بْنُ سُفْيَانَ فَقَالَ كَتَبَ اِلَيَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِيْ اَشْيَمَ الضِّبَابِيِّ اَنْ وَرِّثْ اِمْرَاَتَهٗ مِنْ دِيَتِهٖ فَقَالَ عُمَرُ اُدْخُلِ الْخِبَاءَ حَتّٰى اٰتِيَكَ فَلَمَّا نَزَلَ اَخْبَرَهُ الضَّحَّاكُ بْنُ سُفْيَانَ بِذٰلِكَ فَقَضٰى بِهٖ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ۔

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے خبر دی کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے منیٰ میں لوگوں کو ابھارا کہ جس کو دیت کے بارے میں علم ہو وہ مجھے بتا دے۔ جناب ضحاک بن سفیان نے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ حضور ﷺ نے مجھے اشیم ضبابی کے بارے میں لکھوایا تھا کہ اس کی دیت میں سے اس کی بیوی کو ترکہ دلاؤ۔ حضرت عمر نے انہیں فرمایا: کہ تم اپنے خیمہ میں چلے جاؤ' میرے آنے تک وہیں رہنا۔ پھر جب آپ تشریف لائے تو ضحاک بن سفیان نے اس بارے میں انہیں بتایا۔ حضرت عمر بن خطاب نے اس کے مطابق ہی فیصلہ فرمایا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ لِكُلِّ وَارِثٍ فِي الدِّيَةِ وَالدَّمِ نَصِيْبٌ اِمْرَاَةً كَانَ الْوَارِثُ اَوْ زَوْجًا اَوْ غَيْرَهٗ ذٰلِكَ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی عمل ہے کہ دیت اور خون بہا میں ہر وارث کا حصہ ہے۔ خواہ وہ وارث شوہر یا بیوی یا کوئی اور ہو۔ یہی قول امام اعظم ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

باب میں مال دیت کو مال میراث کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ یعنی مقتول کے اولیاء اور ورثاء کے مابین وہ قانون وراثت کے مطابق تسلیم ہوگا۔ مثلاً کسی نے رفیق نامی شخص کو قتل کر دیا' اس کے ورثاء نے دیت وصول کی اب اس میں اس کی بیوی، بچوں اور دیگر ورثاء کا حصہ ہوگا۔ اگر اولاد نہ چھوڑی، صرف بیوی موجود ہے تو بیوی کو کل مال کا چوتھائی حصہ اور اگر اولاد بھی ہے تو اس کو آٹھواں حصہ ملے گا۔ اسی طرح اگر کسی کی بیوی قتل ہو گئی تو خاوند کو اس کی دیت میں سے حصہ ملے گا' اولاد کی صورت میں چوتھا حصہ اور اولاد نہ ہونے کی صورت میں نصف ملے گا۔ فاعتبروا یا اولی الا بصار

٢٩٤- بَابُ الْجُرُوْحِ وَمَا فِيْهَا مِنَ الْاَرْشِ

زخموں کی دیت کا بیان

٦٥٩- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ فِيْ كُلِّ نَافِذَةٍ فِيْ عُضْوٍ مِّنَ الْاَعْضَاءِ ثُلُثُ عَقْلِ ذٰلِكَ الْعُضْوِ۔

امام مالک ہمیں یحییٰ بن سعید بن مسیب سے خبر دیتے ہیں۔ فرمایا: کہ ہر وہ زخم جو کسی عضو میں آر پار ہو جائے۔ اس کی دیت کل دیت کی ایک تہائی ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ فِيْ ذٰلِكَ اَيْضًا حُكُوْمَةُ عَدْلٍ وَّهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ۔

امام محمد رحمۃ اللہ کہتے ہیں اس میں یہ بھی ہے کہ فیصلہ کسی عادل پر چھوڑا جائے گا اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور عام فقہاء کرام کا ہے۔

جسم کے کسی عضو پر لگی چوٹ یا زخم اس عضو کی دوسری طرف تک پہنچ جائے۔ اس کی دیت اس عضو کامل کی دیت کا ایک تہائی بیان کی گئی ہے۔ اس سلسلہ میں پہلی بات یہ پیش نظر رہے کہ مذکورہ زخم سے مراد بازو یا پنڈلی وغیرہ کا زخم ہے۔ پیٹ کا زخم اگر اسی نوعیت کا ہو جسے جائفہ نافذہ کہتے ہیں۔ اس کی دیت دو ثلث ہے۔ گویا جائفہ نافذہ اس حکم سے خارج ہے۔ اس کا ثبوت درج ذیل روایات

سے ملتا ہے۔

عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم قال قال عمر کل رمیة نافذة فی عضو ففیها ثلث دیة ذالک العضو..... عن زید بن ثابت فی کل نافذة فی عضو من الید والرجل مائة دینار..... عن ابراهیم قال الجائفة فی الفخذ ثلث الدیة ..... عن سعید بن المسیب قال کل نافذة فی عضو فدیتها ثلث دیة ذالک العضو.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۲۱۲-۲۱۳ باب الجائفہ ۱۱۸۸)

ابن حزم نے کہا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ہر عضو میں آر پار ہونے والے زخم میں اس کی کل دیت کی ایک تہائی مقرر فرمائی ۔۔۔۔۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے ہاتھ اور پاؤں کے آر پار ہونے والے زخم کی دیت سو (۱۰۰) دینار مقرر فرمائے ۔۔۔۔۔ ابراہیم کہتے ہیں کہ ران میں لگے آر پار زخم پر ایک تہائی دیت دینا ہوگی ۔۔۔۔۔ حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ہر عضو کا آر پار ہونے والا زخم اس کی دیت مکمل عضو کی ایک دیت کا ایک تہائی ہوگی۔

دوسری بات اس سلسلہ میں یہ پیش نظر رہنی چاہیے کہ مذکورہ زخم کے بارے میں اختلاف بھی ہے۔ مثلاً ران میں لگا زخم اگر آر پار نہیں ہوا بلکہ صرف گوشت کو کاٹ کر اس کے متصل جھلی تک جا پہنچا تو اس کی دیت بھی ایک تہائی لکھی گئی ہے حالانکہ یہ نافذہ نہیں بلکہ جائفہ ہے اور پھر جسم کے اعضاء چھوٹے بڑے ہیں۔ مثلاً انگلی پر لگا زخم اگر آر پار ہو جائے۔ یہ زخم ران میں لگے زخم کی مثل نہیں ہو سکتا۔ اسی بات کے پیش نظر امام محمد نے فرمایا: کہ اعضاء کی دیت مقرر و معین نہیں بلکہ عادل آدمی کے فیصلہ پر چھوڑ دی جائے۔ پیٹ پر لگنے والا زخم اگر پیٹ کی نچلی جھلی تک پہنچ جائے تو اس میں ایک تہائی دیت ہوگی۔ یہ جائفہ کہلائے گا اور آر پار ہو جائے تو اسے جائفہ نافذہ کہیں گے اور اس صورت میں دو تہائی دیت ادا کرنا پڑے گی۔ یہ امام ابوحنیفہ وغیرہ حضرات کا مسلک ہے۔ بعض نے امام صاحب پر اعتراض کیا ہے کہ پیٹ پر لگنے والے زخم میں امام ابوحنیفہ نے ایک تہائی دیت کا قول کیا ہے جو صحیح نہیں۔ ابن قدامہ نے یہ اعتراض نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

فان جرحه فی جوفه فخرج من جانب الاخر فهما جائفتان هذا قول اکثر اهل العلم فیهم عطاء ومجاهد وقتادة ومالک وشافعی واصحاب الرای قال ابن عبد البر لا اعلمهم یختلفون فی ذالک وحکی عن بعض اصحاب الشافعی انه قال هی جائفة واحدة وحکی ایضا عن ابی حنیفة لان الجائفة التی تنفذ من ظاهر البدن الی الجوف وهذه الثانیة انما نفذت من الباطن الی الظاهر ولنا ماروی سعید ابن المسیب ان رجلا رمی رجلا بسهم فانفذه فقضی ابوبکر الصدیق رضی الله عنه بثلثی الدیة ولا مخالف له فیکون اجماعا. وما ذکروه غیر صحیح. (المغنی ج ۹ ص ۵۵۱ مسئلہ ۲۹۸۳)

اگر کسی نے دوسرے کے پیٹ کو زخمی کیا اور وہ پیٹ کی دوسری جانب نکل گیا تو یہ دو جائفہ زخم ہوں گے۔ یہ قول اکثر اہل علم کا ہے جن میں عطاء، مجاہد، قتادہ، مالک، شافعی اور اصحاب رائے شامل ہیں۔ ابن عبد البر کا کہنا ہے کہ ان حضرات میں اس بارے میں مجھے کسی اختلاف کا علم نہیں۔ امام شافعی کے بعض اصحاب سے حکایت کی گئی کہ وہ اسے صرف ایک جائفہ کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ سے بھی ایسی ہی حکایت ملتی ہے۔ کیونکہ جائفہ وہ زخم ہے جو بدن کے ظاہر سے اندر جھلی تک سرایت کر جائے اور یہاں دوسرا زخم ہے جس نے اندر جھلی سے بدن کے ظاہر تک نفوذ کیا ہے اور ہمارے لئے دلیل وہ روایت ہے جو حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وہ یہ کہ ایک شخص نے کسی دوسرے کو تیر مارا۔ وہ اس کے جسم سے پار ہو گیا۔ اس پر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دیت کے دو ثلث کا فیصلہ فرمایا' اس فیصلہ میں چونکہ آپ کا مخالف

کوئی نہیں لہٰذا یہ فیصلہ اجماعی ہو گیا اور جو دوسرے حضرات نے ذکر کیا وہ صحیح نہیں ہے (یعنی امام شافعی کے بعض اصحاب اور امام ابوحنیفہ جو ایک ثلث کا قول کرتے ہیں یہ صحیح نہیں ہے)۔

ابن قدامہ نے مذکورہ روایت میں آخری حصہ میں جائفہ نافذہ کی دیت ایک تہائی بیان کرنے والے حضرات کے فیصلہ کو غیر صحیح قرار دیا اور دو تہائی کی تائید حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے فیصلہ سے ذکر کی لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے جائفہ نافذہ کے بارے میں کوئی ایسی روایت نہیں ملتی جو اسے ایک جائفہ قرار دیتی ہو۔ یہ کاتب کی غلطی ہو سکتی ہے کہ اس نے ثلثا کی جگہ ثلث لکھ دیا ہو جس سے بعد میں آنے والے احناف میں اختلاف ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ایسی ہی ایک روایت ذکر کی ہے:

(قال علیه السلام وفی الجائفة ثلث الدية وعن ابی بكر الصديق رضی الله عنه انه حكم فی الجائفة نافذت الى الجانب الاخر بثلثی الدية) وقال انهما جائفتان قال سفيان ولا تكون الجائفة الا فی الجوف ولان الجائفة اذا نفذت نزلت بمنزلة الجائفتين احدهما من جانب البطن والاخرى من جانب الظهر وفی كل جائفة ثلث الدية فلهذا وجب فی النافذة ثلثا الدية وبه قال الشافعی وما لک واحمد واكثر اهل العلم وقال ابن عبد البر لا اعلمهم يختلفون فی ذالک وحكی عن بعض اصحاب الشافعی وعن ابی حنيفة فی رواية انه جائفة واحدة.

(حضور ﷺ نے فرمایا: کہ جائفہ میں ایک تہائی دیت ہے اور ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بھی ایسے جائفہ میں جو دوسری طرف سے باہر نکل جائے دو تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا تھا) اور فرمایا کہ یہ دو جائفہ بنتے ہیں۔ سفیان نے کہا کہ جائفہ وہی زخم ہوتا ہے، جو اندر جھلی تک پہنچے کیونکہ ایسا جائفہ جو آر پار ہو جائے وہ دو جائفہ کے برابر ہے۔ ایک جائفہ وہ جو پیٹ کی طرف سے اور دوسرا وہ جو پشت کی طرف سے ہے اور ہر جائفہ میں ایک تہائی دیت ہوتی ہے۔ لہٰذا ان دو جائفہ میں دو تہائی دیت ہو گی۔ یہی قول امام شافعی، مالک، احمد اور اکثر اہل علم کا ہے۔ ابن عبدالبر کا کہنا ہے کہ میں ان حضرات کے درمیان اس بارے میں اختلاف کو نہیں جانتا۔ امام شافعی کے بعض اصحاب اور امام ابوحنیفہ سے ایک روایت منقول ہے کہ مذکورہ صورت میں صرف ایک جائفہ ہو گا۔

(البنایہ شرح الہدایہ ج ۱۰ ص ۱۵۸ کتاب الدیات فصل فی الشجاج)

اسی طرح امام محمد نے "کتاب الآثار" میں اس بارے میں گفتگو کرتے ہوئے جو لکھا، وہ ہمارے اس دعویٰ کی تصدیق کرتا ہے کہ ثلثا کی جگہ کاتب نے ثلث لکھ دیا جو چلتا آ رہا ہے۔

محمد قال اخبرنا ابوحنيفة عن الهيثم بن ابی الهيثم عن رجل عن ابی بكر الصديق رضی الله عنه فی رجل رمی رجلا بسهم فانفذه فجعل فيه ثلثی الدية قال محمد وبهذا كله ناخذ فی الجائفة ثلث الدية. فان نفذت الى الجانب الاخر ففيها ثلث الدية وهو قول ابی حنيفة رحمة الله عليه. (کتاب الآثار ص ۱۲۳-۱۲۴ باب مالا یستطاع فیہ القصاص، مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے ہیثم سے وہ ایک آدمی سے خبر دیتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ایسے شخص کے بارے میں دو تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا جس نے تیر مارا اور اس کا تیر دوسرے آدمی کے آر پار ہو گیا۔ امام محمد کہتے ہیں ان تمام پر ہمارا عمل ہے۔ جائفہ میں دیت کا ایک تہائی حصہ ہے۔ پھر اگر جائفہ آر پار ہو جائے یعنی دوسری طرف سے نکل جائے تو اس میں دیت کا ثلث ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

اس لئے صاحب اعلاء السنن نے ج ۱۸ص ۲۱۷ "کتاب الآثار" کی جب مذکورہ عبارت نقل کی ہے تو اس کے سامنے جو نسخہ رہا ہے اس میں صاف الفاظ میں موجود ہے کہ فان نفذ الی جانب الاخر ففیها ثلثا الدیة.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ذکر کر کے جائفہ نافذہ میں ان کی دوتہائی دیت کے بعد لکھنا کہ ہم اس تمام پر عمل پیرا ہیں۔ اس طرف واضح نشاندہی کرتا ہے کہ امام اعظم رضی اللہ عنہ بھی جائفہ نافذہ میں دوتہائی دیت کے قائل ہیں۔ دوسری وجہ یہ بھی صاف ظاہر کہ اگر جائفہ اور جائفہ نافذہ دونوں میں ایک تہائی دیت ہوتی تو دونوں کو الگ الگ ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ علاوہ ازیں "کتاب الآثار" کے ہی بعض نسخہ جات میں ثلثا کے الفاظ موجود ہیں۔ جب ان تمام باتوں کو سامنے رکھتے ہیں تو یہی کہا جائے گا کہ کسی کاتب نے ثلثا کی جگہ ثلث لکھ دیا۔ ورنہ مذکورہ "کتاب الآثار" کی عبارت میں صریح تناقض واقع ہوگا اس لئے تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہم احناف کا مسلک وہی ہے جو صدیق اکبر نے فتویٰ دیا ہے۔

اور موفق ابن قدامہ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے یہ حکایت کی ہے کہ آپ جائفہ نافذہ کو صرف ایک جائفہ قرار دیتے ہیں جیسا کہ ابھی مغنی کی عبارت میں گزر چکا ہے کہ جائفہ وہ زخم ہوتا ہے جو ظاہر جسم سے اندر کی طرف جائے نہ وہ جو کہ اندر سے باہر کی طرف نفوذ کرے۔ ہم نے یہ تعریف اور یہ بات امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصحاب کی کسی کتاب میں نہ پائی بلکہ "کتاب الآثار" میں امام محمد نے امام ابوحنیفہ سے اور وہ ہیثم بن ابی ہیثم سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کے بارے میں دوتہائی دیت کا فیصلہ فرمایا تھا۔ جس نے دوسرے شخص کو تیر مارا اور وہ تیر اس کے جسم سے آر پار ہوگیا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ان تمام باتوں پر ہمارا عمل ہے۔ صرف جائفہ میں ایک تہائی دیت ہے اور جائفہ نافذہ میں دوتہائی دیت ہے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے۔ اس روایت میں موفق ابن قدامہ کی اس حکایت کا رد ہے جو اس نے امام اعظم رضی اللہ عنہ سے بیان کی۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ کاتب کی غلطی سے ثلثا کی جگہ "ثلث الدية" لکھ دیا گیا۔ جائفہ نافذہ کی دیت کے دوتہائی ہونے پر احناف کی کتب معتبرہ کثیرہ دلالت کرتی ہیں۔ جو اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول اور مسلک ہے۔ امام محمد کی دوسری تصنیف کا حوالہ ملاحظہ ہو:

ولا قصاص فی الجائفة وفیها ثلث الدية وهی التی تخلص الی الجوف فان نفذت ففیها ثلثا الدية فی مال الفاعل اذا کانت عمدا. (المبسوط ج ۴ ص ۴۹۷ کتاب الدیات والقصاص مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

جائفہ میں قصاص نہیں اور اس میں دیت کا ایک تہائی حصہ ہے۔ جائفہ وہ زخم جو اندر جھلی تک سرایت کر جائے پھر اگر دوسری طرف سے نکل جائے یعنی آر پار ہو جائے تو اس میں دوتہائی دیت ہے اور یہ دیت قاتل کے مال سے لی جائے گی جبکہ یہ زخم عمداً واقع ہوا ہو۔

و ان نفذت الجائفة ففیها ثلثا الدية لانها بمنزلة الجائفتین احداهما من جانب البطن والاخری من جانب الظهر فیجب فی کل واحدة منهما ثلث الدية. (المبسوط للسرخسی ج ۲۶ ص ۷۵ کتاب الدیات، بیروت)

اگر جائفہ آر پار ہوگا تو اس میں دوتہائی دیت ہے کیونکہ یہ بمنزلہ دو جائفہ کے ہے۔ ایک پیٹ کی طرف اور دوسرا پشت کی طرف لہٰذا ہر ایک میں ایک تہائی دیت واجب ہوگی۔

نوٹ: "المبسوط للسرخسی" میں بھی اگرچہ جائفہ نافذہ پر "ثلث الدية" کا لفظ مذکور ہے لیکن ہم نے مطلب واضح ہونے کی وجہ سے اسے "ثلثا" میں تبدیل کر کے لکھا ہے۔ اس کی دلیل بھی چونکہ اسی کتاب میں مذکور ہے کہ یہ دو جائفہ بنتے ہیں اور ہر جائفہ میں ایک تہائی دیت ہوتی ہے لہٰذا جائفہ نافذہ میں لازماً دوتہائی ہوگی اور جائفہ کی تعریف جو ابن قدامہ نے امام صاحب کے ذمہ لگائی۔ اس کا کسی حنفی کتاب میں ثبوت نہیں بلکہ اس کے خلاف اسی مبسوط میں باہر سے اندر کی طرف زخم جانے اور اندر سے باہر کی طرف آنے کو دو

جائفہ کہا گیا۔ اگر جائفہ صرف وہی ہوتا جو باہر سے اندرون جسم جائے تو پھر یہاں دو جائفہ زخم کہنا درست نہ ہوگا۔ بہر حال ابن قدامہ کا محض الزام ہے جو کسی کتاب میں مذکور نہیں۔ جائفہ محضہ میں ایک تہائی اور جائفہ نافذہ میں دو تہائی دیت کی تائید میں بہت سی روایات ہیں۔ چند ملاحظہ ہوں:

عبد الرزاق قال اخبرنا ابن جریر عن ابن ابی نجیح عن مجاهد قال فی الجائفة الثلث فان نفذت فالثلثان.

جناب مجاہد کہتے ہیں کہ محض جائفہ میں ایک تہائی دیت ہے اور اگر آر پار ہو جائے تو اس میں دو ثلث ہیں۔

عن ابن ابی نجیح عن ابی بکر قال اذا نفذت فهی جائفتان.

ابوبکر کہتے ہیں کہ جائفہ جب آر پار ہو جائے تو وہ دو جائفہ گنے جائیں گے۔

عن قتادة قال جائفتان ففیهما ثلثا الدیة.

قتادہ کہتے ہیں یہ دو جائفہ ہیں۔ ان کی دیت دو ثلث ہے۔

عن عمرو ابن شعیب قال قضی ابوبکر فی الجائفة التی تکون فی الجوف فتکون نافذة بثلثی الدیة وقال هما جائفتان.

عمرو ابن شعیب بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ایسے جائفہ میں جو جسم کے آر پار ہو گیا دو ثلث دینے کا فیصلہ فرمایا تھا اور اسے دو جائفہ قرار دیا تھا۔

عبد الرزاق عن ابی حنیفة عن حماد عن ابراهیم انه قال اذا نفذت ففیها الثلثان. (مصنف عبد الرزاق ج ۹ ص ۳۷۰ باب الجائفۃ حدیث ۱۷۶۱۵ مطبوعہ بیروت)

جناب ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ جائفہ جب آر پار ہو جائے تو اس میں دو تہائی دیت ہوگی۔

عن عمرو ابن شعیب عن سعید بن المسیب ان قوما کانوا یرمون فرمی رجل منهم بسهم خطاء فاصاب بطن رجل فانفذه الی ظهره فدووی فبرا فرفع الی ابی بکر فقضی فیه بجائفتین.

سعید بن مسیب بیان کرتے ہیں کہ کچھ لوگ تیر اندازی کر رہے تھے کہ ان میں سے ایک شخص کا تیر خطاء سے کسی آدمی کے پیٹ میں ایسا لگا کہ وہ اس کی پشت سے جا باہر نکلا۔ اس پر دوائی لگائی گئی وہ تندرست ہو گیا پھر یہ مقدمہ حضرت ابوبکر صدیق کی عدالت میں لایا گیا تو آپ نے اس میں دو جائفہ کا فیصلہ فرمایا۔

عن مکحول قال الجائفة فی الجوف حتی یخرج من الجانب الاخر جائفتان.

مکحول کہتے ہیں جائفہ اس وقت تک جائفہ ہے جب تک وہ اندر تک ہی رہے۔ اگر وہ دوسری جانب سے نکل گیا تو وہ دو جائفہ ہوں گے۔

عن الحسن فی رجل رمی رجلا فانفذه قال فیه جائفتان.
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۲۱۱-۲۱۲ باب ۱۱۱۸۶ الجائفۃ کم فیہا)

حسن سے ایسے آدمی کے بارے میں روایت ہے کہ اس سے کسی کو تیر لگا کہ وہ تیر دوسری جانب سے باہر نکل آیا پھر اس میں دو جائفہ کی دیت ہے۔

اب آثار و روایات سے واضح اور صراحت کے ساتھ معلوم ہوا کہ جائفہ محض وہ ہے جو جسم کے اندر تک اثر کرے۔ اس میں ایک تہائی دیت ہے اور اگر جسم سے آر پار ہو گیا تو دو جائفہ ہونے کی وجہ سے اس کی دیت دو ثلث ہوگی اور یہ بھی ثابت ہوا کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی طرف جائفہ نافذہ کی صورت میں جو ایک ثلث دیت کی روایت منسوب کی گئی وہ درست نہیں ہے۔ امام صاحب کے تمام شاگرد جائفہ نافذہ میں دو ثلث کا قول کرتے ہیں۔ ابھی "مصنف عبد الرزاق" سے حوالہ گزرا کہ جناب ابراہیم نخعی دو ثلث کا فیصلہ کیا کرتے تھے اور ابراہیم نخعی سے جناب حماد نے اور ان سے امام ابو حنیفہ نے اکتساب فیض کیا۔ ان واضح شواہد کے ہوتے ہوئے

آپ کا مسلک و مذہب یہی سامنے آتا ہے کہ آپ جا لفہ نافذہ میں روثلث کے قائل تھے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۹۵- بَابُ دِيَةِ الْجَنِيْنِ

پیٹ کے بچے کی دیت کا بیان

٦٦٠ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَضٰى فِي الْجَنِيْنِ يُقْتَلُ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ اَوْ وَلِيْدَةٍ فَقَالَ الَّذِيْ قَضٰى عَلَيْهِ كَيْفَ اُغْرِمُ مَنْ لَا شَرِبَ وَلَا اَكَلَ وَلَا نَطَقَ وَلَا اسْتَهَلَّ وَمِثْلُ ذٰلِكَ يُطَلُّ قَالَ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اِنَّمَا هٰذَا مِنْ اِخْوَانِ الْكُهَّانِ.

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ سعید بن مسیب سے خبر دیتے ہیں کہ حضور ﷺ نے پیٹ میں موجود بچے کے قتل کیے جانے پر ایک غلام یا لونڈی بطور دیت ادا کرنے کا حکم دیا جس شخص کے خلاف آپ نے یہ فیصلہ دیا۔ وہ کہنے لگا کہ میں کیونکر ایسے کی چٹی دوں جس نے کھایا، پیا، بولا اور چیخا چلایا نہیں؟ ایسے کی تو کوئی دیت نہیں ہونی چاہیے۔ آپ نے اس کا یہ کلام سن کر فرمایا: یہ کاہنوں کا بھائی ہے۔

٦٦١ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ اَبِيْ سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ اَنَّ امْرَاَتَيْنِ مِنْ هُذَيْلٍ اسْتَبَّتَا فِيْ زَمَانِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَرَمَتْ اِحْدٰهُمَا الْاُخْرٰى فَطَرَحَتْ جَنِيْنَهَا فَقَضٰى فِيْهِ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ اَوْ وَلِيْدَةٍ.

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے اور وہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں حضور ﷺ کے دور اقدس میں جھگڑ پڑیں۔ ایک نے دوسری کو پتھر مارا کہ اس دوسری کے پیٹ کا بچہ باہر آ گیا تو حضور ﷺ نے اس میں ایک غلام یا لونڈی بطور دیت ادا کرنے کا فیصلہ فرمایا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ اِذَا ضُرِبَ بَطْنُ الْمَرْاَةِ الْحُرَّةِ فَاَلْقَتْ جَنِيْنًا مَيِّتًا فَفِيْهِ غُرَّةٌ عَبْدٌ اَوْ اَمَةٌ اَوْ خَمْسُوْنَ دِيْنَارًا اَوْ خَمْسُ مِائَةِ دِرْهَمٍ نِصْفُ عُشْرِ الدِّيَةِ فَاِنْ كَانَ مِنْ اَهْلِ الْاِبِلِ اُخِذَ مِنْهُ خَمْسٌ مِنَ الْاِبِلِ وَاِنْ كَانَ مِنْ اَهْلِ الْغَنَمِ اُخِذَ مِنْهُ مِائَةٌ مِنَ الشَّاةِ نِصْفُ عُشْرِ الدِّيَةِ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی حاملہ عورت کے پیٹ پر ایسی ضرب لگائی کہ اس کے پیٹ کا بچہ مردہ حالت میں باہر نکل آیا تو اس صورت میں مارنے والے پر ایک غلام یا لونڈی ادا کرنا لازم ہے یا پچاس دینار یا پانچ سو درہم ادا کرے۔ جو مکمل دیت کا بیسواں (۲۰) حصہ ہے۔ اگر مارنے والا اونٹوں والا ہے تو اس سے پانچ اونٹ لئے جائیں گے اور اگر بھیڑ بکریوں والا ہے تو اس سے ایک سو بکریاں لی جائیں گی۔ جو مکمل دیت کا بیسواں (۲۰) حصہ ہے۔

مذکورہ دو عدد روایات میں ایک ہی واقعہ کو مختلف الفاظ و نہج سے بیان کیا گیا۔ اصل واقعہ کچھ یوں ہے۔ ایک آدمی کی دو بیویاں تھیں جس کا بعض نے عمرو بن نابغہ نام لکھا ہے۔ ان دونوں میں سے ایک کا نام ام عفیف اور دوسری کا نام ملیکہ تھا۔ یہ باہم لڑ پڑیں۔ ام عفیف نے ملیکہ کے پیٹ پر ضرب لگائی جس سے اس کا حمل گر گیا۔ چنانچہ یہ مسئلہ جب رسول کریم ﷺ کی بارگاہ عالیہ میں پیش ہوا تو آپ نے غلام یا لونڈی ادا کرنے کا حکم دیا۔ آپ کے ارشاد گرامی میں لفظ ''غـــرہ'' آیا ہے۔ صحاح میں جوہری نے اس کی تعریف یوں لکھی ہے۔ ''غـــرہ'' گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں جو ایک درہم سے کچھ زیادہ ہوتی ہے۔ نیز اسی لفظ کا اطلاق غلام اور لونڈی پر ہوتا ہے کیونکہ حضور ﷺ نے پیٹ کے بچے کے بارے میں ''غـــرہ'' کا فیصلہ فرمایا۔ آپ نے مکمل شخصیت کو اس لفظ سے تعبیر فرمایا۔ (الصحاح ج ۲ ص ۲۶۷۔۲۶۸)

امام حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ ... کی ... کہ حضور ﷺ نے عاقلہ پر دیت مقرر فرمائی اور پیٹ

کے بچہ کے ضیاع پر غلام یا لونڈی یا گھوڑا یا خچر مقرر فرمایا۔ امام بیہقی نے یہ اشارہ کیا ہے کہ حدیث مرفوع میں گھوڑے کا ذکر راوی کا وہم ہے اور بعض راویوں نے غرہ کی تعریف کرنے کے لئے یہ الفاظ روایت میں بڑھا دیئے ہیں۔ غرہ اصل میں گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں پھر اس لفظ کو آدمی کے لئے بھی استعمال کیا گیا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔ ''ان امتی یدعون یوم القیامۃ غرا میری امت قیامت کے دن سفید چہروں میں اٹھائی جائے گی''۔ ہر نفیس چیز کو بھی غرہ کہا جاتا ہے وہ مذکر ہو یا مؤنث۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ غرہ کا اطلاق صرف آدمی پر ہوتا ہے کیونکہ وہ اشرف المخلوقات ہے۔ غرہ کا محل چہرہ ہے اور چہرہ تمام اعضاء سے افضل عضو ہے۔ (فتح الباری ج ۱۲ ص ۲۵۰ مطبوعہ دار نشر الکتب الاسلامیہ لاہور)

قارئین کرام! موطا کی مذکورہ دونوں روایات کے آخر میں امام محمد نے اپنا عمل اور مذہب ذکر فرمایا جس میں غلام لونڈی کے علاوہ پچاس دینار، پانچ سو درہم، پانچ اونٹ یا ایک سو بکریوں کی ادائیگی بھی جائز قرار دے دی۔ یعنی کل دیت کا بیسواں حصہ دیا جائے گا۔ اس سے قبل آپ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک پڑھ چکے ہیں کہ آپ دیت کی ادائیگی صرف تین چیزوں پر منحصر مانتے ہیں۔ اونٹ، سونا اور چاندی۔ اس لئے یہاں صرف صاحب ہدایہ امام ابوالحسن مرغینانی کی عبارت کے ترجمے کے ذکر پر اکتفا کرتا ہوں۔ جس سے مقصد سامنے آجائے گا۔

جب کسی نے عورت کے پیٹ پر ضرب لگائی کہ اس سے اس عورت کے پیٹ کا بچہ ضائع ہوگیا اور مردہ باہر نکل آیا تو اس مارنے والے پر کل دیت کا بیسواں (۲۰) حصہ ہوگا۔ ضائع ہونے والا بچہ اگر مرد تھا تو مرد کی دیت کا بیسواں حصہ اور اگر عورت تھی تو عورت کی دیت کا دسواں حصہ۔ ان میں سے ہر ایک سے پانچ سو درہم ہیں، اور قیاس یہ کہتا ہے کہ صورت مذکورہ میں کچھ بھی واجب نہ ہو کیونکہ پیٹ کے بچہ کی زندگی کا یقین نہیں لیکن از روئے استحسان مذکورہ فیصلہ کیا جائے گا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے پیٹ کے بچہ کے ضائع کیے جانے پر فرمایا: کہ ایک غلام یا لونڈی کا غرہ ہے یا اس کی قیمت پانچ سو (۵۰۰) درہم ہے۔ ایک اور روایت میں یا پانچ صد ہے۔ لہٰذا ہم نے حدیث پاک کی وجہ سے قیاس کو چھوڑا۔ یہ حدیث امام شافعی اور امام مالک کے خلاف حجت ہے۔ جنہوں نے چھ صد (۶۰۰) کا قول کیا ہے۔ ہم احناف کے نزدیک یہ دیت عاقلہ پر واجب ہے جبکہ پانچ صد درہم ہو لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ دیت مارنے والے کے مال میں واجب ہے کیونکہ یہ جزء کا بدلہ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے عاقلہ کو ادا کرنے کا حکم دیا تھا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ بدلہ جنین کا ہے جو ایک نفس ہے۔ اسی لئے حضور ﷺ نے اسے دیت کے لفظ سے ارشاد فرمایا۔ یہ ایک سال میں ادا کرنا واجب ہے۔ امام شافعی تین سال میں اس کی ادائیگی کے وجوب کے قائل ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ امام محمد نے روایت ذکر فرمائی ہے کہ حضور ﷺ نے عاقلہ پر دیت ایک سال میں ادا کرنا واجب فرمائی اور غرہ میں مرد و زن دونوں برابر ہیں اس لئے اس کی مقدار واحد میں اعتبار کیا گیا ہے اور وہ پانچ صد (۵۰۰) درہم ہے۔ اگر پیٹ کا بچہ باہر آگیا لیکن وہ زندہ ہے پھر مر گیا' اس میں دیت کامل ہے۔ (ہدایہ آخرین' کتاب الدیات فصل فی الجنین ص ۵۹۸۔۵۹۹ مطبوعہ شرکت علمیہ ملتان)

ہدایہ کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ پانچ صد (۵۰۰) درہم یا ایک صد دینار اس وقت ہوں گے جب پیٹ سے بچہ مرا ہوا باہر نکلے اور اگر زندہ نکلا اور پھر اسی چوٹ کی وجہ سے مر گیا تو دیت کامل ہوگی یعنی سو اونٹ ہوں گے۔ جنین کی دیت کے بارے میں موطا کی طرح ایک روایت امام مسلم نے اپنی صحیح میں ذکر کی ہے۔ جس کا ترجمہ درج ذیل ہے:

حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک عورت نے اپنی سوکن کو خیمہ کی چوک سے مارا' وہ حاملہ تھی' اس کو ہلاک کر دیا۔ ان دونوں عورتوں میں سے ایک بنولحیان سے تھی۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے قاتلہ کے عصبات پر مقتولہ کی دیت اور اس کے پیٹ کے بچہ کے بارے میں بطور تاوان ایک غلام یا لونڈی دینا لازم فرمایا۔ قاتلہ کے عصبات میں سے ایک بولا: حضور! جس نے نہ کھایا نہ پیا، نہ چیخا نہ چلایا اور نہ ہی چلا پھرا، ایسے کی دیت نہیں ہوتی۔ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: کہ یہ

شخص بدوی کی طرح بڑی مسجع اور مقفی عبارت بول رہا ہے لیکن ان پر دیت لازم ہے۔ (صحیح مسلم ج ۲ ص ۶۲ باب دیۃ الجنین الخ)

قارئین کرام! اس حدیث پاک میں حضور ﷺ نے مقتولہ عورت کی دیت قاتلہ کے عصبات پر لازم فرمائی لیکن آپ نے دیت کی مقدار کا ذکر نہیں فرمایا۔ چونکہ ان دنوں عورت کی دیت پر کافی مضامین اور کتابیں تصنیف کی جا رہی ہیں۔ کوئی یہ کہتا ہے کہ عورت اور مرد کی دیت برابر ہے۔ وہ اس مؤقف کے دلائل پیش کرتا ہے اور کوئی عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف کا معتقد ہے۔ وہ اس پر شواہد پیش کرتا ہے۔ لہٰذا ہم نے اس مقام پر بحث کی مناسبت سے بہتر سمجھا کہ ذرا تفصیل سے اس پر گفتگو کی جائے۔

(وباللہ التوفیق)

عورت کی نصف دیت (جو مجمع علیہ ہے) پر ڈاکٹر طاہر القادری کے مخالفانہ مؤقف کی تردید

عورت کی دیت کی تحقیق: امت مسلمہ اور ائمہ اربعہ کا متفق علیہ مؤقف یہ ہے کہ عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت سے نصف ہے اور یہ متفق علیہ اور مجمع علیہ مؤقف آج تک موجود ہے۔ لیکن اس دور کے ایک علامہ نے اس بارے میں علیحدہ مؤقف اپنایا اور نفس مرد و عورت کی دیت کے برابر ہونے کے قائل ہیں۔ خدا بہتر جانتا ہے کہ انہیں کیا سوجھی کہ کس کے اشارہ پر جمہور صحابہ کرام، ائمہ مجتہدین اور امت مسلمہ کی مخالفت پر بضد ہو گئے۔ اتفاق سے یہ مسئلہ موطا کی شرح میں آ گیا۔ اس لئے سوچا کہ اس بارے میں اصل مسئلہ لوگوں کے سامنے پیش کر دیا جائے۔ میری اس تحقیق و تدقیق سے ادارہ منہاج القرآن کے بانی ڈاکٹر طاہر القادری کی ذات سے کوئی غرض نہیں۔ بلکہ ایک شرعی مسئلہ کے پیش نظر اس کی واقعیت و حقیقت بیان کرنا ہے۔ جس سے بخوبی یہ سمجھ آ جائے گا کہ ڈاکٹر صاحب نے نفس عورت کی دیت نفس مرد کی دیت کا برابر کا مؤقف اختیار کر کے بہت بڑی غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ اگرچہ مجھ سے قبل حضرت علامہ غزالی دوراں رہبر اہل سنت مولانا احمد سعید شاہ صاحب کاظمی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر ایک مفصل رسالہ تحریر فرمایا۔ جس میں انہوں نے قرآن کریم، احادیث اور اقوال ائمہ مجتہدین کی روشنی میں دلائل قاہرہ سے ثابت فرمایا کہ نفس عورت کی دیت نفس مرد کی دیت کا نصف ہے' برابر نہیں۔ ان کے علاوہ مولانا محمد عبداللہ صاحب شیخ الحدیث قصور اور استاذ العلماء رازی وقت مولانا عطاء محمد صاحب بندیالوی نے بھی اس مسئلہ پر اپنی تحقیق رسائل کی صورت میں عوام تک پہنچائیں۔ میں بھی یہاں قرآن و حدیث اور ائمہ مجتہدین کے اقوال و اجماع عورت کے نفس کی دیت کو نصف ثابت کر کے پھر ڈاکٹر صاحب کے نظریہ اور ان کے دلائل کا جواب عرض کروں گا۔

وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا. (النساء: ۹۲)

نہیں ہے کسی مومن کے لئے کہ قتل کرے کسی مومن کو سوائے خطاء کے اور جس نے مومن کو خطا قتل کیا تو آزاد کرنا ہے ایک مومنہ رقبہ اور دیت ہے جو ادا کی جائے مقتول کے وارثوں کو مگر یہ کہ وہ معاف کر دیں۔

آیت مذکورہ میں دو باتیں ذکر کی گئیں۔ پہلی بات یہ کہ مومن کو خطا قتل کرنے پر ایک مومن غلام یا مومنہ لونڈی بطور کفارہ ادا کرنا لازم ہے۔ دوسری یہ کہ دیت، مقتول کے ورثاء کو دی جائے (اگر وہ معاف نہ کریں) آیت مذکورہ میں لفظ ''مومن'' عام خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔ یعنی قتل ہونے والے کا ذکر ہے۔ یہ ذکر نہیں کیا گیا کہ وہ مرد ہے یا عورت۔ اسی طرح وجوب دیت کا حکم بھی عام ہے۔ اس میں بھی کوئی تخصیص نہیں۔ مقدار دیت کیا ہو گی؟ اس کا ذکر قرآن کریم میں کسی جگہ پر بھی مذکور نہیں اور یہ بھی مذکور نہیں کہ دیت قاتل پر ہو گی یا عاقلہ پر ہو گی۔ لہٰذا یہ بات بھی مذکورہ آیت میں واضح نہ ہونے کی وجہ آیت مجمل ہے۔ یعنی دیت جو بھی ہو اس کے وجوب کے

لئے مقتول کا مومن ہونا ضروری ہے یا ذمی بھی شامل ہے۔ اس بارے میں بھی آیت مجمل ہے کہ عورت اور مرد کی دیت برابر ہے یا نہیں؟ یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ قرآن کریم کے اجمال کی تفصیل یا خود قرآن کرے یا احادیث کریں اور خصوصاً ایسے مسائل کہ جن کا تعلق عقل وقیاس کے ساتھ نہ ہو۔ ایسے مقامات میں تفسیر بالرائے حرام ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ایسے احکام کی تفصیل وتشریح شارع پر موقوف ہوتی ہے۔ مفسرین کرام نے مذکورہ آیت کو ان باتوں میں مجمل کہا ہے جو ہم نے ذکر کیں۔ چند تفسیری حوالے ملاحظہ ہوں:

وهي مجملة في المقدار ومن يجب عليه بينه النبي ﷺ. (تفسیر مظہری سورۃ النساء: ۹۲)

مذکورہ آیت مقدار دیت اور اس بارے میں کہ کس پر واجب ہے؟ مجمل ہے لہٰذا اس اجمال کو حضور ﷺ نے بیان فرمایا۔

ودية مسلمة. الدية مايعطى عوضا عن دم القتيل الى وليه مسلمة مرفوعة مؤداة ولم يعين الله في كتابه مايعطى في الدية وانما في الاية ايجاب الدية مطلقا وليس فيها ايجابها على العاقلة او على القاتل وانما اخذ ذالك من السنة.

(قرطبی ج۵ ص۳۱۵ مذکورہ آیت)

دیت وہ چیز ہے جو مقتول کے خون کے عوض اس کے ولی کو دی جاتی ہے اور مسلمہ بمعنی دی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں یہ معین نہیں فرمایا کہ دیت میں کیا دیا جائے؟ آیت کریمہ میں صرف ایجاب دیت کا مطلقاً ذکر ہے۔ اس میں یہ مذکور نہیں کہ دیت عاقلہ پر واجب ہے یا قاتل پر؟ یہ تفصیل حضور اکرم ﷺ کی احادیث مبارکہ سے حاصل کی جائے گی۔

ومن قتل مومنا الخ ولم يذكر في الاية من عليه الدية من القاتل او العاقلة.

(احکام القرآن ج۲ ص۲۲۳ بیروت)

ومن قتل مومنا الاية میں یہ مذکور نہیں کہ دیت قاتل پر ہے یا اس کے ورثاء پر ہے؟

ان تفسیری حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ مذکورہ آیت مبارکہ میں چند چیزوں کا اجمال ہے جن کی تفسیر اور بیان احادیث رسول ﷺ نے کیا۔ یہی ایک آیت نہیں بلکہ قرآن کریم میں بہت سی دیگر آیات بھی ایسی ہیں جو اپنے اندر اجمالی احکام رکھتی ہیں۔ ان کی تفسیر حضور ﷺ نے ارشاد فرمائی ہے کیونکہ یہ باتیں عقلی نہیں کہ انہیں اہل عقل وفکر سوچ وچار سے نکال سکیں۔ جیسا کہ اقیموا الصلوة واتوا الزكوة میں اقامت صلوٰۃ اور ادائیگی زکوٰۃ کا حکم ہے۔ لیکن نمازیں کتنی اور ان میں ہر نماز کے اندر کتنی رکعت ہیں؟ مقدار زکوٰۃ اور نصاب زکوٰۃ کیا ہے؟ اس بارے میں مذکورہ آیت مجمل ہے اور اس اجمال کو حضور ﷺ نے بیان فرمایا ایسے احکام کی تفسیر بالرائے کرنا جن کا عقل سے کوئی تعلق نہ ہو حرام ہے اور دخول جہنم کا ذریعہ ہے۔ قتل عمد کی صورت میں شارع نے قصاص مقرر فرمایا' دیت مقرر نہیں فرمائی۔ البتہ فریقین کو اختیار ہے کہ قصاص کے بدلہ مال کی کسی مقدار پر آپس میں صلح کر لیں۔ اس طرح کے مال کو "بدل صلح" کہتے ہیں۔ قتل خطاء میں قصاص کا حکم نہیں بلکہ دیت کا حکم ہے۔ اب دیت کی مقدار کے بارے میں چونکہ آیت مذکورہ خاموش ہے اس لئے ائمہ مجتہدین اور اصحاب رسول ﷺ نے دیت کی مقدار احادیث نبویہ سے حاصل کر کے فرمایا: کہ مرد کی دیت سو اونٹ اور عورت کی دیت مرد کا نصف یعنی پچاس اونٹ ہیں۔ اس بارے میں پہلے چند احادیث ذکر کی جاتی ہیں۔ پھر ائمہ کرام کا اس پر اتفاق ذکر کریں گے۔

عن ابن شهاب وعن مكحول وعطاء قالوا ادركنا الناس على ان دية المسلم الحر على عهد النبي ﷺ مائة من الابل فقوم عمر بن الخطاب رضي الله عنه تلك الدية على اهل القرى الف

جناب ابن شہاب، مکحول اور عطاء سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم نے دیکھا کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں مسلمان آزاد مرد کی دیت سو اونٹ تھی۔ پھر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس کی قیمت مقرر فرمائی' شہری لوگوں پر ایک ہزار دینار یا

دینار او اثنا عشر الف درهم و دیة الحرة المسلمة اذا کانت من اهل القری خمس مائة دینار او ستة الف درهم فاذا کان الذی اصابها من الاعراب فدیتها خمسون من الابل و دیة الاعرابیة اذا اصابها الاعرابی خمسون من الابل لا یکلف الاعرابی الذهب ولا الورق.

(بیہقی شریف ج ۸ ص ۹۵ باب ما جاء فی دیۃ المرأۃ)

بارہ ہزار درہم دیت ہے اور مسلمان آزاد عورت کی دیت جبکہ وہ شہری ہو، پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم ہے اور اگر دیت دیہاتیوں پر واجب ہو جائے تو اس وقت مرد کی صورت میں سو اونٹ اور عورت کی صورت میں پچاس اونٹ دیت ہوگی۔ دیہاتیوں کو آپ نے سونے چاندی کا مکلف نہیں بنایا۔

عن عبادة بن نسی عن ابن غنم عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله ﷺ دیة المراة علی النصف من دیة الرجل.

(بیہقی شریف ج ۸ ص ۹۵ باب ما جاء فی دیۃ المرأۃ)

عبادہ بن نسی جناب ابن غنم سے اور وہ حضرت معاذ بن جبل سے روایت کرتے ہیں کہا کہ حضور ﷺ نے فرمایا: عورت کی دیت، مرد کی دیت کا نصف ہے۔

محمد قال اخبرنا ابو حنیفة قال حدثنا حماد عن ابراهیم قال قول علی ابن ابی طالب رضی الله عنه احب الی من قول عبد الله بن مسعود و زید ابن ثابت و شریح فی جراحات النساء والرجال قال محمد و بقول علی رضی الله عنه و ابراهیم ناخذ کان علی ابن ابی طالب رضی الله عنه یقول جراحات النساء علی النصف من جراحات الرجال فی کل شیء. فقول علی رضی الله عنه علی النصف فی کل شیء احب الینا وهو قول ابی حنیفة رحمهم الله تعالی. (کتاب الآثار ص ۱۴۶ باب دیۃ المرأۃ وجراحاتہا مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے وہ جناب ابراہیم نخعی سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول میرے نزدیک حضرت عبداللہ بن مسعود، زید بن ثابت اور شریح سے زیادہ محبوب و پسند ہے۔ جو انہوں نے مردوں اور عورتوں کے زخموں کے بارے میں فرمایا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ حضرت علی المرتضیٰ ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور ابراہیم کے قول پر ہمارا عمل ہے۔ آپ فرماتے ہیں مرد کے ہر زخم کے مقابل عورت کے زخم کی دیت نصف ہے۔ لہٰذا حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول "ہر زخم میں نصف ہونا" ہمارے لئے انتہائی محبوب ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی ہے۔

عبد الرزاق عن ابن جریج قال اخبرنی هشام بن عروة عن عروة انه کان یقول دیة المراة مثل دیة الرجل حتی یبلغ الثلث فاذا بلغ الثلث کان دیتها مثل نصف دیة الرجل تکون دیتها فی الجائفة والمامومة مثل نصف دیة الرجل.

ابن جریج سے عبدالرزاق روایت کرتے ہیں کہ مجھے ہشام بن عروہ نے جناب عروہ سے بتایا کہ وہ کہا کرتے تھے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کی طرح (برابر) ہے۔ یہاں تک کہ وہ تہائی حصہ تک پہنچ جائے۔ جب تہائی ہو جائے تو پھر عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوگی۔ جائفہ اور مامومہ میں عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف کے برابر ہوگی۔

عن عمرو ابن شعیب قال قال رسول الله ﷺ عقل المراة مثل عقل الرجل حتی یبلغ

جناب عمرو ابن شعیب بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے حتیٰ کہ تہائی

ثلث ديتها وذالك في المنقولة فما زاد على المنقولة فهو نصف عقل الرجل ماكان .

حصہ تک پہنچ جائے اور یہ برابری منقولہ میں ہے۔ پس جو منقولہ سے زائد ہو جائے تو اس میں جس قدر دیت مرد پر ہوگی عورت پر اس کا نصف ہوگی۔

وقال علی النصف من کل شیء.

(مصنف عبد الرزاق ، متی یعاقل الرجل المرأۃ ۱۷۷۵۶ ج۹ ص۳۹۵۔۳۹۷)

حضرت علی المرتضیٰ کا قول ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے ہر چیز میں نصف ہے۔

قارئین کرام! عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت کے نصف کے برابر ہے۔ اس پر تمام احادیث و آثار متفق ہیں۔ اگر اختلاف ہے تو چھوٹے زخموں میں ہے۔ جن کی دیت کل دیت کا ایک تہائی حصہ نہ بنتی ہے۔ بعض حضرات نے تہائی سے کم میں مرد اور عورت کی دیت برابر ہونے کا قول کیا ہے۔ جیسا کہ حضرت ابن مسعود، شریح اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اور بعض نے ایک تہائی سے کم دیت میں بھی مرد اور عورت کی دیت میں عورت کی دیت کو مرد کی دیت کے نصف کہا ہے۔ یہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ اسی کو جناب ابراہیم نخعی نے پسندیدہ تر قول کہا ہے۔ اس کی تائید دیگر احادیث سے بھی ہوتی ہے۔

(مالک عن ابن شهاب) سماعا (وبلغه عن عروة بن الزبير انهما كانا يقولان مثل قول سعيد بن المسيب في المراة انها تعاقل الرجل الى ثلث دية الرجل فاذا بلغت ثلث دية الرجل كانت) اى صارت وردت (الى النصف من دية الرجل) ويأتى ان ربيعة استشكله فاجابه بانه السنة وقال جمهور اهل المدينة والفقهاء السبعة وعمر بن عبد العزيز والليث وعطاء وقتادة وزيد ابن ثابت وروى عن عمرو ابن العاص مرفوعا عقل المراة مثل عقل الرجل حتى تبلغ الثلث من ديتهاواسناده ضعيف الا انه اعتضد بقول ابن المسيب هي السنة. (قال مالك وتفسير ذالك انها تعاقل في الموضحة والمنقلة وما دون المامومة والجائفة واشباهها فما يكون فيه ثلث الدية فصاعدا فاذا بلغت ذالك كان عقلها في ذالك النصف من عقل الرجل) على الاصل في انها على النصف منه خرج مساواتها للرجل الى الثلث بالسنة فبقي ما عداه على الاصل.

(زرقانی شرح موطا امام مالک عقل المرأۃ ج۴ ص۱۸۰)

جناب ابن شہاب سے سماعاً امام مالک کو روایت پہنچی اور انہیں عروہ بن زبیر سے بھی روایت پہنچی کہ دونوں حضرات فرمایا کرتے تھے کہ جس طرح حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں، ہم بھی اسی کے قائل ہیں۔ وہ یہ کہ عورت اور مرد کی دیت ایک تہائی تک برابر ہوگی پھر جب ایک تہائی تک پہنچ جائے تو عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہو جائے گی اور آتا ہے کہ جناب ربیعہ نے اس پر اشکال کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ سنت ہے۔ جمہور اہل سنت اور ساتوں فقہاء کرام، عمر بن عبد العزیز، لیث، عطاء، قتادہ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اور عمرو ابن العاص سے مرفوعاً روایت ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے۔ یہاں تک کہ وہ ایک تہائی تک پہنچ جائے۔ اس کی اسناد اگرچہ ضعیف ہیں لیکن حضرت سعید بن مسیب کا قول "یہ سنت ہے"۔ اس کو مضبوط کر دیتا ہے۔ امام مالک نے فرمایا کہ اس کی تفسیر وتشریح یہ ہے کہ عورت اور مرد کی دیت، موضحہ، منقلہ اور مامومہ کے سوا اور جائفہ اور اس کی ہم مثل زخموں میں برابر ہے اور جن میں ایک تہائی دیت یا اس سے زیادہ ہو تو اس میں عورت کی دیت نصف ہو جائے گی۔ اس میں اصل یہ ہے کہ عورت کی دیت مطلقاً مرد کی دیت کے نصف کے برابر ہے لیکن ایک تہائی تک جو مساوات ہے، وہ سنت کی وجہ سے مستثنیٰ ہوگئی ہے، لہٰذا اس کے علاوہ میں اپنے

اصل پر قائم ہوگی۔

عبارت مذکورہ میں ایک قاعدہ بیان کیا گیا۔ جو حضرت سعید بن میسب رضی اللہ عنہ کی روایت سے ماخوذ ہے۔ وہ یہ کہ اصل یہ ہے کہ عورت کی دیت ہر زخم میں مرد کی دیت کا نصف ہونی چاہیے۔ جیسا کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول ہے، لیکن ثلث دیت سے کم میں مرد اور عورت کے زخموں کی برابری چونکہ سنت سے ثابت ہے۔ لہٰذا یہ اس قاعدہ کے تحت نہیں آئے گی۔ لہٰذا نفس عورت کی دیت اسی اصل و قاعدہ کے تحت مرد کی نفس دیت کے نصف کے برابر ہوگی اور یہ مسئلہ ائمہ اربعہ کے مابین متفق علیہ ہے۔

عن ابراهيم عن شريح اتاني عروة البارقي من عند عمر ان جراحات الرجال والنساء تستوى في السن والموضحة وما فوق ذالك فدية المرأة على النصف من دية الرجل.

ابراہیم جناب شریح سے بیان کرتے ہیں کہ میرے پاس عروہ بارقی حضرت عمر بن خطاب سے یہ روایت لایا۔ آپ نے فرمایا: کہ مردوں اور عورتوں کے زخم اور موضحہ از روئے دیت برابر ہیں اور جو زخم اس سے بڑھ جائیں تو ان میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوگی۔

عن الشعبي عن شريح ان هشام ابن هبيرة كتب اليه ليسئله فكتب اليه ان دية المرأة على النصف من دية الرجل فيما رقى وجل وكان ابن مسعود يقول في دية المرأة في الخطاء على النصف من دية الرجل الا السن والموضحة فهما فيه سواء وكان زيد ابن ثابت يقول دية المرأة في الخطاء مثل دية الرجل حتى تبلغ ثلث الدية فمازاد فهو على النصف.

شعبی سے پھر شریح سے روایت ہے کہ ہشام بن ہبیرہ نے ان کی طرف ایک رقعہ لکھا جس میں کچھ پوچھا گیا تو انہوں نے اس کے جواب میں لکھا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہے۔ حضرت ابن مسعود فرمایا کرتے تھے: قتل خطاء میں عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہے، ہاں اگر دانت ہو یا موضحہ ہو تو اس میں دونوں کی دیت برابر ہوگی۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے کہ خطاء میں عورت کی دیت مرد کی دیت کی مثل ہے مگر جب ثلث تک پہنچ جائے یا اس سے زیادہ ہو جائے، تو پھر عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہوگی۔

عن الشعبي عن علي قال تستوى جراحات النساء والرجال في كل شيء.

شعبی حضرت علی المرتضیٰ سے بیان کرتے ہیں کہ مرد اور عورت کا ہر زخم دیت میں برابر ہے۔

عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن قال قلت لسعيد بن المسيب كم في هذه من المرأة الخنصر فقال عشر من الابل قال قلت في هذين يعني الخنصر والتي تليها فقال عشرون قال قلت ففي هؤلاء يعني الثلاثة قال ثلثون قال قلت وفي هؤلاء واوما الى الاربع قال عشرون قال قلت حين المت جراحها وعظمت مصيبتها كان الاقل لارشها قال عراقي انت؟ قال كنت عالم متثبت او جاهل متعلم قال يا ابن اخي السنة.

ربیعہ بن ابو عبدالرحمٰن کہتے ہیں کہ میں نے جناب سعید بن میسب رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ عورت کی چھنگلیا کی دیت کیا ہے؟ فرمایا: دس اونٹ۔ میں نے پوچھا کہ چھنگلیا اور اس کے ساتھ والی دونوں کی دیت؟ فرمایا: بیس اونٹ میں نے پھر پوچھا کہ تین انگلیوں کی دیت؟ فرمایا: تیس اونٹ میں نے کہا کہ جب اس کا زخم زیادہ ہو گیا اور اس کی مصیبت اور بڑھ گئی تو اس کی دیت کم ہو گئی؟ فرمانے لگے تو کیا عراقی ہے؟ میں نے عرض کیا: ایک مضبوط صاحب علم ہوں یا بے علم سیکھنے والا ہوں۔ فرمانے لگے: بھتیجے! یہ سنت کا فیصلہ ہے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ، فی جراحات الرجال والنساء، ج۹ص۳۰۰۔

۳۰۲باب کتاب الدیات الخ)

عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے۔ خواہ وہ نفس کی ہو یا کسی اور زخم کی اور امام شافعی کا (پہلا) قول یہ تھا کہ ایک تہائی دیت سے کم میں نصف نہیں (بلکہ برابر) ہوگی پھر انہوں نے اس قول سے جمہور کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔ امام شافعی نے امام محمد سے وہ امام ابوحنیفہ سے وہ جناب حماد سے وہ جناب ابراہیم نخعی سے اور وہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہوگی۔ خواہ وہ نفس کی دیت یا اس سے کم (زخم) کی ہو اور سعید بن منصور نے زکریا وغیرہ سے روایت کی۔ وہ شعبی سے اور وہ علی المرتضیٰ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ کہا کرتے تھے۔ عورتوں کے زخم مردوں کے زخم سے نصف برابر ہیں۔ خواہ وہ قلیل ہوں یا کثیر، اور بغوی نے علی بن جعد سے وہ شعبہ سے وہ حکم سے وہ شعبی سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ایک تہائی تک مرد اور عورتوں کے زخم برابر ہیں اور جو اس سے بڑھ جائیں تو ان میں عورت کی دیت نصف ہوگی اور ابن مسعود نے کہا: دانت اور موضحہ زخم میں دیت برابر ہے، اور علی المرتضیٰ نے فرمایا: عورت کی دیت ان میں بھی نصف ہے اور سعید بن منصور نے ہیثم سے وہ مغیرہ سے وہ ابراہیم سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے چھنگلیا اور انگوٹھے کی دیت برابر فرمائی، اور فرمایا کہ مردوں اور عورتوں کے زخم دانت اور موضحہ میں برابر ہیں۔ ان کے سوا میں عورت کی دیت نصف ہوگی۔ ایسے ہی امام بیہقی نے سفیان سے وہ جابر سے وہ شعبی اور وہ شریح سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف اس بارے میں لکھا گیا تو انہوں نے اسی کی مثل جواب ارشاد فرمایا۔ امام نسائی نے اسمٰعیل بن عباس کی روایت سے وہ ابن جریج سے وہ عمرو بن شعیب سے وہ اپنے باپ اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ: عورت کی دیت مرد کی دیت کے ایک تہائی دیت تک برابر ہے۔ پس امام مالک نے حضرت زید بن ثابت، عمر، ابن مسعود اور ان کے ساتھیوں کا قول پسند فرمایا اور امام شافعی نے فرمایا کہ امام مالک اسے سنت کہہ کر یاد فرمایا کرتے تھے۔ میں اس بارے میں ان کی پیروی کرتا تھا لیکن میرے دل میں کچھ سکون سا نہ تھا۔ پھر مجھ پر منکشف ہوا کہ امام مالک کے سنت کہنے سے مراد ''اہل مدینہ کی سنت'' ہے۔ لہٰذا میں نے اس قول سے رجوع کر لیا اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول بہ نسبت شعبی کے قول کے مجھے زیادہ پسند تھا اور حضرت علی المرتضیٰ کے قول کو جمہور نے پسند فرمایا کیونکہ عورت کی حالت مرد کی حالت سے زیادہ ناقص ہے اور اس کی منفعت بھی مرد کی منفعت سے بہت کم ہے اور اس نقصان اور کمی کا اثر ''نفس'' میں اجماعاً ظاہر ہو چکا کہ عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت کا نصف ہوگی۔ پس اسی وجہ سے عورت کے اطراف واجزاء میں بھی اسی نقصان کا اعتبار ہوگا۔ خواہ وہ ثلث دیت تک پہنچے یا اس سے کم ہو۔ قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی نے ایک تہائی سے کم زخموں میں مرد اور عورت کی دیت میں اختلاف کا ذکر فرمایا لیکن ایک تہائی سے زائد میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔ یعنی عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوگی۔ یہ بالا جماع فیصلہ ہے۔ دوسرا یہ مجمع علیہ جمہور کا مسلک ذکر فرمایا کہ عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت کے نصف ہے۔ اس کی وجہ بھی بیان فرمائی کہ عورت اور اس کے اجزاء واطراف میں چونکہ نقصان ہے اور منفعت بھی بہت کم ہے۔ لہٰذا ناقص ہونے اور منفعت کی کمی کی وجہ سے اس کی دیت بھی ناقص اور کم ہونی چاہیے اور وہ جبکہ نفس میں بالاجماع نصف ہے تو اجزاء واطراف میں بھی نصف ہوگی۔ مرد اور عورت کے مابین مذکورہ نقص اور کمی نہ قاضی صاحب کی خود ساختہ ہے اور نہ ہی کسی دوسرے مفسر یا محدث نے اسے گھڑا بلکہ قرآنی آیت اس کی اصل ہے۔ (تفسیر مظہری)

مرد عورت سے قوی ہے اور اسے عورتوں پر فضیلت ہے (قرآن کریم)

الرجال قوامون علی النساء. ولهن مثل الذی   مرد عورتوں پر قوی ہیں۔ ان عورتوں کے لئے مردوں پر اسی

عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة.

کے مثل حقوق ہیں جو مردوں کے لئے عورتوں پر بھلائی کے ساتھ ہیں اور مردوں کو عورتوں پر ایک درجہ (فضیلت) ہے۔

ان دوعدد آیات کی صرف تفسیر کبیر سے وضاحت ملاحظہ ہو:

وللرجال عليهن درجة. ففيه مسئلتان المسئلة الاولى يقال رجل بين الرجلة اى القوة وهو ارجل الرجلين اى اقواهما وفرس رجيل قوى على المشي والرجل معروف لقوته على المشي وارتجل الكلام اى قوى عليه من غير حاجة. فيه الى فكرة وروية وترجل النهار قوى ضياء ه. المسئلة الثانية اعلم ان فضل الرجل على المراة امر معلوم الا ان ذكره ههنا يحتمل وجهين الاول ان الرجل ازيد في الفضيلة من النساء في امور احدها العقل والثاني في الدية والثالث في المواريث والرابع في صلاحية الا مامة والقضاء والشهادة والخامس له ان يتزوج عليها وان يتسرى عليها وليس لها ان تفعل ذالك مع الزوج والسادس ان نصيب الزوج في الميراث منها اكثر من نصيبها في الميراث منه. والسابع ان الزوج قادر على تطليقها واذا طلقها فهو قادر على مراجعتها شاء ت المرأة ام ابت اما المرأة فلا تقدر على تطليق الزوج وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر ايضا على ان تمنع الزوج من المراجعة الثامن ان نصيب الرجل في سهم الغنيمة اكثر من نصيب المرأة واذا ثبت فضل الرجل على المرأة في هذه الامور ظهر ان المرأة كالاسير العاجز في يد الرجل.

(تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۰۱ پ ۲ آیت ۲۲۸)

مردوں کو عورتوں پر درجہ ہے۔اس آیت میں دو مسئلے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ لفظ رجل کا معنی قوت اور طاقت آتا ہے۔چنانچہ کہا جاتا ہے: "رجل بين الرجلة" اور "ارجل الرجلين" اس وقت کہتے ہیں جب دو آدمیوں میں سے ایک زیادہ قوی اور مضبوط ہو۔ "فرس رجيل" وہ گھوڑا جو چلنے کی قوت وقدرت رکھتا ہے اور مرد کو رجل اس لئے بھی کہتے ہیں کہ وہ چلنے کی قوت رکھتا ہے اور ترجل الکلام اسے کہتے ہیں جو کلام پر قدرت رکھتا ہے اور اسے غور و فکر کی ضرورت نہ پڑتی ہو اور "ترجل النهار" اس وقت بولتے ہیں جب دن کی روشنی خوب واضح ہو جائے اور پھیل جائے۔دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ معلوم ہونا چاہیے کہ مرد کی عورت پر فضیلت جانی پہچانی بات ہے۔مگر اس معلوم بات کا یہاں ذکر کرنا اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں۔ پہلا احتمال یہ کہ مرد بہ نسبت عورت کے بہت سے امور میں فضیلت رکھتا ہے۔ان میں سے ایک از روئے عقل مرد افضل ہے۔دوسرا دیت، تیسرا مواریث، چوتھا امامت، قضاء، گواہی کی اہلیت، پانچواں مرد کے لئے اجازت ہے کہ ایک عورت کے ہوتے ہوئے دوسری سے شادی کرے اور اس میں جلدی کرے لیکن عورت ایسے نہیں کر سکتی۔چھٹا یہ کہ خاوند کا وراثت میں حصہ عورت سے زیادہ ہے۔ساتواں یہ کہ خاوند اس پر قادر ہے کہ وہ اپنی بیوی کو جب چاہے طلاق دے چکے تو اس کے واپس لینے پر بھی قادر ہے۔اس واپسی کو عورت چاہے یا نہ چاہے۔لیکن عورت اپنے خاوند کو طلاق دینے کی قدرت نہیں رکھتی اور طلاق واقع ہونے کے بعد اس کی واپسی کی قدرت بھی عورت کی نہیں ہوتی اور نہ ہی خاوند کو طلاق واپس لینے سے روکنے کی قدرت رکھتی ہے۔آٹھواں یہ کہ غنیمت میں مرد کا حصہ عورت کے حصہ سے زیادہ ہوتا ہے۔جب مرد کا مذکورہ امور میں عورت سے بہتر ہونا ثابت ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ عورت مرد کے ہاتھ میں ایک قیدی کی سی حیثیت رکھتی ہے۔

امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے مرد کی فضیلت کے سلسلہ میں جو امور گنے ہیں۔ان تمام کا ذکر قرآن وحدیث میں موجود

ہے۔ ان امور میں سے ایک ''دیت'' کا بھی ذکر فرمایا کہ اس میں بھی مرد عورت کے برابر نہیں بلکہ فضیلت رکھتا ہے۔ بہر حال عورت کا مقام و مرتبہ اور مختلف امور اس کی شرعی حیثیت مرد کے برابر نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ دیت میں بھی مرد اور عورت برابر نہیں ہیں۔ اسی چیز کو احادیث میں بھی بیان کیا گیا ہے جو آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ اب اسی کی تائید میں فقہاء امت اور مجتہدین عظام کے اقوال پیش خدمت ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

ائمہ اربعہ وغیرہم کی تصریحات

قال ابو حنیفة رحمة الله علیه فی عقل المرأة ان عقل جمیع جراحها ونفسها علی النصف من عقل الرجل فی جمیع الاشیاء.

(کتاب الحجہ مصنف امام محمد بن حسن الشیبانی ج ۴ ص ۲۶۷۔ ۲۶۸ مطبوعہ دار المعارف نعمانیہ)

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عورت کی دیت کے بارے میں فرمایا: کہ عورت کے ہر قسم کے زخموں اور اس کے نفس کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے۔

قال وبلغنا عن علی انه قال فی دیة المرأة علی النصف من دیة الرجل فی النفس وما دونها وبه ناخذ وقال ابن مسعود هکذا الا فی ارش الموضحة وارش السن فانها تستوی فی ذالک بالرجل وکان زید بن ثابت یقول انها تعادل الرجل الی ثلث دیتها یعنی اذا کان الارش بقدر ثلث الدیة او دون ذالک فالرجل والمراة فیه سواء فان زاد علی الثلث فحینئذ حالها فیه علی النصف من حال الرجل وبیانه فیما حکی عن ربیعة قال قلت لسعید بن المسیب ما تقول فیمن قطع اصبع امرأة قال علیه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعین منها قال علیه عشرون من الابل قلت فان قطع ثلثة اصابع قال علیه ثلثون من الابل قلت فان قطع اربع اصابع منها قال علیه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما کثر المها واشتد مصابها قل ارشها قال أأعرابی انت فقلت لابل جاهل مسترشد او عاقل مستفت قال فانه السنة فبهذا اخذ الشافعی وقال السنة اذا اطلقت فالمراد بها سنة رسول الله ﷺ.

(المبسوط للسرخسی ج ۲۶ ص ۷۹ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہمیں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے یہ خبر پہنچی۔ آپ نے فرمایا: کہ نفس اور اس سے کم میں عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف کے برابر ہے۔ ہمارا اسی پر عمل ہے اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے فرمایا: کہ مسئلہ یہی ہے لیکن دانت اور موضحہ کی چوٹ (دیت) میں عورت، مرد کے برابر ہے۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ ایک تہائی دیت تک عورت اور مرد برابر ہیں۔ یعنی جب چوٹ ایک تہائی دیت کے برابر ہو یا اس سے کم ہو تو اس میں مرد اور عورت برابر ہیں اور اگر ایک تہائی سے بڑھ جائے تو اس صورت میں عورت کی حالت مرد کی حالت کے نصف برابر ہوگی۔ اس کا بیان یوں ہے کہ جناب ربیعہ کہتے ہیں میں نے حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کی ایک انگلی کاٹ دیتا ہے تو اس کی دیت کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں؟ فرمایا: اسے دس اونٹ دینے پڑیں گے۔ میں نے کہا اگر دو انگلیاں کاٹ ڈالے تو! فرمایا: بیس (۲۰) اونٹ دے گا۔ میں نے کہا اگر تین انگلیاں کاٹ ڈالے؟ فرمانے لگے تیس اونٹ دینے پڑیں گے۔ میں نے کہا: اگر چار انگلیاں کاٹ ڈالے؟ فرمایا: اس پر اسے بیس اونٹ دینے ہوں گے۔ میں نے کہا: سبحان اللہ! جب درد اور مصیبت بڑھ گئی تو دیت کم ہوگئی۔ کہنے لگے کیا تو دیہاتی ہے؟ میں نے کہا: نہیں میں لاعلم ہوں اور علم کا متلاشی ہوں، یا فتویٰ کا طالب عقل والا ہوں۔ آپ

نے فرمایا: یہ سنت ہے۔ پس اسی پر امام شافعی رضی اللہ عنہ نے عمل کیا اور فرمایا: کہ لفظ سنت جب بولا جائے تو اس سے مراد سنتِ رسول ﷺ ہوگی۔

ذکر شدہ دونوں عبارات سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما تے کا مسلک ایک ہی ہے کہ عورت کی دیت ہر معاملہ میں مرد کی دیت سے نصف ہوگی۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ خود اپنی تصنیف میں فرماتے ہیں:

قال الشافعی رحمة الله علیه لم اعلم مخالفا من اهل العلم قدیما و لا حدیثا فی ان دیة المرأة نصف دیة الرجل و ذالک خمسون من الابل.

(کتاب الام ج ۶ ص ۱۵۶ باب دیۃ المرأۃ، بیروت)

امام شافعی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ موجود اور پہلے علماء میں سے کسی نے بھی اس بارے میں مخالفت نہیں کی کہ عورت کی دیت، مرد کی دیت کے نصف برابر ہے یعنی پچاس اونٹ۔

عن محمد بن الحسن عن محمد بن ابان عن حماد عن ابراهیم عن عمر بن الخطاب وعلی انهما قالا عقل المرأة علی النصف من دیة الرجل فی النفس وما دونها ثم قال فقد اجتمع عمر وعلی علی هذا فلیس ینبغی ان یوخذ بغیره. عن ابراهیم انه قال قول علی احب الی من قول زید.

(کتاب الام ج ۶ ص ۱۵۶ باب دیۃ المرأۃ، مطبوعہ بیروت)

جناب محمد بن حسن سے اور وہ محمد بن ابان سے وہ جناب حماد سے وہ ابراہیم نخعی سے اور وہ حضرت عمر بن خطاب اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ ان دونوں حضرات نے فرمایا: عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے۔ خواہ وہ نفس کی ہو یا اس سے کم کی۔ پھر فرمایا (امام شافعی نے) کہ جب حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما نے اس بات پر اجماع و اتفاق فرمالیا تو اس قول کے سوا کسی دوسرے قول پر عمل کرنا مناسب نہ ہوگا۔ ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول میرے نزدیک حضرت زید بن ثابت کے قول سے زیادہ پسندیدہ ہے۔

''کتاب الام'' کے حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا عورت کی دیت کے نصف ہونے میں اتفاق ہے اور اس مسئلہ کی اصل حضرت عمر بن خطاب اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے ارشادات ہیں۔ قدیم و جدید کے تمام اہل علم کا یہی متفق علیہ ہے۔

فدیة المرأة نصف دیة الرجل الی قوله ودیة اطرافها او جرحها نصف ذالک من الرجل.

(روضۃ الطالبین وعمدۃ المفتین ج ۹ ص ۲۵۷ مطبوعہ مکتبہ اسلامی بیروت)

عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے اور عورت کے اطراف اور زخموں کی دیت بھی مرد کی دیت کے نصف برابر ہے۔

دیة المرأة نصف دیة الرجل بلا نزاع.

(از نصاف مصنفہ ابوالحسن بن علی بن سلیمان مطبوعہ دار احیاء التراث العربی بیروت)

عورت کی دیت بلا اختلاف و نزاع مرد کی دیت کے نصف برابر ہے۔

مذکورہ حوالہ جات سے واضح ہوا کہ عورت کی دیت کا نصف ہونا ائمہ اربعہ کا متفق علیہ مسلک ہے۔ گزشتہ حوالہ جات سے حضرات صحابہ کرام اور تابعین کا متفق علیہ موقف بیان ہوا تھا۔ اسی کو امام شافعی نے قدیم و جدید علماء کے اتفاق سے تعبیر فرمایا۔ نہ معلوم جس مسئلہ پر قدیم و جدید اہل علم اور ائمہ کا متفق ہے اس مسئلہ میں طاہر القادری صاحب کو کیا سوجھی کہ وہ ان تمام سے ہٹ کر ایک

نیا شوشہ چھوڑے اور مرد و عورت کی برابری کا قول کر دیا۔ اس غلط روش و تحقیق پر علامہ کاظمی صاحب مرحوم اور مولانا عطا محمد بندیالوی وغیرہ حضرات نے تحریری طور پر دلائل سے سمجھانے کی پوری کوشش کی۔ لیکن تا حال طاہر القادری کی طرف سے رجوع کر لینے کی کوئی اطلاع نہیں۔ اللہ تعالیٰ انہیں اپنے آپ کو سنی کہلانے کی وجہ سے اہل سنت کے عقائد و نظریات قبول کرنے کی توفیق عطا فرمائے اور اعمال اہل سنت میں موافقت کی بھی توفیق عطا فرمائے۔

مرد و عورت کی دیت کا مسئلہ تو بہت واضح ہے۔ اسی سلسلہ میں جنین کے بارے میں بھی تصریحات ملتی ہیں کہ یہاں بھی یہی قانون چلے گا۔

فان انفصل حیا ثم مات فیجب فیه کمال دیة الکبیر فان کان ذکرا وجب مائة بعیر وان کان انثی خمسون وسوا فیه العمد والخطاء. (مرقات شرح المشکوٰۃ ج ۷ ص ۷۱ باب الدیات فصل اول مکتبہ امدادیہ ملتان)

اگر ماں کے چوٹ لگنے کے بعد اس کے پیٹ کا بچہ زندہ باہر آیا پھر مر گیا تو اس صورت میں اس کی مکمل دیت واجب ہوگی۔ سو اگر وہ بچہ نر تھا تو سو اونٹ دیت ہوگی اور اگر مادہ تھی تو پچاس اونٹ۔ یہ خواہ عمداً ہو خواہ خطاءً ہو برابر ہے۔

اعتراض

عن ابن علیة والعصم انهما قالا دیتها کدیة الرجل لقوله علیه السلام فی النفس المومنة مائة من الابل. (المغنی مع شرح کبیر ج ۹ ص ۵۳۳ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

ابن علیہ اور عصم دونوں نے کہا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت جیسی ہے کیونکہ حضور ﷺ کا قول ہے: مومن جان کی دیت سو اونٹ ہے۔

مذکورہ روایت میں حضور ﷺ نے نفس کی دیت بیان فرماتے وقت مرد اور عورت کے نفس کا فرق نہیں بتایا۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے اور وہ سو اونٹ ہے۔ ابن قدامہ ایسے امام نے اسے روایت کیا۔ اس لئے عورت کی دیت کو مرد کی دیت کے نصف برابر قرار دینا درست نہیں۔

جواب اول: طاہر القادری وغیرہ لوگوں کے لئے مذکورہ عبارت قطعاً سہارا نہیں بن سکتی اور نہ ہی اسے بطور دلیل پیش کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ "المغنی" میں سے مذکورہ عبارت جو ذکر کی گئی اس عبارت کا ماقبل اور مابعد اس کی مخالفت کر رہا ہے۔ مکمل عبارت ملاحظہ فرمائیں:

قال ودیة الحرة المسلمة نصف دیة حر المسلم. قال ابن منذر وابن عبد البر اجمع اهل العلم علی ان دیة المرأة نصف دیة الرجل وحکی غیرهما عن ابن علیة والعصم انهما قالا دیتها کدیة الرجل لقوله علیه السلام فی النفس المومنة مائة من الابل وهذا قول شاذ یخالف اجماع الصحابة وسنة النبی ﷺ فان فی کتاب عمرو بن حزم دیة المرأة علی النصف من دیة الرجل وهی اخص مما ذکروه وهما فی کتاب واحد فیکون ماذکرنا مفسرا لما ذکروه مخصصا له ودیة نساء کل اهل

فرمایا: آزاد مسلمان عورت کی دیت آزاد مسلمان مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ ابن منذر اور ابن عبد البر نے کہا کہ تمام اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ عورت کی دیت، مرد کی دیت سے نصف ہے۔ ان دونوں کو چھوڑ کر اور لوگوں نے ابن علیہ اور عصم سے روایت کی دونوں کہتے ہیں کہ عورت اور مرد کی دیت برابر ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مومن نفس کی دیت سو اونٹ ہے اور یہ قول شاذ ہے۔ جو صحابہ کرام کے اجماع اور نبی کریم ﷺ کی سنت کے خلاف ہے۔ حضرت عمرو بن حزم کی کتاب میں ہے عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے اور یہ روایت ان کی مذکورہ روایت سے اخص ہے۔ حالانکہ یہ دونوں روایات ایک ہی کتاب میں ہیں تو

دین علی النصف من دیة رجالهم علی ماقدمنا فی موضحة۔

(المغنی ج ۹ ص ۵۳۳ مسئلہ ۶۸۳۷)

معلوم ہوا کہ ہم نے جو روایت ذکر کی وہ ان کی ذکر کردہ روایت کی تفسیر کرتی ہے اور اس کی تخصیص کرتی ہے اور ہر مذہب والوں کی عورت کی دیت اس کے مرد کی دیت سے آدھی ہوگی۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

لہٰذا قادری صاحب وغیرہ لوگوں کا ''المغنی'' سے مطلب کی عبارت نقل کر کے اپنا مدعا ثابت کرنا دھوکہ اور فریب وہی ہی کہلا سکتا ہے، کیونکہ اس کے اول و آخر کو اگر ذکر کر دیا جاتا تو قارئین پر بات واضح ہو جاتی۔ عورت کی دیت کو مرد کی دیت کے برابر قرار دینا یہ اجماع صحابہ اور حضور ﷺ کی سنت کے خلاف قول ہے۔ اس خلاف اجماع و سنت شاذ قول پر بنیاد رکھنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔

جواب دوم: ''المغنی'' کی مذکورہ روایت میں جن دو اشخاص کا نام لے کر ان کا مسلک ذکر کیا گیا ہے۔ ان دونوں کا مقام و مرتبہ کیا ہے؟ اور اسماء الرجال کی کتابوں میں ان کو کیسا راوی بتایا گیا ہے؟ اس بارے میں علامہ کاظمی صاحب مرحوم نے جو تحقیق پیش فرمائی، من وعن پیش خدمت ہے:

اسلام میں عورت کی دیت

عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے دور میں عورت کی نصف دیت پر صحابہ کرام اور علماء کرام کا تعامل روایات منقولہ کے ضمن میں وضاحت کے ساتھ ہم پیش کر چکے ہیں جس پر کسی صحابی یا تابعی نے انکار نہیں کیا۔ کیا یہ صحابہ کرام و تابعین عظام کا اجماع سکوتی ہے؟ اتباع تابعین سے لے کر عصم اور ابن علیہ (جن کے متعلق ہم آگے چل کر کلام کریں گے) کے سوا کسی کا اختلاف ہمارے سامنے نہیں آیا۔ ائمہ اربعہ اور ان کے سب متبعین بلکہ تمام محدثین عورت کی نصف دیت پر متفق ہیں۔ عورت کی نصف دیت کے خلاف ابوبکر عصم اور ابن علیہ کا قول وقعت نہیں رکھتا کہ یہ دونوں استاد شاگرد معتزلی بلکہ جہمی اور گمراہ ہیں۔ دراصل عصم اور ابن علیہ کے الفاظ سے ان دونوں کے بارے میں اشتباہ واقع ہے۔ فی الواقع عصم بھی دو ہیں اور ابن علیہ بھی دو ہیں۔ ایک ابوالعباس عصم اور دوسرا ابوبکر عصم ہے۔ اسی طرح ابن علیہ ایک اسمٰعیل بن علیہ ہیں۔ جو ابن علیہ کہلانا پسند نہیں کرتے تھے۔ دوسرا ابن علیہ ابراہیم بن اسمٰعیل بن علیہ ہے۔

(۱) ابوالعباس اعصم امام ہیں ثقہ ہیں اور مشرق کے عظیم محدث مولود سن ہجری ۲۴۷ متوفی سن ہجری ۳۴۶۔

(تذکرۃ الحفاظ ج ۳ ص ۸۶۰)

(۲) اسی طرح اسمٰعیل بن علیہ بھی اجلۂ محدثین میں سے ہیں۔ جن کے متعلق امام ذہبی نے لکھا حافظ ہیں ثبت ہیں۔ یعنی اعلیٰ درجہ کے ثقہ ہیں۔ ان کے بارے میں شعبہ کا قول ہے کہ یہ سید المحدثین تھے۔ ان کی کنیت ابوبشر ہے۔ ان کی کوئی تصنیف و تالیف نہیں پائی جاتی۔ زیاد بن ایوب نے لکھا۔ میں نے اسمٰعیل بن علیہ کی بھی کوئی کتاب نہ دیکھی۔ ان کی ولادت سن ہجری ۱۱۰ اور وفات سن ہجری ۱۹۳ میں ہوئی۔ (تذکرۃ الحفاظ ج ا ص ۳۲۳)

(۳) ابوبکر اعصم کے متعلق علامہ حافظ ابن حجر نے فرمایا: ابوبکر اعصم کا نام عبدالرحمٰن بن کیسان ہے، یہ معتزلی تھا، اصول میں مقالات اس کی تصنیف ہے۔ اس کے بعد علامہ ابن حجر نے فرمایا: کہ عبدالجبار ہمدانی معتزلی نے ابوبکر اعصم کو اپنے طبقات معتزلہ میں ذکر کیا اور اس کے متعلق کہا کہ وہ نہایت فصیح، متقی اور فقیہ تھا۔ اس کی ایک عجیب تفسیر تھی۔ اس کے ساتھ ہی فرمایا: ومن تلامذته ابراهیم بن اسمعیل بن علیه (یعنی ابوبکر اعصم کے شاگردوں میں سے ابراہیم بن اسمٰعیل بن

علیہ تھا۔

(٤) ابراہیم بن اسمٰعیل بن مقسم ابواسحاق البصری الاسدی۔ یہ ابن علیہ کے نام سے مشہور تھا۔ ان متکلمین میں سے تھا جو خلق قرآن کے قائل ہیں۔ (یعنی معتزلہ) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ اس کے مناظرے جاری رہتے تھے۔ یہ ابوبکر اعصم کے غلاموں یعنی اس کے شاگردوں میں سے تھا۔ امام شافعی نے فرمایا: ابن علیہ گمراہ ہے۔ موضع باب السوال میں بیٹھ کر لوگوں کو گمراہ کرتا ہے۔ ابن عبدالبر نے کہا اہل سنت کے نزدیک اس کے مذاہب مہجور ہیں۔ اس کا قول اس قابل ہی نہیں کہ اسے خلاف سے تعبیر کیا جائے۔ ابن یونس نے تاریخ الغرباء میں کہا کہ فقہ میں اس کی کئی تصانیف ہیں جو جھگڑے کے ساتھ مشابہ ہیں۔ ابوالحسن العجلی نے کہا کہ ابراہیم بن علیہ جہمی خبیث ملعون تھا۔

(ملخص از تاریخ بغداد، للخطیب ج٦ ص٢٠۔٢٣، لسان المیزان لابن حجر ج١ ص٣٤۔٣٥، میزان الاعتدال ج١ ص١١)

ان اقتباسات سے صاف ظاہر ہے کہ ابوبکر اعصم اور ابراہیم علیہ دونوں معتزلی اور گمراہ تھے۔ دونوں صاحب تصانیف ہیں۔ فقہ، تفسیر اور اصول میں انہی دونوں کی کتابیں پائی جاتی ہیں۔ اس کے برخلاف سید المحدثین اسمٰعیل بن علیہ کی کوئی تصنیف نہیں جسے ان کے قول کا ماخذ قرار دیا جاسکے۔ پھر یہ کہ اسمٰعیل بن علیہ جیسے صحیح الاعتقاد، متقی، عالم دین سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اجماع صحابہ وتابعین کے خلاف کوئی راہ اختیار کریں۔

جب یہ ثابت ہوگیا کہ ابوبکر اعصم معتزلی ہے اور ابن علیہ اس کا شاگرد ہے تو اس کے بعد اس بات میں کوئی شک وشبہ باقی نہیں رہ جاتا کہ یہ ابن علیہ۔ اسمٰعیل بن علیہ نہیں بلکہ ابراہیم بن علیہ ہے۔ جو اپنے استاد ابوبکر اعصم کی طرح معتزلی بلکہ جہمی ہے۔ اس لئے عورت کی نصف دیت کے خلاف دونوں میں سے ایک کا قول بھی اجماع کو مضر نہیں۔ بلکہ یہ دونوں فرق اجماع کے مرتکب ہو کر خود مجرم قرار پائیں گے۔ (اسلام میں عورت کی دیت تصنیف علامہ سید احمد سعید کاظمی ص٣٧۔٤٠ از بزم سعید لاہور، مطبوعہ نصرت پریس لاہور)

قارئین کرام! دو معتزلی استاد شاگرد کا قول جو اجماع صحابہ کے خلاف تھا، وہ طاہر القادری کو تو نظر آگیا اور دماغ میں رچ بس گیا لیکن اس کے مقابل احادیث واجماع صحابہ کو پس پشت ڈال کر ان جہمیوں کے پیچھے لگ جائے، جو خود اجماع صحابہ کے خلاف کے مرتکب ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ طاہر القادری کو مجتہد بننے کے شوق نے اندھا کر دیا اور حق کہنے والوں کی بجائے مجرموں کا ساتھ دینا شروع کر دیا۔ ہم نے گزشتہ سطور میں "المغنی" کی عبارت سے عورت کی دیت نصف ہونے کا حوالہ ذکر کیا ہے۔ اس سے شاید قارئین کرام یہ سمجھیں کہ اس بارے میں صحابہ کرام اور دیگر علماء امت کے اقوال وارشادات نہیں۔ ہم ذیل میں کچھ ایسے حوالہ جات درج کر رہے ہیں۔ جو عورت کی دیت نصف ہونے پر بالاتفاق دلالت کرتے ہیں یعنی یہ مسئلہ اجماعی اور متفق علیہ ہے۔

عورت کی دیت نصف ہونے پر صحابہ کرام اور علماء امت کا اجماع ہے

سمعت انه اذا خرج الجنين من بطن امه حيا ثم مات بقرب خروجه وعلم ان موته كان من الضربة وما فعل بامه وبه في بطنها (ان فيه الدية كاملة ويعتبر فيه الذكر والانثى وهذا اجتماع.

(زرقانی شرح موطا امام مالک ج٤ ص١٨٣ عقل جنین بیروت)

میں (امام مالک) نے سنا کہ جب ماں کے پیٹ سے زندہ بچہ نکلا پھر وہ نکلنے کے فوراً بعد مر گیا اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ اس کی موت اس ضرب سے ہوئی جو اس کی ماں اور اس کو ماری گئی۔ جب یہ پیٹ میں تھا تو اس صورت میں مارنے والے کو کامل دیت دینا پڑے گی اور اس بچہ کے بارے میں مذکر ومؤنث کا فرق رکھا جائے گا۔ (یعنی مذکر ہونے کی صورت میں سو اونٹ اور مؤنث کی صورت میں پچاس اونٹ) اور مذکر ومؤنث کا اعتبار کرنا اجماعی

مسئلہ ہے۔

(ودية المرأة على النصف من دية الرجل) وقال ابن عبد البر وابن المنذر اجمع اهل العلم على ان ديتها نصف دية الرجل وحكى غيرهما عن ابن علية والاصم انهما قالا بهما سواء. (وقد ورد هذا اللفظ) اى قوله دية المراة على النصف من دية الرجل (موقوفا على على رضى الله عنه ومرفوعا الى النبى ﷺ) اما الموقوف فاخرجه البيهقى عن ابراهيم النخعى عن على ابن ابى طالب رضى الله عنه قال عقل المرأة على النصف من عقل الرجل فى النفس).

(البنایہ شرح ہدایہ ج۱۰ص۱۳۳مطبوعہ بیروت)

(مرد کی بہ نسبت عورت کی دیت آدھی ہے) ابن عبدالبر اور ابن منذر نے کہا کہ اس پر تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے اور ابن علیہ واصم سے دوسروں نے روایت کی کہ یہ دونوں کہتے ہیں کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے۔ تحقیق یہ ہے کہ لفظ یعنی عورت کی دیت کا آدھا ہونا حضرت علی المرتضیٰ پر موقوف ہے اور حضور ﷺ کی طرف مرفوع ہے۔ موقوف یوں کہ امام بیہقی نے ابراہیم نخعی سے حضرت علی المرتضیٰ ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت ذکر کی۔ فرمایا: عورت کی دیت نفس، مرد کی دیت نفس سے آدھی ہے۔

وان كان انثى فدية المرأة على النصف من دية الرجل لاجماع الصحابة رضى الله عنهم فانه روى عن سيدنا عمر رضى الله عنه وسيدنا على رضى الله عنه وابن مسعود رضى الله عنه وزيد بن ثابت رضى الله عنه انهم قالوا فى دية المراة انها على النصف من دية الرجل ولم ينقل انه انكر عليهم احد فيكون اجماعا ولان المرأة فى ميراثها وشهادتها على النصف من الرجل فكذالك فى ديتها.

(بدائع والصنائع ج ۷ فصل واما بیان مایسقط من القصاص)

اگر (پیٹ سے ضرب کی وجہ سے نکلنے والی اور مر جانے والی) لڑکی تھی تو عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے کیونکہ اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہو چکا ہے۔ حضرت عمر، علی، ابن مسعود اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم نے فرمایا: کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے اور کسی ایک نے بھی ان کی اس بات کا انکار نہ کیا۔ لہٰذا یہ اجماع ہو گیا اور عورت کی دیت آدھی ہی ہونی اس وجہ سے بھی ہے کہ میراث اور گواہی میں بھی اس کی حیثیت مرد سے آدھی ہی ہے۔

واتفقوا على ان دية المرأة نصف دية الرجل فى النفس واختلفوا فى دية الشجاع واعضائها فقال جمهور فقهاء المدينة تساوى المرأة الرجل فى عقلها من الشجاع والاعضاء الى ان تبلغ ثلث الدية فاذا بلغت ثلث الدية عادت ديتها الى النصف

اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت سے آدھی ہے اور اختلاف ہے تو اس میں کہ مختلف زخموں اور اعضاء کے نقصان میں دیت برابر ہے یا نہیں۔ مدینہ کے جمہور فقہاء کا قول ہے کہ زخموں اور اعضاء کی دیت میں ایک تہائی دیت تک پہنچنے سے قبل مرد اور عورت برابر ہیں پھر جب

من دية الرجل. وقال قوم بل دية المرأة فی جراحها واطرافها علی النصف من دية الرجل فی قليل ذالک وكثيره وهو قول علی رضی الله عنه وروی ذالک عن ابن مسعود الا ان الا شهر عنه هو ماذكرناه اولا وبهذا القول قال ابوحنيفة والشافعی والثوری والعمدة قائل هذا القول ان الاصل هو ان دية المرأة نصف دية الرجل فوجب التمسک بهذا الاصل.

(بدایۃ المجتہد ج۲ ص۳۱۸۔۳۱۹ مطبوعہ مکتبہ علمیہ لاہور باب القول فی دیۃ الاعضاء)

دیت ایک تہائی تک پہنچ جائے تو عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہو جائے گی۔ کچھ اور حضرات نے کہا کہ زخموں اور اطراف میں بھی عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوگی، خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر۔ (یعنی ثلث سے کم یا برابر یا زیادہ) اور یہی قول حضرت علی المرتضی رضی اللہ عنہ کا ہے اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے بھی ایسے ہی روایت کی گئی ہے۔ مگر ان کا مشہور تر قول وہ ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اسی قول (نصف دیت) کے قائل امام ابوحنیفہ، شافعی اور ثوری ہیں اور اس قول کا قائل نہایت عمدہ کہتا ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے۔ لہٰذا اس اصل سے تمسک واستدلال لازمی اور واجب ہے۔

حوالہ مذکورہ میں ''نفس'' کی دیت بالاتفاق یوں ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہوگی۔ ہاں اگر اختلاف ہے تو وہ بھی مختلف زخموں اور اعضاء کی دیت میں ہے لیکن یہ بھی اس وقت جب ایک تہائی دیت سے کم ہوں اور اگر ایک تہائی تک پہنچ جائیں تو بھی عورت کی دیت آدھی ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ خدا بہتر جانتا ہے کہ طاہر القادری صاحب کو کیا سوجھی کہ حضرات صحابہ کرام اور ائمہ مجتہدین کی متفق علیہ بات کو نہ ماننے پر تلے ہوئے ہیں؟ اللہ تعالیٰ انہیں حق کی طرف رجوع کرنے اور ضد وعناد سے دور رہنے کی توفیق عطا فرمائے۔

لان دية المومنة لاخلاف بين الجميع الا من لايعد خلافا انها على النصف من دية المؤمن وذالک غير مخرجها من ان تكون دية.

(تفسیر طبری ج۵ ص۱۳۲ سورۃ النساء آیت ۹۲ زیر آیت وان كان قوم من قوم الخ)

اس لئے مومن عورت کی دیت مومن مرد کی دیت سے آدھی ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اگر ہے تو وہ قابل شمار و گنتی نہیں ہے اور یہ اس عورت کو دیت ہونے سے نہیں نکالتا۔

علامہ طبری نے عورت کی دیت کے آدھے ہونے پر اجماع ذکر فرمایا اور اس کے خلاف قول کو قول نامقبول اور قول بلا دلیل کہا۔ یہ قول دراصل انہی دو حضرات کا ہے، جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ آخر میں علامہ طبری نے ایک خیال کی تردید فرمائی۔ جو طاہر القادری جیسوں کو گمراہ کر گیا۔ وہ یہ کہ جب عورت کی دیت آدھی ہوئی تو وہ ''ایمان داروں'' کی فہرست سے نکل گئی اور اس کی دیت، دیت نہ کہلائے گی۔ اس کا رد یوں فرمایا کہ معاملہ یوں نہیں کہ پہلے عورت کی دیت سو اونٹ تھی، پھر اسے آدھا کر دیا گیا ہے بلکہ اس کی دیت شروع ہی سے مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ قرآن کریم میں دیت کے مسئلہ کو اجمالاً بیان کیا گیا ہے۔ جس میں مرد و عورت بھی شامل سمجھے جا سکتے ہیں۔ لیکن اس کی تشریح وتفسیر احادیث مقدسہ اور حضرات صحابہ کرام کے اقوال سے ملتی ہے۔ اس لئے آیت دیت سے عورت کی نصف دیت بلا دلیل نہیں نکالی گئی کہ کوئی کہنے والا کہتا پھرے، کہ عورت کی دیت آدھی قرار دینے والوں نے عورت کی دیت کو قرآن کریم سے نکال دیا۔ لہٰذا وہ دیت، دیت ہی نہ رہی۔ خلاصہ یہ کہ عورت کی دیت کا آدھا ہونا ایک اصل پر مبنی ہے اور اس پر دلائل موجود ہیں۔

واجمع العلماء على ان دية المرأة على النصف من دية الرجل قال ابو عمر انما صارت ديتها والله اعلم على النصف من دية الرجل من اجل ان لها نصف ميراث الرجل وشهادة امرأتين بشهادة الرجل وهذا انما هو في دية الخطاء واما العمد ففيه القصاص بين الرجال والنساء بقوله عزوجل. ان النفس بالنفس. (تفسیر قرطبی ج۵ ص۳۲۵ زیر آیت وان كان قوم من قوم الخ)

علماء کا اس پر اجماع ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ ابوعمر نے کہا: عورت کی دیت اس لئے آدھی ہوئی کہ اسے مرد کی میراث چونکہ نصف ملتی ہے اور اس کی دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر ہوتی ہے اور یہ (نصف دیت) قتل خطا میں ہے اور اگر قتل عمداً ہو، تو اس میں مردوں اور عورتوں میں قصاص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ان النفس بالنفس الخ۔

قارئین کرام! دونوں تفسیری حوالہ جات سے دو مسئلے معلوم ہوئے۔ ایک یہ کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہونے پر اجماع امت ہے۔ اس کی تائید اور مثال قرآن کریم میں وراثت اور شہادت کے ضمن میں موجود ہے۔ وراثت اور شہادت میں عورت کو مرد کے مقابلہ میں آدھا شمار کیا گیا۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ دیت کا تعلق قتل عمد سے نہیں بلکہ قتل خطاء یا شبہ خطاء سے ہے۔ قتل عمد میں قصاص ہے اور قصاص میں مرد و عورت مساوی ہیں۔ یعنی اگر مرد نے کسی عورت کو عمداً قتل کر دیا، تو قصاص میں اس قاتل مرد کو قتل کیا جائے گا اور اگر کسی عورت نے کسی مرد کو قتل کر دیا تو مقتول مرد کے قصاص میں اسی قاتلہ کو مارا جائے گا۔ یہ نہیں کہ یہاں بھی نصف اور کامل کی تقسیم کریں گے۔ یعنی ایک مرد کو قتل کرنے والی عورت کے ساتھ ایک اور عورت کو ملا کر دو عورتیں قصاص میں ماری جائیں گی۔ یہ برابری نص قرآنی سے ثابت ہے۔ اس میں عقل ورائے کو دخل نہیں ہے۔ اب یہ کہنا کہ جب اللہ تعالیٰ نے قصاص میں مرد اور عورت کو برابر رکھا تو دیت میں بھی دونوں برابر ہونے چاہئیں۔ یہ دراصل اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے کلام میں دخل اندازی کرنا ہے اور یہ گمراہی اور بے دینی ہے۔ اسی لئے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ اگر کوئی صحیح حدیث مل جائے تو وہی میرا مذہب ہے۔ اس کے مقابلہ میں میرے قیاس کو چھوڑ دو۔ جس زمانہ میں راقم الحروف رد روافض میں تحفہ جعفریہ، فقہ جعفریہ اور عقائد جعفریہ لکھ رہا تھا تو ایک روایت نظر سے گزری۔ جو یہاں ذکر کرنا مناسب سمجھتا ہوں۔ وہ یہ کہ ایک مرتبہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ تشریف لائے تو یہاں امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے پہلی مرتبہ ملاقات ہوئی۔ بوقت ملاقات امام جعفر صادق نے فرمایا: کہ میں نے تمہارے بارے میں سن رکھا ہے کہ تم قیاس اور رائے کو بہت اہمیت دیتے ہو۔ اس پر امام ابوحنیفہ نے عرض کی۔ حضور! اگر اجازت ہو تو ایک مسئلہ پوچھوں۔ فرمایا: پوچھو۔ پوچھا کہ کمزور کی مدد کرنا چاہیے یا ضعیف کی؟ امام جعفر صادق نے فرمایا: کمزور کی۔ پوچھا: مرد اور عورت میں سے کمزور کون ہے؟ فرمایا: عورت کمزور اور مرد قوی ہے۔ عرض کیا: اگر میں رائے اور قیاس کو قرآن و حدیث پر اہمیت دیتا تو عورت کمزور کی میں ضرور مدد کرتا اور وراثت کے معاملہ میں یہ فیصلہ دیتا کہ چونکہ عورت کمزور ہے لہٰذا اس کو مرنے والے کی میراث میں سے بہ نسبت مرد کے دگنا حصہ ملنا چاہیے لیکن جب اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے وراثت میں مرد کو دگنا اور عورت کو اس سے آدھا حصہ دیا تو میں نے اپنا قیاس چھوڑ دیا۔ قرآن کریم میں "للذكر مثل حظ الانثيين" آیا ہے اور یہی میرا مذہب ہے۔ یہ واقعہ میں نے اس لئے نقل کیا تا کہ معلوم ہو جائے، جہاں اللہ اور اس کے رسول کا حکم آ جائے وہاں رائے اور قیاس کو دخیل نہیں کرنا چاہیے۔ طاہر القادری صاحب کو یہی استکبار لے ڈوبا اور اللہ و رسول کے مقابلے میں اپنی رائے کو اہمیت دینے کی کوشش کی۔ عورت کی حمایت میں کس قدر آگے بڑھ گئے کہ اسے مظلوم بنا کر ان سب حضرات کو ظالم کہہ گئے، جو عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت سے نصف کے قائل ہیں۔ ذرا ان کے [illegible] کو مرد کے عضو حقیر کی دیت کا نصف قرار دیا

جائے''۔اس کی تھوڑی سی وضاحت ہم پھر کئے دیتے ہیں کہ انسانی جسم کے وہ اعضاء جو جوڑا جوڑا ہیں۔ان دونوں کے ضیاع پر کامل دیت دینا پڑے گی اور جو ایک ہی عضو ہے۔اس کے ضیاع یا اس کی منفعت ختم کرنے پر مکمل دیت یعنی سو اونٹ دینا پڑے گی۔ان یگانہ اعضاء میں سے زبان اور مرد کی شرمگاہ (ذکر) بھی ہے۔چونکہ یہ ایک ہی عضو ہے۔اس کی منفعت ختم کرنے والے یا اس کو ضائع کرنے والے کو پوری دیت (سو اونٹ) ادا کرنا پڑے گی۔جو عورت کی نصف دیت یعنی پچاس اونٹ سے دگنی ہے۔لہٰذا قادری صاحب کہتے ہیں کہ مرد کے آلہ تناسل کے ضیاع پر تو سو اونٹ دیت کا کہتے ہو اور پوری عورت کے قتل کرنے والے کو پچاس اونٹ بطور دیت ادا کرنے کا حکم دیتے ہو۔کیا یہ عورت پر ظلم نہیں کہ اسے مرد کے عضو حقیر کے برابر بھی شمار نہیں کیا جاتا؟

اس مفکر اسلام و مجتہد کو کوئی پوچھے کہ عورت کی نصف دیت (پچاس اونٹ) کسی کے چاچے ماے یا بابے نے مقرر کی ہے کہ تمہیں اس پر اعتراض ہے۔یا یہ اللہ اور اس کے رسول نے مقرر کی ہے؟ اگر انہوں نے مقرر کی ہے تو تمہارے کہنے کے مطابق معاذ اللہ یہ ظالم ہوئے۔حاشا وکلا وہ تو نہیں مگر تم نے ایسا لکھ کر اپنے اوپر ظلم عظیم کر لیا ہے۔اسے اجتہادی خطاء نہیں بلکہ شیطانی استکبار کہا جائے گا۔جس سے کفر کی بو آتی ہے۔الزامی طور پر ہم یہ پوچھ سکتے ہیں کہ ایک بچہ جو صرف چند گھنٹے ہوئے پیدا ہوا اور اس کی ہمشیرہ جو اس سے تیس سال بڑی ہے ان دونوں کا والد فوت ہو جاتا ہے۔اب ان دونوں میں وراثت اس طرح تقسیم کرنا کہ ایک گھنٹہ عمر والے بھائی کو دگنا مال دیا جائے اور اس سے تیس سال بڑی بہن کو اس سے آدھا حصہ دیا جائے۔کیا یہ ظلم ہے؟ اس طرح اگر عورتوں کی طرفداری کرنے لگ جاؤ گے تو قرآن کریم اور احادیث مقدسہ کے بہت سے احکام کو تبدیل کرنا پڑے گا۔خدارا اپنی عقلیہ کو اس قدر نہ بڑھاؤ کہ وہ ایمان سے خارج کروادے۔فاعتبروا یا اولی الابصار

واعلم ان المراد بهذا لكله اذا انفصل الجنين ميتا اما اذا انفصل حيا ثم مات فيجب فيه كمال دية الكبير فان كان ذكرا وجب مائة بعير وان كان انثى فخمسون وهذا مجمع عليه وسواء في هذا كله العمد والخطاء. (نووی شرح المسلم ج ۲ ص ۶۲ باب دية الجنين نور محمد آرام باغ کراچی)

معلوم ہوا کہ مذکورہ تمام مسائل سے یہ مراد اس وقت ہوگی جب ماں کے پیٹ میں موجود بچہ مرا ہوا نکلا اور اگر وہ زندہ نکلا اور پھر مر گیا تو اس صورت میں اس کی دیت بڑے آدمی کی مکمل دیت ہے۔سو اگر وہ بچہ نر ہے تو سو (۱۰۰) اونٹ اور اگر بچی ہے تو پچاس اونٹ دیت ہوگی اور یہ بات سب ائمہ کے نزدیک اجماعی ہے اور اس حکم میں عمداً اور خطاءً دونوں برابر ہیں۔

واجمعوا على ان دية المرأة الحرة المسلمة في نفسها على انصف من دية الرجل.

(میزان الکبری للشعرانی، ج ۲ ص ۱۴۴ کتاب الدیات، رحمۃ الامۃ ج ۲ ص ۱۱۲ کتاب الدیات)

تمام مجتہدین و محدثین کرام کا اس پر اجماع ہے کہ آزاد مسلمان عورت کے نفس کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔

(ودية انثى بصفته) حرة مسلمة (نصف ديته) حكاه ابن المنذر وابن عبد البر اجماعا وفي كتاب عمرو بن حزم دية المرأة على النصف من دية الرجل. (شرح منتهی الارادات ج ۳ ص ۳۰۷)

عورت کی دیت جبکہ وہ آزاد اور مسلمان ہو۔مرد کی دیت سے آدھی ہے۔اس کو ابن منذر اور ابن عبد البر نے اجماعی مسئلہ کے طور پر بیان کیا اور عمرو ابن حزم کی کتاب میں ہے۔''عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے''۔

ومن المتفق عليه ان دية المرأة على النصف من دية الرجل.

متفق علیہ مسائل میں سے یہ بھی ہے کہ عورت کی دیت، مرد کی دیت سے آدھی ہے۔

(التشریع الجنائی الاسلامی ثانیا الدیۃ ج ۱ ص ۶۶۹ عبد القادر عودہ)

واما المرأة فديتها نصف دية الرجل بلا خلاف.

عورت کی دیت بلا خلاف مرد کی دیت سے آدھی ہے۔

(جوہرۃ النیرہ ج ۲ ص ۲۱۵ کتاب الدیات مکتبہ امدادیہ ملتان)

''امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قدیم و جدید علماء میں سے کوئی بھی مجھے ایسا نظر نہیں آتا، جس نے عورت کی دیت کے نصف ہونے میں اختلاف کیا ہو۔ جو پچاس اونٹ ہے۔ اسی طرح زخموں میں بھی عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے''۔

(کتاب الام ج ۶ ص ۱۰۶ دیۃ المرأۃ مطبوعہ بیروت ۱۹۷۳ء)

''شمس الائمہ علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ عورت کے نفس کا بدلہ (دیت) مرد کے نفس سے آدھا ہے۔ (المبسوط ج ۲۶ ص ۷۹)

''ابن جوزی کہتے ہیں کہ مسلمان عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے''۔ (زاد المسیر ج ۲ ص ۱۷۱، النساء: ۹۲)

''ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں۔ ابن منذر اور ابن عبد البر نے کہا کہ: اہل علم کا اجماع ہے کہ عورت کی دیت مرد سے آدھی ہے''۔

(المغنی ج ۹ ص ۵۳۲ مسئلہ ۶۸۳۷)

''عورت کی دیت کے آدھے ہونے پر اجماع ہے''۔ (تفسیر مظہری ج ۳ ص ۱۹۱ النساء: ۹۲)

''عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ یہ مجمع علیہ ہے''۔ (نیل الاوطار ج ۷ ص ۲۲۴)

''اس پر اجماع ہے کہ قتل میں عورت کی دیت نصف ہوگی''۔ (التشریع الجنائی ج ۱ ص ۶۶۹)

''عورت کی دیت کے آدھے ہونے پر اجماع ہے''۔ (فقہ السنۃ ج ۲ ص ۴۷۵۔۴۷۶ از علامہ سید سابق)

''علامہ نظام الدین قمی نے کہا: عورت کی دیت معتبر صحابہ کرام کے اجماع کی وجہ سے مرد کی دیت سے آدھی ہے''۔

(تفسیر غرائب القرآن برحاشیہ مظہری ج ۴ ص ۱۳۷)

قارئین کرام! اگرچہ مذکورہ کتب کے علاوہ اور بھی بہت کتب مشہورہ معتبرہ میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی قرار دینے پر اجماع منقول ہے اور یہ مسئلہ مجمع علیہ بیان کیا گیا ہے۔ ہم نے صرف بیس عدد حوالہ جات نقل کر دیئے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک میں اس کو اجماعی مسئلہ کہا گیا۔ جب حضرات صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہے اور عمرو بن حزم کی کتاب سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ تفریق (مرد اور عورت کی دیت میں) خود رسول کریم ﷺ سے مروی ہے۔ ائمہ مجتہدین کا اس پر اجماع ہے اور قدیم و جدید تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے تو پھر اس اجماعی اتفاقی اور مجمع علیہ مسئلہ کے مقابلہ میں نیا مؤقف اختیار کرنا دراصل گمراہی کا پیش خیمہ اور دین سے بیزاری کی علامت ہوگا۔ چونکہ یہ مسئلہ اجماعی ہے۔ اس لئے ہم نے مناسب سمجھا کہ اجماع کی شرعی حیثیت و مقام و مرتبہ بھی بیان کر دیا جائے تا کہ اس کی مخالفت کرنے والے کا شرعی حکم معلوم ہو سکے۔

اجماع کی شرعی حیثیت

وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا ○

(النساء: ۱۱۵)

راہ واضح ہو جانے کے بعد جو بھی رسول کریم ﷺ کی مخالفت کرے گا اور مومنوں کے سوا اوروں کے راستہ کی اتباع کرے گا۔ ہم اسے ادھر ہی پھیر دیتے ہیں جدھر وہ پھرنا چاہتا ہے اور ہم اسے جہنم میں ڈالیں گے اور وہ لوٹنے کی بہت بری جگہ ہے۔

مذکور آیتِ مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے دو باتیں ذکر فرمائیں:

(۱) جو شخص رسول کریم ﷺ کی مخالفت کرتا ہے جبکہ اس پر ہدایت واضح ہو چکی۔

(۲) اور وہ شخص جو مسلمانوں کے اجماعی راستہ کو ترک کر کے کسی دوسرے کے راستہ پر گامزن ہوتا ہے۔ ایسے دونوں اشخاص کے لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کہ ہم اسے جدھر وہ جانا چاہتا ہے جانے دیتے ہیں، روکتے نہیں۔ اس کی لگام ڈھیلی چھوڑ دیتے ہیں جس کی وجہ سے وہ چلتا چلتا بالآخر جہنم میں پہنچ جاتا ہے۔ اس سے بطور عبارت النص معلوم ہوا کہ اس وعید شدید میں مذکورہ قسم کے دونوں افراد شامل ہیں۔ (رسول اللہ ﷺ کی مخالفت کرنے والے اور آپ کی امت مسلمہ کے اجماعی و اتفاقی راستہ کو چھوڑنے والے) ان مؤمنین سے مراد حضور ﷺ کی امت کے وہ حضرات مراد ہیں جو علم دین میں رسوخ رکھتے ہیں اور درجہ اجتہاد انہیں حاصل ہے۔ ایسے لوگوں کا کسی بات پر اجماع کر لینا بھی حجت شرعیہ ہے۔ جیسا کہ قرآن و حدیث حجت شرعیہ ہیں۔ اجماع کی چونکہ چند اقسام ہیں۔ لہٰذا ہم ان اقسام اور ان کے احکام بیان کرنے کے لئے چند تفاسیر اور اصول فقہ کی چند کتب کے حوالہ جات نقل کر رہے ہیں۔

تفاسیر وغیرہ سے اجماع امت کی اقسام اور ان کے احکام

فظهر ان كل واحد منهما سبب للوعيد فثبت ان اتباع غير سبيلهم محرم فثبت ان اتباع سبيلهم واجب لان الانسان لامحالة سالك سبيلا روى البيهقى والترمذى عن ابن عمر وابن عباس قال قال رسول الله ﷺ لايجمع الله هذه الامة على الضلالة ابدا ويدالله على الجماعة ومن شذ شذ فى النار. والله اعلم.

(تفسیر مظہری ج ۲ ص ۲۳۶، زیر آیت النساء: ۱۱۵)

پس ظاہر ہوا کہ مذکورہ دونوں باتوں میں سے ہر ایک وعید کا سبب ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ مسلمانوں کے اجماعی راستہ کے علاوہ دوسرے راستہ کی اتباع حرام ہے۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ ان کے راستہ کی اتباع واجب ہے کیونکہ انسان کو لامحالہ کسی نہ کسی کی راہ پر چلنا ہی ہے۔ امام بیہقی اور ترمذی نے حضرت ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے روایت کی کہ حضور ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ اس امت کو تا ابد گمراہی پر اکٹھا نہیں کرے گا اور جماعت پر اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے جو جماعت سے الگ ہوا وہ دوزخ میں ڈال دیا گیا۔

قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی مرحوم نے قرآن کریم کی مذکورہ آیت سے اجماع امت کے خلاف چلنے کو حرام کہا اور اس کے موافق چلنے کو واجب قرار دیا۔ اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ آدمی کو لامحالہ ایک نہ ایک راستہ اختیار کرنا ہی ہے۔ اجماعی راستہ اللہ تعالیٰ کا پسندیدہ اور الگ راستہ دخول جہنم کا سبب۔ پھر اجماع امت پر دو جلیل القدر صحابہ کرام سے خود حضور ﷺ کی ایک روایت نقل فرما کر دراصل اس آیت کے مفہوم کی تائید پیش کی گئی۔ یعنی حضور ﷺ نے فرمایا: کہ میری امت گمراہی پر اجماع نہیں کرے گی بلکہ حق پر کرے گی تو لازماً ان کے خلاف چلنے والا ناحق پر ہوگا جس کی سزا دوزخ ہے۔ لہٰذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام، تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین سبھی نے عورت کی دیت کے نصف ہونے پر اجماع کیا اور یہ اجماعی صورت آج تک چلی آ رہی ہے۔ ایسے طویل اجماع کی اتباع واجب اور اس کی مخالفت حرام ہوگی۔ اب طاہر القادری نے ان تمام کے اجماعی مسئلہ کی مخالفت کر کے کونسا راستہ اپنایا؟ سب یہی کہیں گے کہ ان کے غیر کا راستہ اپنایا۔ اب ایسے کے لئے قرآن کریم نے فرمایا: ہم اس کی باگ ڈھیلی چھوڑ دیتے ہیں۔ آخر وہ کہاں چل کر جائے گا وہیں جسے بہت برا ٹھکانہ کہتے ہیں اور اسی کو حضور ﷺ نے ''فی النار'' سے تعبیر فرمایا۔ گویا عورت کی دیت نصف ہونے پر جب اجماع امت موجود تو طاہر القادری نے اس کی مخالفت کر کے مرد اور عورت کی دیت کو

برابر قرار دیا۔ اس طرح عورتوں کی ناجائز رعایت کرتے کرتے خود ایسی جگہ جانا پسند کر لیا۔ جسے اللہ تعالیٰ نے "سـاءت مصيـرا" فرمایا۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنی، اپنے محبوب اکرم ﷺ، صحابہ کرام و تابعین و تبع تابعین اور امت مسلمہ کے اجماع کی مخالفت سے بچائے رکھے اور مخالفت کرنے والوں کو توبہ کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین ثم آمین

الحاصل ان هذه الاية هي التي تدل على ان الاجماع كالكتاب والسنة كما ذكر اهل الاصول والمفسرون جميعا وذالك لان الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المومنين كمشاقق الرسول عليه السلام حيث جعل كل منهما مشتركا في جزاء واحد وهو نوله ماتولى ونصليه جهنم والجزاء المذكور جزاء لكل منهما بالاستقلال كما قال في البيضاوى والاية تدل على حرمة مخالفة الاجماع لانه تعالى رتب الوعيد الشديد على المشاقة واتباع غير سبيل المومنين وذالك اما لحرمة كل واحد منهما او احدهما اوالجمع بينهما والثانى باطل اذ لا يصح ان يقال من شرب الخمر واكل الخبز استوجب الحد وهكذا الثالث لان المشاقة محرمة ضم اليها غيرها او لم يضم واذا كان اتباع غير سبيل المومنين محرما. كان اتباع سبيلهم واجبا لان ترك اتباع سبيلهم ممن عرف سبيلهم اتباع غير سبيلهم هذا لفظه. فعلم ان اتباع سبيل المومنين اى ما عليه المومنون باجماعهم واجب وذالك يسمى بالاجماع فيكون الاجماع حجة قطعية يكفر جاحدها كالكتاب والسنة المتواترة ويكون مقدما على الخبر المشهور والاحاد اذا انتقل الينا باجماع كل عصر في نقله.

(تفسیرات احمدیہ ص ۳۱۶-۳۱۷ آیت ومن یشاق الرسول الخ مطبوعہ کراچی)

خلاصہ یہ کہ آیت مذکورہ یہ وہ آیت کریمہ ہے جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اجماع امت بھی کتاب و سنت کی طرح حجت ہے۔ جیسا کہ تمام اصولیوں اور صاحبانِ تفسیر نے ذکر فرمایا۔ یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے اجماعی راستہ کے خلاف چلنے والے کو اس شخص کی مثل کہا جو رسول کریم ﷺ کا نافرمان اور مخالف ہے کیونکہ ان دونوں کی ایک ہی مشترکہ جزاء ذکر فرمائی۔ وہ یہ کہ "ہم اسے اُدھر ہی جانے دیتے ہیں جدھر وہ جانا چاہتا ہے اور ہم اسے واصل جہنم کریں گے"۔ یہ جزاء ان دونوں کی مستقل طور پر ہے۔ جیسا کہ بیضاوی نے لکھا ہے کہ آیت مذکورہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ اجماع کی مخالفت حرام ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے وعید شدید دونوں کے لئے ذکر فرمائی۔ رسول کریم ﷺ کے مخالف اور مومنین کے اجماعی راستہ کے خلاف چلنے والے کی۔ یہ اس لئے کہ حرمت یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ہوگی یا دونوں میں سے کسی ایک کیلئے ہوگی یا دونوں کی اجماعی اور مشترکہ ہو گی۔ ان میں سے دوسری صورت باطل ہے کیونکہ یوں کہنا درست نہیں ہوتا کہ جو شراب پئے گا اور روٹی کھائے گا وہ سزا کا مستوجب و مستحق ہوگا۔ اسی طرح تیسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ حضور ﷺ کی مخالفت بہر حال باطل ہے خواہ اس کے ساتھ کوئی اور بات ملائی جائے یا نہیں۔ تو جب مسلمانوں کے راستہ کے غیر کی اتباع حرام ہوئی، تو پھر ان کے راستہ کی اتباع واجب ہوگی کیونکہ جو شخص ان کے راستہ کو جانتا ہوا اور پھر اسے چھوڑ دے وہ دراصل ان کے غیر کے راستہ کی اتباع ہی کر رہا ہے۔ یہاں تک بیضاوی کی عبارت تھی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مومنین کے راستہ کی اتباع یعنی جس مسلک و مسئلہ پر تمام مومن متفق ہیں واجب ہے اور اسی کو اجماع کا نام دیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ اجماع بھی کتاب و سنت متواترہ کی طرح حجت قطعیہ ہے جس کا منکر کافر ہے اور یہ اجماع خبر مشہور و خبر آحاد سے مقدم ہوگا۔ جبکہ ہر زمانہ اور دور میں یہ اجماعی طور پر ہم

تک منتقل ہوا ہو۔

روی ان الشافعی رضی الله عنه سئل من اية فی کتاب الله تدل علی ان الاجماع حجة فقرا القران ثلاث مائة مرة حتی وجد هذه الاية وتقرير الاستدلال ان اتباع غير سبيل المومنين حرام فوجب ان يكون اتباع سبيل المومنين واجب بيان مقدمة الاولی انه تعالی الحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المومنين ومشاققه الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد فلولم يكن اتباع غير سبيل المومنين موجبا له لكان ذالک ضما لما لا اثر له فالوعيد الی ما هو مستقل باقتضاء ذالک الوعيد وانه غير جائز. فثبت ان اتباع غير سبيل المومنين حراما واذا ثبت هذا لزم ان يكون اتباع سبيلهم واجبا وذالک لان عدم اتباع سبيل المومنين يصدق عليه انه اتباع لغير سبيل المومنين فاذا كان اتباع غير سبيل المومنين حراما لزم ان يكون عدم اتباع سبيل المومنين حراما واذا كان عدم اتباعهم حراما كان اتباعهم واجبا لانه لا خروج عن طرفی النقيض.

(تفسیر کبیر ج ۱۱ ص ۴۳ مطبوعہ مصر آیت ومن یشاقق الرسول الخ)

مروی ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ سے کسی ایسی آیت کے بارے میں سوال کیا گیا، جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ آپ نے تین سو مرتبہ قرآن کریم مکمل پڑھا۔ حتیٰ کہ آپ کو یہ آیت ملی۔ استدلال کی تقریر یوں ہے کہ بے شک مؤمنین کے غیر کے راستہ کا اتباع حرام ہے۔ لہٰذا مؤمنوں کے راستہ کا اتباع واجب ہوا۔ پہلے مقدمہ کا بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وعید ان لوگوں کے لئے ذکر فرمائی جو رسول کریم ﷺ کی مخالفت کرتے اور مؤمنوں کے غیر کے راستہ کی اتباع کرتے ہیں اور حضور ﷺ کی محض مخالفت اکیلے ایک ایسا کام ہے جو مذکورہ وعید کا موجب اور سبب ہے۔ لہٰذا اگر مؤمنین کے غیر کے راستہ کا اتباع اگر اس وعید کا سبب و موجب نہ ہوتا تو پھر اسے حضور کی مخالفت کے ساتھ ملانے میں کوئی فائدہ نہ ہوتا اور یہ غیر مؤثر ہوتا۔ اس صورت میں وعید اس کی طرف متوجہ ہوگی جو اسے مستقل طور پر چاہتا ہے اور یہ ناجائز ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ مؤمنین کے غیر کے راستہ کا اتباع حرام ہے۔ جب یہ ثابت ہو گیا تو پھر مؤمنین کے راستہ کا اتباع واجب ہوگا اور یہ اس لئے کہ مؤمنین کے راستہ کی اتباع نہ کرنا اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ غیر سبیل المؤمنین کی اتباع ہے۔ پس جب غیر سبیل المؤمنین کی اتباع حرام ہوئی، تو لازم ہے کہ سبیل المؤمنین کی عدم اتباع حرام ہو تو جب ان کی عدم اتباع حرام ہوئی تو اتباع واجب ہوگی۔ اس لئے کہ نقیض کی دونوں اطراف سے نکل جانا اس کے لئے کوئی صورت نہیں۔

قارئین کرام! مذکورہ حوالہ جات سے دلائل کے ساتھ ثابت کیا گیا کہ اجماع بھی حجت قطعیہ ہے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے تین سو مرتبہ قرآن کریم اس لئے پڑھا کہ اس میں اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرنے والی آیات مل جائیں تو آپ کو ومن یشاقق الرسول الخ اس کی دلیل ملی۔ پھر یہ اجماع کی حجیت پر کیسے دلیل بن سکتی ہے؟ امام رازی نے منطقی انداز میں اسے ثابت کیا۔ اتباع سبیل المؤمنین اور اتباع غیر سبیل المؤمنین دو ہی راستے ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہیں اور نقیض کی دونوں اطراف اٹھ نہیں سکتیں۔ ان میں ایک کا وجود اور دوسری کا رفع لازم ہے۔ لہٰذا جب مذکورہ وعید شدید مستقل طور پر اس کے لئے وارد ہوئی تو لازم آیا کہ مسلمانوں کے راستہ کی اتباع واجب ہے اور مسلمانوں کے راستہ سے مراد ''اجماع'' ہے۔ جیسا کہ تفسیرات احمدیہ میں آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ جب ''اجماع'' حجت قطعیہ ہے تو اس کے مقابلہ میں حدیث مشہور اور خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔ رہا یہ کہ اس کے قطعی ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے منکر کا کیا حکم ہے؟ تو اس بارے میں اجماع کی اقسام کے اعتبار سے منکر کے متعلق کوئی حکم لگایا جائے گا۔ ان

اقسام سے آپ دیکھیں گے کہ اجماع کا منکر کبھی تو کافر ہو جاتا ہے اور کبھی گمراہ اور بددین کہلاتا ہے۔

اجماع کی اقسام اور ان کے احکام

وإذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم عن كون القران كتاب الله وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الاحاد كقول عبيدة السلماني اجمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم النكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالحديث المشهور اذ لافرق بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وهذا لم يستقم ههنا لان الاجماع لم يكن في زمن الرسول وانما يكون في زمن الصحابة وبعده ليس الا احاد او متواتر ثم هو على مراتب اى الاجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف و اليقين والظن فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثلا ان يقولوا جميعا اجمعنا على كذا فانه مثل الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ومنه الاجماع على خلافة ابي بكر ثم الذي نص البعض وسكت الباقون من الصحابة وهو المسمى باجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من ادلة القطعية ثم اجماعهم من بعدهم اى بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من الصحابة فهو بمنزلة خبر المشهور يفيد الطمانية دون اليقين ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه خلاف يعني اختلفوا اولا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهو دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل [illegible]

اور جب ہماری طرف سلف صالحین کا اجماع منتقل ہو یوں کہ ہر دور میں وہ نقل بالا جماع ہو۔ جیسا کہ حدیث متواتر نقل ہوتی ہے، تو یہ اجماع ایسا ہوگا جو علم وعمل دونوں کو قطعاً واجب کر دے گا۔ اس کی مثال وہ اجماع جو قرآن کریم کے کتاب اللہ ہونے پر اور نماز کی فرضیت وغیرہ کے بارے میں ہے اور جب اجماع ہماری طرف اجماعی طریقہ کی بجائے انفرادی طریقہ سے منتقل ہو، تو وہ اس سنت کی طرح ہوگا جو بطریقہ احاد نقل ہوئی ہو۔ ایسے اجماع پر عمل تو واجب ہوگا لیکن علم واجب نہ ہوگا جیسا کہ خبر واحد ہوتی ہے۔ اس کی مثال حضرت عبیدہ سلیمانی کا وہ قول ہے کہ حضرات صحابہ کرام نے اس پر اجماع فرمایا کہ ظہر کے فرضوں سے قبل چار رکعت پر محافظت کرنی چاہیے اور جیسا کہ ایک بہن کی طلاق کی عدت میں دوسری بہن سے شادی کی حرمت اور خلوت صحیحہ سے حق مہر پکا ہو جاتا ہے۔ مصنف نے اس اجماع کی مثال بیان کرنے کے لئے حدیث مشہور کو ذکر نہ کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث مشہور اور متواتر میں صرف یہی فرق ہوتا ہے کہ یہ (مشہور) حضرات صحابہ کرام کے دور میں شہرت نہیں پکڑتی اور یہ بات یہاں درست نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں اجماع متصور نہیں۔ وہ تو حضرات صحابہ کرام کے زمانہ میں متصور ہو سکتا ہے اور ان کے بعد کے ادوار میں متصور ہو سکتا ہے۔ لہٰذا وہ یا تو از قبیلہ احاد ہوگا یا از قبیلہ متواتر ہوگا پھر اجماع کے فی نفسہ چند مراتب ہیں۔ یہ مراتب اس کے نقل ہونے کے اعتبار سے نہیں ہیں۔ بعض اجماع قوی، بعض ضعیف، بعض مفید یقین اور بعض مفید ظن ہوتے ہیں۔ تمام سے زیادہ قوی اور مضبوط اجماع وہ ہے جو حضرات صحابہ کرام کا ہو اور نصاً ہو۔ مثلاً وہ سب یوں فرمائیں کہ ہم سب نے فلاں بات پر اجماع کر لیا ہے تو یہ اجماع قرآنی آیت اور متواتر حدیث ایسا ہو گا۔ حتیٰ کہ اس کا منکر کافر ہوگا اور اسی قسم کا اجماع وہ ہے۔ جو حضرت ابوبکر صدیق کی خلافت پر ہوا۔ پھر دوسرے درجہ کا اجماع وہ [illegible] نصاً اور دوسرے لوگ الفاظ میں اس کی تائید و

علی القیاس کخبر الواحد.

(نورالانوارص۲۲۶۔۲۲۷ بحث الاجماع، مطبوعہ مجتبائی)

توثیق کی ہو لیکن بعض دیگر صحابہ کرام نے سکوت و خاموشی اختیار فرمائی ہو۔اس اجماع کو اجماع سکوتی کہتے ہیں۔اس کا منکر کافر نہیں ہوگا۔اگرچہ وہ دلائل قطعیہ سے ہی ہو۔تیسرے درجہ کا اجماع وہ جو حضرات صحابہ کرام کے بعد کے زمانہ والوں کا ہو۔خواہ وہ کسی دور سے تعلق رکھتے ہوں۔لیکن ان کا اجماع کسی ایسے حکم پر ہو جس میں پہلے حضرات کا کوئی اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو۔تو یہ اجماع بمنزلہ خبر مشہور کے ہے۔اس سے اطمینان قلب تو حاصل ہو سکتا ہے' یقین نہیں۔چوتھا اجماع وہ ہے جو کسی ایسے حکم پر ہو جس کے بارے میں حضرات صحابہ کرام کا اختلاف نظر آتا ہو۔یعنی ان سے اس بارے میں مثلاً دو اقوال منقول ہوں۔پھر ان کے بعد کے زمانہ والوں نے ان دو اقوال میں سے ایک پر اجماع کر لیا ہو۔یہ اجماع پہلے تین اجماعات سے کمزور ہے اور یہ خبر واحد کے قائم مقام ہے۔یہ اجماع عمل کو تو واجب کرتا ہے لیکن علم کو نہیں اور یہ خبر واحد سے مقدم ہوگا۔

قارئین کرام! خلاصہ یہ کہ اجماع کی چار اقسام ہیں۔

(۱) حضرات صحابہ کرام کا قولی اجماع۔یعنی تمام صحابہ کرام بول کر کسی مسئلہ پر اتفاق فرمائیں۔

(۲) صحابہ کرام میں سے بعض نے قولاً اتفاق فرمایا اور دوسرے بعض صحابہ خاموش رہے مخالفت نہ کی یعنی اجماع سکوتی۔

(۳) صحابہ کرام کے دور کے بعد والے لوگوں کا کسی ایسی بات پر اتفاق و اجماع جس کے متعلق صحابہ کرام سے کوئی اختلاف منقول نہیں۔

(٤) صحابہ کرام کے دور کے بعد والے حضرات کا کسی ایسی بات پر اتفاق کر لینا جس میں حضرات صحابہ کرام کے درمیان اختلاف منقول ہو۔

پہلی دو اقسام اگرچہ دلائل قطعیہ میں سے ہیں لیکن ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اول قسم کا منکر کافر اور دوم کا منکر گمراہ اور بددین ہے۔تیسرے اجماع کا مقام خبر مشہور ایسا ہے اور چوتھے کا درجہ خبر واحد کا سا ہے اور قیاس بھی خبر واحد سے مقدم ہوتا ہے۔

مسئلہ زیر بحث (عورت کی دیت کا آدھی ہونا) اجماع کی دوسری قسم ہے۔کیونکہ حضرات صحابہ کرام کا قولی اجماع اس بارے میں منقول نہیں۔بعض نے اس پر اتفاق فرمایا اور دیگر بعض نے سکوت اختیار کیا۔مخالفت نہ کی گویا یہ اجماع سکوتی ہوا۔اس کا منکر اگرچہ کافر نہیں لیکن گمراہ اور بددین ضرور ہے۔اس بنا پر بعض ہم عصر علماء نے جو طاہر القادری کے انکار کرنے پر کفر کا فتویٰ لگانے پر اصرار کیا، وہ درست نہیں ہے۔طاہر القادری کا انکار "اجماع سکوتی" کا انکار ہے۔جس سے منکر کو ضال و مضل کہیں گے۔یہی علماء اصول کا ارشاد ہے۔اس لئے طاہر القادری ایسے سمجھدار کو اپنی رائے سے رجوع کر لینا چاہیے۔ورنہ خطرہ ایمان بہرحال موجود ہے کیونکہ قرآن کریم نے "غیر سبیل المومنین" کے متبع کو جہنم میں دخول کا مژدہ سنایا ہے۔فاعتبروا یا اولی الابصار

عورت کی دیت نصف قرار دینے سے کیا مسلمان عورت غیر مسلم عورت کے برابر ہو جائے گی؟

طاہر القادری نے عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہونے کا اعلان کیا۔ ہم عصر علماء نے اسے سمجھانے کی بڑی کوشش کی۔ لیکن وہ اپنی رائے پر مصر ہیں اور رجوع کرنے کو تیار نہیں۔ ان کا تا حال اصرار دو طرح سے ثابت ہے۔ ایک تو دو کیسٹیں اب بھی دستیاب ہیں۔ جو مجلس خواتین کے زیر اہتمام بیگم وحیدہ مشتاق کی رہائش گاہ گلبرگ پر بھری گئیں۔ اس میں بہت تفصیل درکار ہے۔ غزالی دوراں علامہ کاظمی صاحب مرحوم نے طاہر القادری کے مخصوص دلائل کا جواب دیا اور مخصوص اعتراضات کا حل پیش فرمایا۔ دوسرا ثبوت روز نامہ نوائے وقت ۸۴/۸/۵ میں ان کی طرف سے چھپا مضمون ہے۔ ہم احقاق حق اور ابطال باطل کی خاطر طاہر القادری کے کیسٹ میں بیان کیے گئے دلائل و اعتراضات کا ذکر کرتے ہیں، جو علامہ کاظمی صاحب کی طرف بھی بھیجے گئے تھے اور انہوں نے ان کی پر زور تردید فرمائی تھی۔ اسی طرح نوائے وقت کے ذریعہ چھپے ہوئے مضمون کو من و عن نقل کر کے اس کے مندرجات کا جواب بھی انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

نوائے وقت ۸۴/۸/۵ کا مضمون

''عورت کی دیت کو نصف قرار دینا اسے غیر مسلم قرار دینے کے مترادف ہے''۔ اس عنوان کے تحت طاہر القادری رقمطراز ہیں۔

''آنحضرت ﷺ نے زمانہ جاہلیت کے پیدا کردہ امتیازات ختم کر دیئے تھے۔ (طاہر القادری) لاہور ۳ اگست خاتون رپورٹر مفسر قرآن و ادارہ منہاج القرآن کے بانی و سرپرست علامہ پروفیسر محمد طاہر القادری نے کہا ہے کہ قرآن و سنت کی رو سے عورت کی دیت کو نصف قرار دینا اسے غیر مسلم قرار دینے کے مترادف ہے۔ انہوں نے کہا کہ یہ تفرقات زمانہ جاہلیت کے پیدا کردہ ہیں جنہیں آنحضرت ﷺ نے ختم کر دیا تھا۔ شریعت کی رو سے جب غلام اور غیر مسلم کی دیت پوری ادا کرنے کا حکم دیا گیا تو پھر خواتین کو اس حکم سے کیونکر محروم رکھا جا سکتا ہے؟ وہ آج مجلس خواتین پاکستان کے زیر اہتمام بیگم وحیدہ مشتاق کی رہائش گاہ واقع گلبرگ میں خواتین کو قصاص و دیت کے موضوع پر درس دے رہے تھے۔ جس میں انہوں نے اسلامی سزاؤں کا تفصیل سے ذکر کیا۔ پروفیسر طاہر القادری نے کہا کہ اسلام کے نظام میں عقوبت کی رو سے کچھ جرائم کی سزائیں متعین کر دی گئی ہیں۔ جنہیں حدود کہا جاتا ہے۔ کسی اسلامی ریاست کو اس میں تبدیلی یا ترمیم کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ قتل کے بدلے قتل اور چوری کرنے والے کے لئے ہاتھ کاٹنے، ڈاکے بغاوت شراب اور بدکاری کی سزائیں متعین ہیں۔ انہیں جرائم الحدود کہتے ہیں۔ لیکن قتل خطاء کے بارے میں وہ سزائیں جو قتل عمد کے بارے میں ہیں۔ جو سزائیں قرآن پاک میں متعین کر دی ہیں اور بعض معاملات میں خون بہا کے بدلہ میں جو حکم دیا گیا ہے۔ دیت اسی کا نام ہے۔ لیکن دیت کے معاملہ میں مرد کو عورت پر ہرگز کوئی فضیلت نہیں ہے۔ انہوں نے واضح کیا کہ قرآن کی متعین کردہ سزاؤں کو کسی جمہوری یا آمرانہ طریقہ سے تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ اسلامی ریاست میں ایک سربراہ مملکت قرآن کی متعین کردہ سزاؤں میں تخفیف بھی نہیں کر سکتا۔ ماسوا اس کے کہ متعلقہ فرض کے ورثاء اسے معاف نہ کر دیں۔ انہوں نے کہا کہ لاکھوں احادیث میں کسی جگہ بھی یہ بات واضح نہیں کی گئی کہ عورت کی دیت نصف ہے۔ جب اسلام کی رو سے غلام اور آقا برابر ہیں، تو اسلامی معاشرہ عورت کو اس کے حقوق سے محروم نہیں کر سکتا۔ انہوں نے کہا کہ غیر مسلموں کے بارے میں شریعت کا قانون یہ ہے کہ اس کی دیت کی نصف رقم اس کے ورثاء کو ملے گی۔ انہوں نے کہا کہ آنحضرت ﷺ نے دیت کے بارے میں جو ارشاد فرمایا۔ اس کے مطابق سو اونٹ یا دو سو گائے یا دو ہزار بکریاں یا ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم رکھے گئے ہیں۔ یہ دیت قتل خطاء کے لیے ہیں۔ پروفیسر طاہر القادری نے شیخ عبد الحق دہلوی کی کتاب سے حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے کہا کہ تمام مسلمان اپنے خون کے معاملہ میں یعنی قصاص و دیت کے

اعتبار سے برابر ہیں۔ انہوں نے کہا کہ خواتین کی دیت آدھی قرار دینے کا مطلب انہیں دائرہ اسلام سے خارج قرار دینا ہے۔ انہوں نے کہا کہ آنحضرت ﷺ کے فیصلہ کردیئے جانے کے بعد کوئی ایسا قانون بنائے جانے کا کسی کو حق نہیں ہے۔ پروفیسر صاحب نے اس سلسلہ میں حضرت نبی اکرم ﷺ کے اس خط کا حوالہ بھی دیا جو نبی پاک ﷺ نے عمرو بن حزم کو یمن کے لوگوں کے لئے لکھا۔ اس خط کو بعض فقہاء نے روایت کیا ہے۔ اس خط میں حضرت رسول کریم ﷺ نے واضح طور پر ہر شخص کا خواہ وہ مرد ہو یا عورت اس کی دیت کو ایک ہی قرار دیا ہے اور اس خط کے آخر میں حضور ﷺ نے واضح طور پر فرمادیا ہے کہ اگر مرد عورت کو قتل کرے گا تو اس کی دیت ایک ہزار دینار ہوگی اور یہی دیت مرد کے قتل پر بھی مقرر کی گئی ہے۔ مزید برآں نبی کریم ﷺ نے یہ بھی فرمایا: عام مسلمانوں کے خون کی قیمت برابر ہے۔ کسی کی جان قصاص اور دیت دونوں میں سے کسی بھی طرح دوسرے پر فوقیت نہیں رکھتی۔ آخر میں انہوں نے شیخ محدث عبدالحق کی کتاب ''شرح مشکوٰۃ'' کا حوالہ دیتے ہوئے کہا کہ اس کتاب میں لکھا ہے کہ حضرت رسول کریم ﷺ نے قصاص اور دیت میں تمام مسلمانوں کا خون برابر قرار دیا ہے اور قصاص اور دیت دونوں میں سے کسی مرد کو عورت پر کسی بڑے کو چھوٹے پر، کسی امیر کو غریب پر اور کسی عالم کو جاہل پر کوئی فضیلت نہیں دی۔ حضور ﷺ کے اس واضح ارشاد کے بعد کہ مرد اور عورت دونوں قصاص اور دیت میں برابر ہیں۔ اس پر مزید رائے زنی کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ (نوائے وقت ۸۴/۸/۵ لاہور)

قارئین کرام! طاہر القادری کا درس اور بیان آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ اس میں چند باتیں غور طلب ہیں۔ جنہیں قادری صاحب نے اپنے من گھڑت اصول کے حصول کی خاطر تحریر کیا ہے۔ ان کو ہم ترتیب وار درج کرتے ہیں پھر ان کے جوابات ہوں گے تا کہ حقیقت منکشف ہو جائے۔

مذکورہ عبارت سے چند امور واضح طور پر سامنے آتے ہیں جن کا خلاصہ درج ذیل ہے

(۱) قرآن وسنت کی رو سے عورت کی دیت کو نصف قرار دینا عورت کو غیر مسلم قرار دینے کے مترادف ہے۔ ایسے تفرقات دور جاہلیت کے تھے جنہیں اسلام نے ختم کر دیا۔

(۲) مرد کو دیت کے معاملہ میں عورت پر کوئی فضیلت حاصل نہیں کیونکہ لاکھوں احادیث میں کہیں بھی وارد نہیں کہ عورت کی دیت نصف ہے۔

(۳) شیخ محقق کے بقول تمام مسلمان قصاص اور دیت میں برابر ہیں۔

(٤) عمرو بن حزم کو یمن کا گورنر بنایا گیا تو انہیں حضور ﷺ نے کچھ احکام عطا فرمائے۔ جنہیں بعض فقہاء نے روایت کیا۔ اس میں بھی حضور ﷺ نے مرد اور عورت کی دیت کو برابر قرار دیا۔ اس خط کے آخر میں تحریر ہے کہ اگر مرد عورت کو قتل کر دے تو اس کی دیت بھی ایک ہزار دینار ہے۔

جواب امر اول: عورت کی دیت نصف قرار دینے سے وہ غیر مسلم میں داخل ہو جائے گی کس طرح؟ قادری صاحب نے اس کو یوں کہنا چاہا کہ جب قرآن کریم میں ''مومن'' کے قتل کرنے کا ذکر ہے اور اسی کی دیت بھی بیان فرمائی گئی۔ اگر عورت کی مذکورہ دیت تسلیم نہیں کرتے تو در اصل ایسا کرنے والوں نے عورت کو ''مومن'' کے تحت شمار نہیں کیا۔ لہٰذا اسے غیر مسلم میں داخل کر دیا گیا حالانکہ لفظ ''مومن'' مرد اور عورت دونوں کو شامل ہے۔ دوسری بات انہوں نے یہ کہی کہ مرد اور عورت کے درمیان فرق روا رکھنا دور جاہلیت کی بات تھی جسے حضور ﷺ نے ختم فرما دیا تھا۔ لہٰذا عورت کی دیت نصف قرار دینا اور مرد کی دیت کاملہ کہنا یہ فرق جاہلیت کے دور میں تھا جسے حضور ﷺ نے ختم فرما دیا۔ اس لئے اب دونوں کی دیت برابر ہوگی۔ امر اول کے اندر یہی دو باتیں قادری صاحب

کے پیش نظر تھیں۔اب آیئے ذرا ان کی حقیقت کو دیکھیں۔جہاں تک قرآن کریم میں مومن کے قتل خطاء کی دیت بیان کی گئی اس میں بے شک مرد و عورت دونوں شامل ہیں اور دونوں کی دیت ہمیں بھی تسلیم ہے۔لیکن دیت کی مقدار کے بارے میں قرآن کریم کی مذکورہ آیت خاموش ہے اور اس کے علاوہ بھی قرآن کریم میں کوئی ایسی آیت نہیں جو مقدار و تعین دیت بتاتی ہو۔مومن کے لفظ سے عورت جب نکلی جب عورت کی دیت کا قول نہ کیا جاتا۔ وہ تو موجود ہے صرف بات مقدار و تعیین کی ہے۔اب مقدار دیت ہم اپنی عقل سے مقرر نہیں کر سکتے۔یہ مسئلہ عقلی نہیں۔لہٰذا اس کے متعلق قرآن مجید کے بعد صاحب قرآن کی احادیث و ارشادات۔مرد اور عورت کی دیت کا تعین اور اس کی مقدار کے بارے میں ہم گزشتہ صفحات میں احادیث ذکر کر چکے ہیں۔جن میں صراحۃً موجود ہے کہ حضور ﷺ نے عورت کی دیت نصف قرار دی۔لہٰذا قادری صاحب کا اعتراض براہ راست حضور ﷺ کی ذات عالیہ پر ہوگا کہ معاذ اللہ انہوں نے عورت کی دیت نصف قرار دے کر اسے غیر مسلم قرار دے دیا اور دور جاہلیت کا فرق باقی رکھا۔اللہ تعالیٰ ایسے گمراہ اجتہاد اور قیاس سے بچائے۔رہا یہ معاملہ کہ لفظ مومن سے انہوں نے مرد اور عورت کی دیت کو مساوی قرار دینے کی جو سعی نامقبول بلکہ مردود کی ہے۔اس کا تفصیلی اور باِدلائل جواب علامہ کاظمی صاحب نے تحریر فرمایا۔ہم اسے ذیل میں من و عن نقل کر رہے ہیں۔

اسلام میں عورت کی دیت

قائلین مساوات (طاہر القادری اس سے مراد ہیں جن کی تردید میں علامہ کاظمی صاحب نے مذکورہ تحریر لکھی ہے) نے امام محمد بن حسن شیبانی اور امام ابوبکر جصاص جیسے ائمہ ہدیٰ پر الزام عائد کیا کہ انہوں نے سورۃ النساء کی اس آیت "**من قتل مومنا خطأ**" سے استدلال کرتے ہوئے ذمی کافر کی دیت کو مومن کی دیت کے برابر قرار دیا۔لیکن مسلمان عورت کی دیت کو نصف ہی رکھا۔اس طرح اسے ایمان سے بھی خارج کر دیا۔میں عرض کروں گا کہ ائمہ دین کے حق میں یہ طعن ہرگز قابل التفات نہیں۔مومن اور ذمی کافر کی دیت کے مساوی ہونے پر اس آیت کریمہ سے استدلال بالکل صحیح ہے لیکن مرد اور عورت کی دیت کا مساوی ہونا اس آیت سے قطعاً ثابت نہیں ہوتا۔امام محمد اور امام ابوبکر جصاص کا یہ استدلال چار وجوہ پر مبنی ہے۔ایک یہ کہ لفظ "مومن" مذکر کا صیغہ ہے۔جو مرد مومن کے لئے وضع کیا گیا ہے۔مومنہ عورت کو اپنی وضع کے اعتبار سے وہ شامل نہیں۔دوسرا یہ کہ لفظ دیت کا اطلاق سو (۱۰۰) اونٹ پر ہوتا ہے، جو مرد کی کامل دیت ہے۔تیسرا یہ کہ اس آیت میں معاہد (ذمی) کے لئے "**کان**" وارد ہے۔وہ بھی مذکر کا صیغہ ہے۔اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عورت کو شامل نہیں۔چوتھا یہ کہ "**دية مسلمة**" کے الفاظ مومن اور اہل میثاق (ذمی کافر) دونوں کے لئے یکساں وارد ہوتے ہیں۔جو مرد کے اعتبار سے سو (۱۰۰) اونٹ ہی کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ثابت ہوا کہ جس طرح مومن مرد کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ ہے۔اسی طرح ذمی کافر مرد کی دیت بھی سو (۱۰۰) اونٹ ہے۔(ملخصاً از احکام القرآن للجصاص ابی بکر ج ۲ ص ۲۹۰ کتاب الحجۃ للامام محمد بن حسن شیبانی ج ۴ ص ۳۵) خلاصہ یہ ہے کہ لفظ مومن اور لفظ کان دونوں مذکر کے صیغے ہیں۔(**من قتل مومنا متعمدا. وان كان من قوم بينكم الخ**) ان دونوں الفاظ کا مصداق وضعی اور حقیقی معنی کے اعتبار سے صرف مقتول مرد ہے نہ کہ عورت مقتولہ۔لہٰذا لفظ دیت باعتبار صیغہ مذکر دیت کاملہ کے معنی میں ہے۔پھر یہ کہ اہل میثاق کے لئے بھی "**دية مسلمة الى اهله**" کے الفاظ وارد ہیں۔لہٰذا مرد مومن اور ذمی کافر مرد کی دیت کا مساوی ہونا واضح طور پر ثابت ہوا۔یہ تفصیل اس اختلافی مسئلہ سے متعلق تھی کہ احناف کے نزدیک مسلمان اور ذمی کافر کی دیت برابر ہے اور شوافع کے نزدیک ذمی کافر کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر نہیں لیکن مرد و عورت کی دیت میں قطعاً کوئی اختلاف نہیں۔وہ دور جاہلیت میں بھی متعارف تھی۔اس وقت یہی دستور تھا کہ مرد کی دیت پوری سو (۱۰۰) اونٹ اور عورت کی دیت اس کا نصف [illegible] قصاص دیت کے معاملہ میں خلاف دستور

ہر قسم کے ظلم وتعدی کو مٹا کر اہل دستور کے مطابق مرد اور عورت کی مقدار دیت علی الترتیب وہی سواونٹ اور پچاس اونٹ برقرار رکھی۔ جس پر ہم اس سے قبل تفصیلاً مضبوط دلائل قائم کر چکے ہیں۔ رہا یہ امر کہ آیت کریمہ ومن قتل مومنا کے ساتھ مومنۃ کو ہم نے شامل کیا ہے تو مخفی نہ رہے کہ یہ شمول صیغہ کے اعتبار سے نہیں ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ لفظ مومن مذکر کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کی وضع حقیقی ایمان والے مرد کے سوا کچھ نہیں۔ اگر مذکر کا صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے مؤنث کو بھی شامل ہو، تو قرآن مجید کے حسب ذیل تمام استعمالات معاذ اللہ لغو قرار پائیں گے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

بے شک مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں اور ایمان والے مرد اور ایمان والی عورتیں اور فرمانبردار مرد اور فرمانبردار مسلمان عورتیں اور سچ بولنے والے مرد اور سچ بولنے والی عورتیں اور صبر کرنے والے مرد اور صبر کرنے والی عورتیں اور عاجزی کرنے والے مرد اور عاجزی کرنے والی عورتیں اور خیرات کرنے والے مرد اور خیرات کرنے والی عورتیں اور روزہ رکھنے والے مرد اور روزہ رکھنے والی عورتیں اور اپنی پارسائی کی حفاظت کرنے والے مرد اور اپنی پارسائی کی حفاظت کرنے والی عورتیں اور اللہ کا بہت زیادہ ذکر کرنے والے مرد اور اللہ کا بہت زیادہ ذکر کرنے والی عورتیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے بخشش اور ثواب تیار کر رکھا ہے''۔

(پارہ ۲۲، رکوع ۲ آیت اوّل سورۂ احزاب)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مردوں اور عورتوں کے لئے مشترک اوصاف حسنہ اور مشترک اجر وثواب کا ذکر فرمایا۔ مگر اس کے باوجود مذکر کے صیغے میں مؤنث شامل نہیں اور نہ مؤنث کے صیغے میں مذکر شامل ہے۔ قرآن کریم میں ہر جگہ اگر مذکر کے صیغوں میں عورتیں ہوتیں تو "الذین امنوا" اور "المومنون" کے عموم میں بلا تخصیص ہر جگہ عورتیں شامل رہتیں۔ مگر ایسا نہیں بلکہ اس کے برعکس بکثرت آیات قرآنیہ ایسی ہیں کہ جہاں الذین امنوا اور المومنون میں مردوں کے ساتھ عورتیں قطعاً شامل نہیں ہیں۔ مثلاً ''یا یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُیُوْتَ النَّبِیِّ اِلَّاۤ اَنْ یُّؤْذَنَ لَكُمْ الخ اے ایمان والو! نبی کے گھروں میں داخل نہ ہو مگر اس وقت جب تمہیں کھانے کے لئے آنے کی اجازت دی جائے''۔ (احزاب: ۵۳) یا ایھا الذین امنوا میں عورتیں شامل نہیں۔ نیز فرمایا: ''وَاِذْ غَدَوْتَ مِنْ اَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِیْنَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ اور صبح کے وقت آپ اپنے اہل کے پاس سے تشریف لائے ایمان والوں کو مورچوں پر بٹھا رہے تھے''۔ (آل عمران: ۱۲۱) یہاں بھی "المومنین" سے صرف مرد مراد ہیں۔ (عورتیں نہیں) ایسی صورت میں یہ کہنا کہ آیت کریمہ من قتل مومنا میں لفظ مومن سے عورت کو خاص کرنا اسے ایمان سے خارج کر دینا ہے لاعلمی پر مبنی ہے۔ لفظ مومن کے صیغہ میں عورت شامل ہی نہیں تو اسے خاص کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مختصر یہ کہ من قتل مومنا خطأً میں لفظ مومن کے وضعی حقیقی معنی کے اعتبار سے ہم نے مومنہ کو مومن کے ساتھ شامل نہیں کیا بلکہ بطور مجاز تغلیبا اور ضمناً صرف اس بنا پر ہم نے مومنہ کو مومن کے ساتھ شامل جانا ہے کہ نفس وجوب دیت اور کفارہ کا حکم دونوں کے لئے یکساں ہیں اور وصف ایمان دونوں میں مشترک ہے۔ اس لئے اس لحاظ سے تغلیباً وہ مومنہ کو بھی شامل ہو سکتا ہے۔ (اسلام میں عورت کی دیت، مصنفہ علامہ کاظمی صاحب مرحوم ص ۵۳-۵۶۱)

قارئین کرام! علامہ کاظمی صاحب نے طاہر القادری کے دونوں استدلالات کا بڑی تفصیل اور جامعیت سے جواب دیا۔ عورت کی دیت کا نصف ہونا کیا اسے اسلام وایمان سے نکالنے کے مترادف ہے؟ اس کا خلاصہ یہ کہ عورت لفظ ''مومن'' کی وضع اور حقیقی معنی میں شامل ہی نہیں تو نکالنا کیونکہ متصور ہوگا؟ دوسری بات طاہر القادری کی کہ نصف دیت دور جاہلیت کی بات تھی جسے اسلام نے ختم کر دیا تو یہ طاہر القادری کی غلط فہمی کہہ لیں یا کذب بیانی سے تعبیر کریں۔ اس حد تک بات درست ہے کہ مرد کی دیت عورت سے دگنی دور جاہلیت میں تھی لیکن اسے اسلام نے ختم نہیں کیا بلکہ بحال رکھا۔ اسلام نے دور جاہلیت کی کچھ باتیں ختم کر دیں اور جو اچھی تھیں، انہیں اسی طرح جاری رکھا۔ دور جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ اگر مقتول امیر ہوتا تو اس کے بدلے میں غریب قاتل کے ایک سے زائد افراد

قصاص میں مارے جاتے اور اگر عورت قتل کرتی اور اس کا تعلق غریب خاندان سے ہوتا تو ایک مرد کے عوض دو عورتیں قتل کی جاتیں۔
اسلام نے یہ رواج ختم کر کے قصاص میں برابری قائم کی لیکن دیت کے معاملہ میں جس طرح دور جاہلیت میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوتی تھی، اسی طرح اسلام نے اسے باقی رکھا۔ جس کا ثبوت علامہ کاظمی صاحب نے تفصیل سے اپنی مذکورہ تصنیف میں پیش فرمایا۔ لہٰذا دیت کے بارے میں یہ کہنا کہ اسلام نے عورت کی نصف دیت ختم کر دی سراسر بہتان ہے۔ حضور ﷺ نے اسے برقرار رکھا۔ دور جاہلیت کی رسم دیت باقی رکھے جانے پر ثبوت ملاحظہ ہو:

عاقلہ پر دیت کی ادائیگی قتل خطاء میں دور جاہلیت کے اندر قانوناً مروج تھی۔ اسے شریعت نے بھی بحال رکھا۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

اسی طرح عاقلہ کو دیت برداشت کرنے کا حکم قتل خطاء میں قاتل کی طرف سے غم خواری کی وجہ سے دیا گیا۔ التجا اور زاری کے لئے نہیں اور ان میں سے ہر ایک پر تین یا چار درہم مقرر کئے گئے۔ جو ان کی تنخواہوں میں سے لئے جائیں گے۔ اگر وہ تنخواہ لینے والے ہوں۔ ورنہ تین سال کی مدت میں فھذا مما ندبوا الیہ من مکارم الاخلاق وقد تحمل الدیات مشہورا فی العرب قبل الاسلام۔ یہ ان کاموں میں سے ہے جو اچھے اخلاق کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اسلام سے پہلے عاقلہ پر دیتوں کا بوجھ ڈالا جاتا تھا۔ یہ اچھے اخلاق میں سے تھا۔ اسے لوگ پسند کرتے تھے اور حضور ﷺ نے فرمایا: کہ مجھے مکارم اخلاق کی تکمیل کے لئے مبعوث کیا گیا ہے۔ چونکہ یہ فعل ان کا اچھا اور مکارم اخلاق سے تعلق رکھتا ہے اس لئے اسے باقی رکھا جاتا ہے۔

(احکام القرآن جصاص ج ۲ ص ۲۲۴ باب قتل الخطاء)

''اور جاہلیت میں عورت کی دیت کا نصف ہونا''۔ ''المحصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام'' ج ۵ ص ۵۹۲ پر تفصیل سے بیان کیا گیا ہے اور قادری صاحب کو دور جاہلیت میں ایسا ہونا تسلیم ہے۔ لیکن وہ اسے اپنے غلط نظریہ کے پیش نظر غلط طور پر لے رہے ہیں۔ اسی لئے وہ اسے دور جاہلیت کی بات بتا کر اسلام میں اس کے خلاف ہونا ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اسلام نے کسی اچھی بات کو ختم نہیں کیا۔ اسی ضمن میں مسئلہ دیت کے اندر امراء نے دھاندلی شروع کر دی تھی کہ وہ دو دو تین تین دیتیں وصول کر لیا کرتے تھے۔ جس طرح قصاص میں وہ کمی بیشی کے مرتکب تھے۔ شریعت مطہرہ نے اصل مسئلہ دیت کا جوں کا توں باقی رکھا اور اس میں کی گئی زیادتیوں کو ختم کر دیا۔ لہٰذا دو دو یا تین تین دیات کو تو ختم کیا گیا کیونکہ یہ بات اس دور میں عام ذہن قبول نہ کرتا تھا۔ جس کی بنا پر یہ مکارم اخلاق میں سے ہونے کی وجہ سے اسے برقرار رکھا گیا۔ قصاص میں بھی دور جاہلیت میں جو ظالمانہ روش چل نکلی تھی اس کے بارے میں قرآن و حدیث نے اصل قصاص کو تو باقی رکھا اور بڑھائی گئی باتوں کو ختم کر دیا۔ حضور ﷺ نے فرمایا:
''المسلمون تتکافو دماء ھم یعنی مسلمانوں کا خون باہم یکساں ہے'' اور قرآن کریم نے فرمایا: ''کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد والانثی بالانثی الایۃ تم پر قصاص فرض کر دیا گیا۔ آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے عوض غلام اور عورت کا قصاص عورت ہے''۔ خلاصہ یہ کہ دور جاہلیت کا ہر قانون شریعت نے مٹا دیا، قادری صاحب کا یہ کہنا غلط ہے بلکہ ظالمانہ اور غلط قسم کے قوانین کو یا تو مٹا دیا گیا یا اس میں اصلاح کر دی گئی اور جو اچھے قانون تھے انہیں اسلام نے باقی رکھا۔ یوم عاشورکا روزہ دور جاہلیت میں رکھا جاتا تھا۔ آپ نے اسے منسوخ نہ فرمایا۔ یہ روزہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور آپ کے ساتھیوں کے دریا کو بخیر وعافیت عبور کرنے کے شکر میں ہو یا حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی اس دن جودی پہاڑ پر ٹھہری ہو۔ حضور ﷺ نے فرمایا: ہم حضرت موسیٰ علیہ السلام کے صحیح جانشین ہونے کی وجہ سے یہ روزہ رکھنے کے زیادہ حقدار ہیں۔ لہٰذا آپ نے یوم عاشور کا روزہ رکھنا منسوخ نہ فرمایا۔ دیت کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ اس میں جو امراء نے زیادتیاں داخل کر لی تھیں، اسے تو آپ نے منسوخ فرما دیا لیکن اصل دیت کو باقی رکھا۔ وہ عورت کی دیت نصف اور مرد کی کامل تھی۔ طاہر القادری صاحب دور جاہلیت کے احکام کو ختم کرنے کا

سہارا لے کر تمام احکام کو ختم کرنے کا عقیدہ بنائے بیٹھے ہیں۔ خود دھوکہ میں اور لوگوں کو دھوکہ دینے کی کوشش کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ انہیں اس سے بچنے کی توفیق عطا فرمائے۔ عورت کی دیت ہونا ایک اچھا دستور و قانون تھا جسے برقرار رکھا گیا۔ اس پر درج ذیل حوالہ ملاحظہ ہو:

فکذالک امرت العاقلة بتحمل الدية عن قاتل الخطاء على جهة المواسات من غير رجحاف بهم وانما يلزم كل رجل منهم ثلثة دراهم او اربعة دراهم ويجعل ذالك فى اعطياتهم اذا كان من اهل الديوان وموجل ثلاث سنين فهذا مما ندبوا اليه من مكارم الاخلاق وقد كان تحمل الديات مشهور فى العرب قبل الاسلام وكان ذالك مما يعد من جميل افعالهم ومكارم اخلاقهم وقال النبى ﷺ بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فهذا فعل مستحسن فى العقول مقبول فى الاخلاق والعادات.

اسی طرح عاقلہ کو قتل خطاء میں دیت برداشت کرنے کا حکم دیا گیا۔ یہ بطریقہ غم خواری تھا نہ کہ ان پر زیادتی تھی۔ عاقلہ کے ہر آدمی کو تین یا چار درہم دینے پڑیں گے۔ اگر وہ تنخواہ دار نہیں تو پھر تین سال تک مہلت دی جائے گی۔ یہ ان باتوں میں سے ایک ہے جسے مکارم اخلاق میں شمار کیا جاتا ہے اور دیات کا برداشت کرنا اسلام سے قبل عربوں میں مشہور و معروف تھا اور اسے وہ اچھے کاموں اور خوبصورت اخلاق میں شمار کرتے تھے۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: میں مکارم اخلاق کی تکمیل کے لئے بھیجا گیا ہوں۔ تو فعل از روئے عقل اچھا ہے اور اخلاق و عادات کے اعتبار سے مقبول ہے۔

(احکام القرآن ج ۲ ص ۲۲۴ باب قتل الخطاء مطبوعہ بیروت)

مذکورہ حوالہ سے آپ حضرات قادری صاحب کی کذب بیانی اور دھوکہ دہی سے بخوبی واقف ہو چکے ہوں گے۔ عورت کی دیت کا نصف ہونا دور جاہلیت میں مروج تھا اور اسے اس دور کے لوگ بھی مستحسن سمجھتے تھے۔ اس اچھائی کی بنا پر اسے بھی اسلام نے دیگر کاموں کی طرح من وعن باقی رکھا۔ اپنے غلط مفروضہ کو ثابت کرنے کے لئے قادری صاحب نے پہلے اس کی تنسیخ کی نسبت حضور ﷺ کی طرف کی۔ جو اگر جان بوجھ کر کی، تو اپنا ٹھکانہ جہنم بنایا اور اگر لاعلمی کی بنا پر ہو گیا تو رجوع الی الحق لازم تھا۔ جس کی آج تک انہیں توفیق نہ مل سکی۔ پھر مزید غلط بنیاد پر عمارت استوار کرتے ہوئے لکھا کہ جب غلام اور غیر مسلم کی دیت پوری ہے تو پھر خواتین کو اس حق سے محروم کیوں رکھا جا سکتا ہے؟ اس قیاس کا تعلق صرف ان کی ذاتی رائے سے ہو سکتا ہے۔ قرآن کریم اور احادیث مبارکہ اس کا ساتھ نہیں دیتے۔ اسی طرح عورت کی نصف دیت کی وجہ سے وہ مسلمان ہونے سے نکل گئی یا نکال دی گئی۔ اس پر ان کے پاس کون سی آیت یا حدیث تھی جو عورت کی دیت کو مرد کی دیت کے برابر قرار دیتی تھی؟ اس کے برعکس ہم نے گزشتہ اوراق میں بہت سی احادیث و روایات اس پر پیش کیں جو صراحۃً عورت کی دیت نصف بیان کر رہی ہیں۔ قادری صاحب کی مذکورہ رائے خود ساختہ اور ان کا قیاس محض ذاتی قیاس ہے۔ جس کا نصوص شرعیہ سے قطعاً کوئی تعلق نہیں۔ لہٰذا امت مسلمہ کے نزدیک وہ قابل قبول نہیں۔

امر دوم کا جواب: قادری صاحب نے کہا کہ دیت کے معاملہ میں مرد کو عورت پر کوئی فوقیت نہیں ہے۔ اس قول کا ذب کی حقیقت عیاں ہو چکی ہے۔ یہ کلام ان کا اختراعی ہے جس کا کسی آیت یا حدیث کے ساتھ کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ ان کے متصادم ہے۔ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ عورت کی دیت کا نصف ہونا احادیث اور اجماع صحابہ و اجماع مجتہدین سے ثابت ہے۔ لہٰذا قادری صاحب کا یہ کہنا کہ لاکھوں احادیث میں یہ بات واضح نہیں۔ یہ صریح کذب ہے۔ جو صرف جہلاء کو دھوکہ دینے اور عورتوں کو خوش کرنے کے لئے لکھا گیا اور اگر ان کے مطالعہ کی کمی تھی تو اس پر انہیں احادیث مل جانے کے بعد اعتراف کرنا چاہیے تھا کہ واقعی عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔

امر سوم کا جواب: قادری صاحب نے محدث دہلوی جناب عبدالحق صاحب کی ''شرح مشکوٰۃ'' کا ایک حوالہ دیتے ہوئے لکھا کہ وہ فرماتے ہیں: تمام مسلمان خون وقصاص اور دیت کے معاملہ میں برابر ہیں۔ ''اشعۃ اللمعات'' کی مذکورہ عبارت سے شیخ محقق کی مراد نفس دیت وغیرہ ہے نہ کہ مقدار دیت میں وہ برابری کا قول نقل فرما رہے ہیں۔ اس کی عنقریب وضاحت آ رہی ہے۔ اگر شیخ محقق واقعی مقدار دیت میں مرد اور عورت کے برابر ہونے کے قائل ہوتے تو وہ اپنی اسی شرح میں اس کی مخالفت نہ کرتے۔ آپ نے واضح طور پر عورت کی دیت کو نصف لکھا ہے۔ ملاحظہ ہو:

ان سقط حيا ثم مات فيجب فيه كمال دية الكبير فان كان ذكرا وجبت مائة من البعير وان كان انثى فخمسون لان دية الانثى نصف دية الرجل.

اگر عورت کو مارنے سے اس کے پیٹ کا بچہ زندہ باہر آ گیا پھر مر گیا تو اس کی مکمل دیت ادا کرنا پڑے گی۔ پس اگر وہ لڑکا تھا تو ایک سو اونٹ اور اگر لڑکی تھی تو پچاس اونٹ واجب ہوں گے کیونکہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوتی ہے۔

(حاشیہ مشکوٰۃ ص ۳۰۲ بحوالہ لمعات شرح مشکوٰۃ)

دیکھا آپ نے کہ شیخ محقق واضح الفاظ میں عورت کی دیت کو نصف فرما رہے ہیں۔ بات دراصل یہ ہے کہ قادری صاحب کو اپنے من گھڑت قیاس پر جب نہ کوئی آیت ملی نہ کوئی حدیث پاک نظر آئی۔ نہ اجماع امت سے ان کا مقصد پورا ہو سکتا تھا۔ تو ڈوبتے کو تنکے کا سہارا کے مصداق شیخ محقق کی عبارت کو دھوکہ دینے کی خاطر غلط ملط بیان کر دیا حالانکہ وہ قادری صاحب کے بالکل برعکس فرما رہے ہیں۔ ٹھیک ہی کہتے ہیں۔ ''خدا جب دین لیتا ہے تو حماقت آ ہی جاتی ہے''۔

امر چہارم کا جواب: امر چہارم کے ذرا الفاظ ملاحظہ فرمالیں تاکہ اس کے جواب سمجھنے میں آسانی ہو جائے۔ قادری صاحب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ بعض فقہاء نے روایت کیا ہے کہ حضور ﷺ نے واضح طور پر مرد اور عورت کی دیت کو برابر قرار دیا۔ مذکورہ خط کے آخر میں آپ نے واضح طور پر فرمایا۔ اگر مرد عورت کو قتل کرے تو اس کی دیت ایک ہزار دینار ہوگی۔ یہی دیت مرد کی بھی مقرر کی ہے۔ مزید برآں یہ کہ حضور ﷺ نے فرمایا: تمام مسلمانوں کے خون کی دیت برابر ہے۔ کسی کی جان، قصاص اور دیت میں ایک کو دوسرے پر فوقیت نہیں ہے۔

خط جس کا حوالہ دیا گیا وہ عمرو بن حزم کو دیا گیا خط تھا۔ اس کے حوالہ سے حضور ﷺ سے یہ بات لکھی گئی کہ آپ نے ہر شخص خواہ وہ مرد ہو یا عورت اس کی دیت برابر بتائی ہے۔ مرد اگر عورت کو قتل کرے تو دیت ایک ہزار دینار۔ یہ دو باتیں جو قادری صاحب نے عمرو بن حزم کے خط میں موجود ہونا بتائیں اور اسے بعض فقہاء سے روایت کر کے ثابت کیا۔ آخر وہ کونسے فقہاء ہیں جن سے یہ روایت قادری صاحب تک پہنچی؟ کیونکہ جو خط عمرو بن حزم کا ہے اس میں یہ دونوں باتیں نہیں ہیں۔ عمرو بن حزم کو جب اہل یمن کے لئے تحریری ہدایات دی گئیں وہ ہر ضرورت کے لئے تھیں۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، قتل قصاص اور دیت ان تمام کا تذکرہ تھا۔ چونکہ اس میں مختلف احکام تھے جس کی بنا پر وہ طویل تحریر مختلف اسناد کے ساتھ اپنے اپنے موضوع کے احکام میں منتقل ہو گئی۔ نماز کے بارے میں ارشادات علیحدہ اور روزہ کے علیحدہ اور قصاص و دیت کے علیحدہ علیحدہ ہو گئے۔ بہت سے محدثین کرام نے اس خط میں موجود قصاص و دیت کے متعلق ارشاد کو اسی طرح نقل کیا ہے کہ مرد کی دیت سے عورت کی دیت نصف قرار دی گئی۔ جب اس موضوع پر محدثین کرام نے اسی خط سے ثابت کیا ہے کہ عورت کی دیت نصف ہے، تو پھر اسی خط سے عورت کی دیت کو برابر قرار دینا باہم خط کی تحریر میں تناقض ثابت کرے گا۔ گویا حضور ﷺ نے ایک ہی وقت ایک ہی مسئلہ پر دو مختلف احکام صادر فرمائے' یہ کیونکر ممکن ہے؟ اس لئے اس خط کے پیش نظر صحابہ کرام اور مجتہدین و محدثین کا اتفاق کہ عورت کی دیت نصف ہے۔ یہ واضح کرتا ہے کہ اس خط

میں صرف یہی مذکور تھا کہ عورت کی دیت نصف ہے۔ ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ حضور ﷺ کے ارشادات میں تضاد ہے اور صحابہ کرام نے عمرو بن حزم کے نام لکھے جانے والے خط کے خلاف پر اجماع کیا۔ لیکن یہ دونوں باتیں کوئی بھی ذی علم کہہ نہیں سکتا۔ لہٰذا ایسی جرأت طاہر القادری کی قسمت میں لکھی تھی کہ وہ حضور ﷺ کی طرف کذب کی نسبت کرے اور اپنا ٹھکانہ جہنم بنائے اور حضرات صحابہ کرام کے اجماع کے خلاف اپنی رائے قائم کر کے "من شذ شذ فی النار" کا مصداق بنے۔ طاہر القادری اپنی مزعومہ اور مذمومہ رائے کا اصل کسی حدیث میں یا کسی اجماع سے بسند صحیح ثابت کر دیں تو منہ مانگا انعام پائیں ورنہ توبہ کریں اور مافات کی تلافی کریں۔ ابن قدامہ نے عمرو ابن حزم کی کتاب سے جو اقتباس نقل کیا۔ ہم آخر میں پھر اسے نقل کئے دیتے ہیں تا کہ اجمال کی تفصیل سامنے آ جائے اور قادری صاحب کی کذب بیانی اور دھوکہ دہی ظاہر و باہر ہو جائے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

قال ابن منذر و ابن عبد البر اجمع اهل العلم علی ان دية المرأة نصف دية الرجل وحكی غيرهما عن ابن علية والعصم انهما قالا ديتها كدية الرجل لقوله عليه السلام فی النفس المومنة مائة من الابل وهذا قول شاذ يخالف اجماع الصحابة وسنة النبی فان فی كتاب عمرو ابن حزم دية المرأة علی النصف من دية الرجل وهی اخص مما ذكروه وهما فی كتاب واحد فيكون ماذكرنا مفسرا لما ذكروا مخصصا له ودية نساء كل اهل دين علی النصف من رجالهم.

(المغنی ج۹ ص۵۳۳ مسئلہ ۶۸۳۷ مطبوعہ بیروت)

ابن منذر اور ابن عبد البر نے کہا کہ تمام علماء کا اس پر اجماع ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ ان دونوں کے علاوہ لوگوں نے ابن علیہ اور عصم سے حکایت کی۔ یہ دونوں کہتے ہیں کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے کیونکہ حضور ﷺ کا قول شریف ہے کہ مومن جان کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ ہے۔ یہ قول شاذ ہے۔ اجماع صحابہ اور سنت نبویہ کے خلاف ہے کیونکہ ابن حزم کی کتاب میں موجود ہے۔ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے اور یہ الفاظ روایت ان کے روایت کردہ الفاظ سے اخص ہیں۔ یہ دونوں ایک ہی کتاب ہیں لہٰذا جو ہم نے ذکر کئے، وہ ان کے ذکر کردہ الفاظ کی تفسیر بنیں گے اور اس کے مخصص ہوں گے اور ہر مذہب کے ماننے والوں کی عورت کی دیت اس مذہب کے مرد کی دیت کے نصف برابر ہوگی۔

ابن علیہ اور عصم کو جو الفاظ اپنے مؤقف کے مؤثر نظر آئے۔ وہ "فی النفس المومنة مائة من الابل" ہیں۔ جس میں نفس مؤمنہ کہا گیا، عورت اور مرد دونوں کو شامل ہے۔ لہٰذا عورت کی دیت بھی سو اونٹ ہوگی۔ لیکن یہ مؤقف شاذ ہے اور نا قابل عمل ہے۔ ایک تو اس لئے کہ اجماع صحابہ عورت کی دیت کو نصف قرار دے رہا ہے اور دوسرا اس لئے کہ اس تحریر کردہ کتاب میں ہی عورت کی دیت مرد سے آدھی بیان ہوئی تو اس طرح ان دونوں حضرات کا پیش کردہ جملہ مجمل کہلائے گا یا ان کا مذکورہ جملہ عام اسی کتاب میں موجود دوسرا جملہ اس کی تخصیص کرے گا۔ جب یہ دونوں عبارات سامنے ہوں، تو پھر یہی نتیجہ نکلے گا کہ عورت کی دیت واقعی مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ ورنہ "نفس مومنہ" کے پیش نظر عورت کی دیت سو اونٹ اور دوسرے جملے میں پچاس اونٹ ان دونوں میں تطبیق کیسے ہوگی؟ آخر میں علامہ کاظمی صاحب کی کتاب کے اسی حصہ کے متعلق ایک اقتباس پیش کر کے ہم آگے چلتے ہیں۔

اسی مکتوب میں "دية المرأة علی النصف من دية الرجل" کا جملہ بھی یقیناً موجود ہے۔ جیسے امام موفق الدین ابن قدامہ اپنی شہرہ آفاق کتاب "المغنی" اور امام ابو القاسم الرافعی اپنی تصنیف "منتہی الارادات" ج۳ ص۳۰۷ میں تینوں عمرو ابن حزم کی کتاب کے حوالہ سے اس جملہ کو نقل کر رہے ہیں۔ علامہ البہوتی نے ایک دوسری تصنیف "الروض الربع" ص۳۳۹ بحوالہ کتاب عمرو ابن حزم اس جملہ "دية المرأة علی النصف من دية الرجل" کو نقل فرمایا۔ حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی مذکورہ کتاب میں اس جملہ

کے موجود ہونے پر یہ امر بھی شاہد عادل ہے کہ امام حاکم نے "مستدرک" میں اسی کتاب عمرو ابن حزم کی روایت کے ضمن میں فرمایا:
"هذا حديث كبير مفسر في هذا الباب يشهدله امير المومنين عمر ابن عبد العزيز. (المستدرک ج۷ص ۳۹۷) یہ حدیث کبیر ہے جو اس باب میں مفسر ہے اس کے لئے امیر المومنین عمر بن عبد العزیز شہادت دیتے ہیں"۔ یہی امیر المومنین عمر بن عبد العزیز جو حدیث عمرو ابن حزم کے شاہد ہیں۔ خلیفہ عادل ہیں۔ خلفائے راشدین میں انہیں شامل کیا گیا۔ اپنے عہد خلافت میں ایک حکم جاری فرماتے ہیں جسے امام محمد بن نصر مروزی متوفی ۲۹۴ھ کی "کتاب السنۃ" کی حسب ذیل روایت میں ملاحظہ فرمائیں۔

ہم سے حدیث بیان کی اسحاق نے انہوں نے کہا ہمیں خبر دی ابو اسامہ نے وہ محمد بن علقمہ سے روایت کرتے ہیں۔ فرمایا:
حضرت عمر بن عبد العزیز نے دیت کے بارے میں ایک حکم نامہ لکھا۔ اس میں ذکر فرمایا: رسول اللہ کے عہد میں دیت سو (۱۰۰) اونٹ تھی پھر حضرت عمر نے اس کی قیمت لگا کر شہریوں پر ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم مقرر فرمائے اور مسلمان آزاد عورت کی دیت رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں پچاس اونٹ تھی۔ حضرت عمر نے ان کی قیمت لگا کر شہریوں پر ۵۰۰ دینار یا ۶۰۰۰ درہم مقرر فرمائے۔ تعجب ہے جن لوگوں نے حضرت عمرو بن حزم کی کتاب دیکھی تک نہیں صرف اس کے مختلف حصص کی کچھ روایات ان کے پیش نظر ہیں، وہ تو عورت کی نصف دیت کو کتاب عمرو بن حزم کے خلاف کہہ رہے ہیں اور امیر المومنین حضرت عمر بن عبد العزیز جو بنفس نفیس اس خط کے شاہد ہیں۔ اپنے حکمنامہ میں عہد رسالت میں سو اونٹ کی دیت کا ذکر فرما کر صاف لفظوں میں تحریر فرما رہے ہیں کہ آزاد مسلمان عورت کی دیت رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں پچاس اونٹ تھی۔

عورت کی نصف دیت اگر کتاب عمرو ابن حزم کے خلاف ہوتی تو حضرت عمر بن عبد العزیز کس طرح اپنے حکمنامہ میں لکھ سکتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ مبارکہ میں عورت کی دیت پچاس اونٹ تھی؟ ثابت ہوا کہ عورت کی نصف دیت کا ذکر عمرو ابن حزم کی اس کتاب میں موجود تھا، جو رسول اللہ ﷺ نے لکھوائی تھی۔ کسی محدث کا اس جملہ کو اپنی کتاب میں درج نہ کرنا اس بنا پر نہیں کہ یہ عمرو بن حزم کی کتاب کا جزو نہیں بلکہ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس طویل حدیث کے متعدد حصے مختلف اسانید کے ساتھ مروی ہوئے۔ ہر سند میں حدیث کا کوئی نہ کوئی حصہ رہ گیا۔ کتب احادیث کا غور سے مطالعہ کرنے کے بعد یہ حقیقت آفتاب سے زیادہ روشن ہو جاتی ہے۔ "مصنف عبد الرزاق"، "موطا امام مالک"، "سنن نسائی" وغیرہ سب میں اس حدیث کی روایات اسی نوعیت کی پائی جاتی ہیں۔ اگر فی الجملہ یہ جملہ کتاب ابن حزم میں نہ ہوتا تو سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ عورت کی دیت سو اونٹ کی بجائے پچاس اونٹ کی قیمت مقرر نہ فرماتے۔ نہ حضرت عمر بن عبد العزیز رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں عورت کی دیت پچاس اونٹ ہونے کا ذکر کرتے۔ نہ موفق ابن قدامہ اس کو ذکر کرتے۔ نہ رافعی کبیر اس کو اپنی تصنیف میں درج فرماتے۔ نہ علامہ منصور بن یونس البھوتی اپنی کتابوں میں بحوالہ کتاب عمرو ابن حزم اسے وارد کرتے۔ اگر کسی کا یہ گمان ہے کہ ان اجلہ کرام اور علمائے اعلام جن میں حضرت عمر بن عبد العزیز ہی نہیں بلکہ سیدنا فاروق اعظم عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ بھی شامل ہیں۔ عورت کی نصف دیت کو رسول اللہ ﷺ کے لکھوائے ہوئے خط اور عہد رسالت کی طرف خلاف واقع اپنی طرف سے منسوب کر دیا تو گویا وہ کہے گا کہ یہ حضرات "من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار" کے مصداق ہو کر ناری ہیں۔ نعوذ باللہ من ذالک

مرد اور عورت کی دیت برابر ہونے پر طاہر القادری کے اخباری بیانات وتقریرات اور ان کے جوابات

بیان اول: (بیہقی نے وفيه ضعف کہہ کر حدیث معاذ بن جبل کے ضعیف ہونے کا فیصلہ کر دیا)۔
جواب: قادری صاحب اس سے ثابت یہ کرنا چاہتے ہیں کہ عورت کی دیت نصف ہونے پر دلالت کرنے والی روایت اور حدیث

امام بیہقی نے ذکر کی۔ چونکہ وہ خود امام بیہقی کے نزدیک ضعیف ہے۔ لہٰذا اس سے عورت کی نصف دیت ثابت کرنا درست نہیں لیکن جب ہم بیہقی میں موجود حدیث مذکور کو مکمل طور پر دیکھتے ہیں، تو قادری صاحب کی دھوکہ دہی واضح ہو جاتی ہے۔

حدثنا حفص ابن عبد الله حدثنی ابراهیم بن طهمان عن بکر بن خنیس عن عبادة بن نسبی عن ابن غنم عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله ﷺ دیة المرأة علی النصف من دیة الرجل وروی ذالک من وجه اخر عن عبادة بن نسبی وفیه ضعف. (بیہقی شریف ج۸ص۹۵باب ماجاء فی دیۃ المرأۃ)

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ یہی روایت ایک اور وجہ (سند) کے ساتھ عبادہ بن نسی سے مروی ہے اور اس میں ضعف ہے۔

امام بیہقی کا "وفیہ ضعف" فرمانا یہ دراصل روایت مذکورہ کی دوسری سند کے بارے میں ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ روایت مذکورہ صحیح ہے۔ لیکن قادری صاحب "فیہ ضعف" مذکورہ روایت اور سند آخر والی روایت دونوں کا اس سے ضعف ثابت کر رہے ہیں۔ اگر قادری صاحب صحیح اور حق تلاش کرنے کے درپے ہوتے تو اسی بیہقی میں اس موضوع پر تمام روایات کو سامنے رکھ کر نتیجہ نکالتے۔ تب کہیں جا کر ان کی بات کا وزن ہوتا۔ امام بیہقی نے اسی دوسری سند کے بعد ایک اور روایت ذکر فرمائی۔ ملاحظہ ہو:

عن ابن شهاب وعن مکحول وعن عطاء قالوا ادرکنا الناس علی ان دیة المسلم الحر علی عهد النبی ﷺ مائة من الابل فقوم عمر ابن الخطاب رضی الله عنه تلک الدیة علی اهل القری الف دینار او اثنی عشر الف درهم ودیة الحرة المسلمة اذا کانت من اهل القری خمس مائة دینار او ستة الاف درهم.

(بیہقی شریف ج۸ص۹۵باب ماجاء فی دیة المرأة)

ابن شہاب، مکحول اور عطاء رضی اللہ عنہم کہتے ہیں کہ ہم نے لوگوں پر پایا کہ مسلمان مرد کی دیت حضور ﷺ کے دور اقدس میں سو اونٹ تھی۔ پھر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ان کی قیمت مقرر فرمائی۔ شہری لوگوں پر ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم اور آزاد مسلمان عورت کی دیت جبکہ وہ شہری ہو پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم مقرر فرمائے۔

روایت مذکورہ جسے ابن شہاب، مکحول اور عطاء ایسے اجلہ فقہاء کرام اور محدثین نے ثابت کیا کہ حضور ﷺ کے دور میں آزاد مسلمان مرد اور عورت کی دیت میں فرق تھا۔ اونٹوں کی صورت میں مقررہ دیت کے عوض قیمت ادا کرنے کا فیصلہ حضرت عمر بن خطاب نے کیا جو صاف صاف مذکور ہے کہ شہری مسلمان آزاد مرد کی دیت ایک ہزار دینار اور ایسی ہی عورت کی دیت پانچ سو دینار ہو گی۔ کیا پانچ سو دینار، ایک ہزار دینار کا نصف نہیں ہوتے؟ پھر اس روایت پر امام بیہقی نے کوئی جرح نہیں کی۔ جرح والی چھوڑ دیتے اور بغیر جرح والی لے لیتے۔ لیکن اندر کا چور کیسے مطمئن ہوتا۔ انہیں تو خواہ مخواہ یہ ثابت کرنا تھا کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے۔ آنجناب کو یہ بھی نہ سوجھا کہ پچھلی روایت کے آخر میں جو "فیہ ضعف" کہا گیا۔ یہاں ضعف کی کوئی وجہ بیان نہیں کی گئی اور جرح مجہول، نامقبول ہوتی ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

لا یجرح الراوی عندنا بان یقول هذا الحدیث مجروح او منکر اونحوها فیعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق علیه الکل لا مختلف فیه

ہمارے ہاں راوی اس قدر کہنے سے مجروح نہیں ہوتا کہ یہ حدیث مجروح ہے یا منکر ہے یا اس قسم اور جرح۔ لہٰذا ایسی حدیث پر عمل کیا جائے گا۔ ہاں اگر جرح تفصیل کے ساتھ ہو اور وہ بھی اس

بحیث یکون جرحا عند بعض دون بعض ومع ذالک یکون الجرح صادرا ممن اشتھر بالنصیحة دون التعصب.

(نور الانوار ص ۱۹۶ بحث طعن یلحق الحدیث)

طریقہ سے جو متفق علیہ ہو نہ کہ اس میں اختلاف کیا گیا ہو۔ وہ اس طرح کہ بعض کے نزدیک جرح ہے اور دوسرے حضرات اس میں جرح نہیں کرتے۔ اس کے ساتھ ساتھ جرح کرنے والا ایسا ہونا چاہیے جو نصیحت (خیر خواہی) کے اعتبار سے مشہور ہو۔ اس میں تعصب نہ پایا جاتا ہو۔

علاوہ ازیں اگر عورت کی دیت نصف ہونے پر دلالت کرنے والی روایت واحادیث ضعیف ہوتیں تو جدید وقدیم کے تمام علماء مجتہدین کرام کا اس پر اتفاق نہ ہوتا اور اگر اتفاق ہے تو پھر ضعف قطعاً کارگر نہ ہوگا کیونکہ اس بارے میں قاعدہ ملاحظہ ہو:

عن زید بن جبیر عن خشب بن مالک عن عبد الله بن مسعود عن النبی ﷺ جعل الدیة فی الخطاء اخماسا واتفاق الفقهاء علی استعمال هذا الخبر فی الاخماس یدل علی صحته. فان قیل خشب من مالک مجهول قیل له استعمال الفقهاء بخبره فی اثبات الاخماس یدل علی صحته واستقامته.

حضور ﷺ سے حضرت عبد اللہ بن مسعود روایت کرتے ہیں کہ آپ نے خطاء میں دیت پانچ حصوں میں تقسیم فرمائی اور فقہاء کرام کا اس خبر کو متفقہ طور پر استعمال میں لانا اس کی صحت پر دلالت کرتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ روایت مذکورہ کا راوی خشب بن مالک مجہول ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فقہاء کرام کا اس کی خبر پر عمل کرنا پانچویں حصہ کے اثبات میں اس روایت کی صحت اور استقامت پر دلالت کرتا ہے۔

(احکام القرآن ج ۲ ص ۲۳۳ باب اسنان الابل فی دیۃ الخطاء)

لہٰذا معلوم ہوا کہ روایت اگرچہ مجروح ہو، لیکن جب فقہاء کرام اس پر عمل کرتے ہوں تو ان کا عمل اس کے ضعف کو صحت میں تبدیل کر دیتا ہے اور جس پر ہر دور کے تمام فقہاء کرام محدثین عظام کا اجماعی عمل ہو، وہ تو قادری صاحب کو نظر نہ آیا اور "فیه ضعف" نظر آ گیا۔ یہ تنگ نظری کی علامت یا مقصد برآری کی خاطر اندھی تقلید کی نشانی ہی کہلائے گی۔ اللہ تعالیٰ ایسے اجتہاد سے بچنے کی اور رجوع کرنے کی انہیں توفیق دے۔

نوٹ: "باب ماجاء فی دیة المرأة" سے دو عدد روایت ہم نے ذکر کیں۔ جن میں صاف صاف مذکور کہ عورت کی دیت نصف ہے۔ اس باب کے متصل امام بیہقی نے "باب ماجاء فی جراح المرأة" ذکر فرمایا۔ اس کی ایک روایت یوں ذکر فرمائی:

وروی عن معاذ بن جبل عن النبی ﷺ باسناد لا یثبت مثله. (بیہقی ج ۹ ص ۹۶)

حضور ﷺ سے معاذ بن جبل نے ایک روایت ذکر کی لیکن اس کی اسناد ایسی ہیں جن سے کوئی شرعی حکم ثابت نہیں ہو سکتا۔

طاہر القادری صاحب نے روایت بالا کو اپنے حق میں غنیمت سمجھتے ہوئے کہا کہ اس روایت نے بھی پہلی روایت کی تصدیق کر دی۔ یعنی عورت کی دیت نصف ہونے والی روایت چونکہ ضعیف ہے۔ لہٰذا اس کا ضعف اس روایت سے اور پکا ہو گیا۔ اس لئے عورت کی دیت نصف نہیں بلکہ کامل ہے۔ لیکن اگر وہ اپنے اجتہادی خول سے نکل کر دیکھتے، تو انہیں نظر آتا کہ دونوں احادیث دو مختلف ابواب کے تحت امام بیہقی نے درج فرمائیں۔ پہلی حدیث "دیة المرأة" کے ضمن میں تھی اور دوسری "جراحة المرأة" کے تحت ذکر کی گئی۔ "جراحة المرأة" کے تحت امام بیہقی نے وہی روایت ذکر فرمائی۔ جو حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے ربیعہ نے پوچھا کہ عورت کی ایک انگلی کی دیت کیا ہے؟ فرمایا: دس (۱۰) اونٹ۔ دو انگلیوں کی؟ فرمایا: بیس (۲۰) اونٹ۔ تین انگلیوں کی؟ فرمایا:

تمیں (۳۰) اونٹ ۔ چار انگلیوں کی؟ فرمایا: بیس اونٹ الخ امام بیہقی یہ روایت ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ شیخ نے کہا کہ حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ سے ایک سند کے ساتھ اس بارے میں ایک حدیث ہے لیکن وہ ثابت نہیں' حقیقت حال یہ ہے ۔ لیکن قادری صاحب ''جراحة المرأة'' سے نفس عورت کی دیت کے نصف ہونے پر تصدیق بتارہے ہیں ۔ بات نفس عورت کی دیت کی ہورہی ہے اور اس کی تائید ایسی حدیث سے کی جارہی ہے جس میں نفس عورت کی دیت نہیں بلکہ اس کے مختلف زخموں کی دیت کا ذکر ہے۔ راوی چونکہ دونوں میں مشترک ہے ۔ لہٰذا جب اس راوی کی روایت ''جراحة المرأة'' میں ایسی سند سے مذکور ہوئی، جو ثابت نہیں ۔ تو بقول قادری صاحب اسی راوی کی روایت ''دية المرأة'' میں بھی اثر کرے گی اور اس کا ضعف اس سے پکا ہو جائے گا ۔ بہر حال ''اندھے کو اندھیرے میں بڑی دور کی سوجھی'' ۔ لیکن وہ روشنی والے جانتے ہیں کہ اس کی حقیقت کیا ہے؟

فاعتبروا یا اولی الابصار

امام بیہقی کی حدیث مرفوع کے راویوں پر طاہر القادری جرح

امام بیہقی نے پہلی حدیث جو ذکر فرمائی، جس میں عورت کی دیت کا نصف ہونا موجود ہے ۔ امام موصوف نے اس کے ساتھ اس کا ضعیف وغیرہ ہونا ذکر نہ فرمایا ۔ ہاں اس کی دوسری سند کے متعلق ضعف کا قول فرمایا ۔ پہلی حدیث جو مرفوعاً ذکر فرمائی، طاہر القادری نے اس کے تین راویوں کو مطعون بتایا اور سند کو منقطع کہہ کر ناقابل حجت قرار دیا ۔ قادری صاحب کا اس بارے میں مضمون روزنامہ نوائے وقت ۳۰ اگست ۱۹۸۴ کے ملی ایڈیشن میں چھپا ۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی دور کی کوڑی لائے کہ ساڑھے چار سو سال تک معاذ بن جبل کی روایت کو محدثین نے اپنی کتابوں میں درج نہیں کیا ۔

جواب: سب جانتے ہیں کہ محدثین کرام کے احادیثی مجموعے ان کے اپنے اپنے ادوار میں جمع ہوئے ۔ اس دور میں جس قدر راویوں سے انہیں کوئی حدیث ملی، اتنے واسطوں سے انہوں نے اس حدیث کو اپنی صحیح، مسند وغیرہ میں درج فرمایا ۔ مثلاً امام طحاوی المتوفی ۳۲۱ھ نے اپنی تصنیف ''طحاوی شرح معانی الآثار'' میں جو روایات درج فرمائیں ۔ وہ تین سو سال بعد ہجرت مدون ہوئیں ۔ الحاکم نیشاپوری المتوفی ۴۰۵ھ نے ''المستدرک'' میں چار سو سال بعد ہجرت' احادیث کا ذخیرہ جمع فرمایا ۔ اس پر کسی اہل علم کو اعتراض نہیں ۔ پانچویں صدی ہجری تک کبار علمائے کرام و محدثین عظام اپنی اپنی تصانیف میں اپنی اسناد کے ساتھ روایات جمع فرماتے رہے ۔ ان کی تدوین حدیث پر کوئی اعتراض نہیں کیا گیا ۔ علامہ بیہقی نے اپنی تصنیف میں اپنے دور میں اپنی اسناد کے ساتھ جو روایات درج فرمائیں ۔ انہیں یہ کہہ کر رد کرنا کہ یہ تین سو سال بعد منظر عام پر آئیں لہٰذا ناقابل حجت ہیں' اسے کون تسلیم کرے گا؟ یہ قول دراصل ذخیرہ احادیث سے لوگوں کو بدظن کرنے کی ایک ناپاک سعی ہے جو اللہ تعالیٰ نے قادری صاحب کے مقدر میں لکھ دی ۔ کسی روایت پر جرح کا یہ طریقہ نہیں ۔ ہاں انہوں نے اس روایت بیہقی میں جن تین کو مطعون کیا اور سند کو منقطع کہا ۔ جرح کا یہ طریقہ درست ہے ۔ آیئے ہم ان تین راویوں پر کئے گئے طعن دیکھیں اور سند کا انقطاع دیکھیں ۔

بیہقی کی روایت میں پانچ راوی ہیں، ان کے کتب اسماء الرجال سے حالات

راوی اول: حفص بن عبداللہ

وقال النسائی لیس به باس و ذکره ابن حبان فی الثقات . قلت روی البخاری احادیثه فی صحیحه.

حفص بن عبداللہ کے بارے میں امام نسائی نے کہا کہ اس کی روایت لینے میں کوئی حرج نہیں اور ابن حبان نے اسے ثقہ راویوں میں ذکر کیا ۔ میں کہتا ہوں کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں اس سے

روایات لکھی ہیں۔ (تہذیب التہذیب ج ۲ص ۲۰۲ حروف حاء)

امام ذہبی میزان میں مزید ان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ بیس سال تک نیشاپور میں قاضی کے عہدہ پر کام کرتے رہے۔ (حدیث کے ہوتے ہوئے) اپنی رائے سے فیصلہ نہ کرتے۔ ابوحاتم نے انہیں "احسن حالا" یعنی اچھی حالت والا کہا ہے۔

راوی دوم: ابراہیم بن طہمان

ابن المبارک نے کہا: یہ صحیح الحدیث ہے۔ امام احمد بن حنبل اور ابوحاتم و ابوداؤد نے ثقہ کہا۔ ابوحاتم نے ساتھ یہ بھی کہا: "صدوق حسن الحدیث صدوق ہے اور حدیث میں بہت اچھا راوی ہے"۔ ابن معین اور عجلی نے کہا کہ اس کی روایت لینے میں کوئی حرج نہیں۔ عثمان بن سعید دارمی کہتے ہیں کہ وہ ثقہ فی الحدیث تھا۔ ائمہ کرام اس کی روایات کو ہمیشہ چاہتے تھے' ان کی طرف رغبت رکھتے تھے اور ان کی توثیق کرتے تھے۔ صالح بن محمد نے اسے ثقہ کہا اور کہا کہ وہ حسن الحدیث تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی احادیث کو لوگوں کے لئے محبوب بنا دیا ہے۔ اچھی روایت والے تھے۔ اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ وہ صحیح الحدیث اور حسن الروایہ تھے' کثیر السماع تھے' خراسان میں ان سے زیادہ کوئی حدیث دان نہ تھا' وہ ثقہ تھے۔ یحییٰ بن اکثم قاضی نے کہا کہ وہ کبار علماء میں سے تھے۔ جنہوں نے خراسان، عراق اور حجاز میں حدیث بیان کی، ان میں وہ سب سے زیادہ ثقہ اور وسیع العلم تھے۔ امام احمد بن حنبل کے ہاں ان کا تذکرہ ہوا' آپ تکیہ لگائے ہوئے تھے۔ ان کا نام سن کر سیدھے ہو کر بیٹھ گئے۔ فرمانے لگے: صالحین کے ذکر کے وقت تکیہ نہیں لگانا چاہیے۔ ابن المبارک نے کہا کہ ابراہیم بن طہمان صحیح العلم والحدیث تھے۔

(تہذیب التہذیب ج ۱ص ۱۲۹، تذکرۃ الحفاظ ج ۱ص ۲۱۳)

راوی سوم: بکر بن خنیس

قال ابن عمار الموصلی لیس بمتروک۔ وقال ابن عدی وھو مما یکتب حدیثہ قلت وقال العجلی کوفی ثقۃ۔

(تہذیب التہذیب ج ۱ص ۴۸۲)

ابن عمار الموصلی نے کہا کہ بکر بن خنیس متروک فی الحدیث نہیں ہے۔ ابن عدی نے کہا کہ یہ ان راویوں میں سے ہے جن کی احادیث لکھی جاتی ہیں۔ میں (ذہبی) کہتا ہوں کہ عجلی نے کہا کہ یہ کوفہ کے رہنے والے ثقہ راوی تھے۔

قارئین کرام! اگرچہ بعض نے اس پر کلام کیا ہے لیکن امام ترمذی اور ابن ماجہ نے اس کی روایات نقل کیں جو اس کے مقبول ہونے کی دلیل ہیں۔

یہ راوی معروف کرخی صالح بن بیان الانباری اور آدم بن ابی ایاس کا شاگرد ہے۔ یحییٰ ابن معین کہتے ہیں کہ یہ شخص نیک صالح تھا۔ اس میں کوئی عیب نہیں تھا۔ مگر یہ کہ ضعیف راویوں کی روایات بھی نقل کر دیتا تھا۔ ابن عمار نے انہیں لیس متروک اور غازی کہا ہے۔ ان کی رائے اور فکر میں کوئی خرابی نہ تھی۔

یہ کوفہ کے عبادت گزار حضرات میں سے تھے' صدوق تھے' ان سے غلطیاں بھی ہو جاتی تھیں۔ ابن حبان نے ان کے بارے میں افراط سے کام لیا ہے۔ (التقریب ج ۱ص ۱۰۵)

قارئین کرام! مندرجہ بالا حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ اگرچہ بعض نے ان پر جرح کی ہے لیکن اس قسم کی جرح مقبول نہیں ہوتی۔ جب تفصیلاً ہو۔ سب کا اس پر اتفاق ہو اور تعصب اور عناد سے خالی ہو۔ جب ان پر جرح کرنے میں سبھی متفق نہیں کیونکہ بعض نے ان کو ثقہ بھی فرمایا اور ان کی احادیث کو قبول کیا گیا۔ لہٰذا یہ متروک الحدیث نہ تھے۔ ابن ابی حاتم نے لکھا:

سمعت ابی و[illegible] ... سے سنا جبکہ ان سے بکر بن خنیس کے

کان رجلا صالحا غزا ولیس هو بقوی فی الحدیث قلت هو متروک قال لا یبلغ به الترک.

(کتاب الجرح والتعدیل ج۲ص۳۸۴باب الخاء، راوی ۱۴۹۷)

بارے میں پوچھا گیا۔ انہوں نے فرمایا: کہ وہ صالح، شریف اور سادہ طبیعت کا آدمی تھا مگر حدیث میں قوی نہ تھا پھر وہ حدیث میں متروک ہوا' فرمایا: وہ متروک کے درجہ میں نہ تھا۔

راوی چہارم: عبادہ بن نسیّ

عبادہ بن نسیّ کی کنیت ابوعمرو شامی اُردنی ہے۔ طبریہ کے قاضی تھے۔ بعض نے ان کے صحابی ہونے کا بھی قول کیا ہے لیکن یہ تابعی بالتحقیق ہیں۔ عظیم الشان تابعی اور مستجاب الدعوات بزرگ تھے۔ بعض نے یہاں تک بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ ان کے طفیل بارش نازل کرتا اور دشمنوں پر کامیابی عطا فرماتا۔ کتب اسماء الرجال نے ان کے بارے میں لکھا:

قال ابن سعد فی تابعی اهل الشام کان ثقة وقال احمد و ابن معین والعجلی والنسائی ثقة وقال احمد فی روایة لیس به باس وقال البخاری عبادة بن نسیی الکندی سیدهم وقال ابو حاتم وابن خراش لاباس به وقال مغیرة بن زیاد قال مسلمه بن عبد الملک ان فی کندة لثلاثة نفران الله ینزل بهم الغیث وینصربهم علی الاعداء. عبادة بن نسیی ورجاء بن حیوة وعدی بن عدی قال عمرو بن علی وغیر واحده سنة ثمانی عشرة ومائة قلت وقال ابن حبان فی الثقات وهو شاب وقال ابن صفوان وثقه ابن نمیر.

(تہذیب التہذیب ج۵ص۱۱۳۔۱۱۴)

ابن سعد نے کہا کہ عبادہ بن نسی شامی تابعین میں سے تھے اور ثقہ تھے۔ احمد، ابن معین، عجلی اور نسائی نے انہیں ثقہ بتایا۔ احمد نے ایک روایت میں فرمایا: ان سے روایت ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام بخاری نے کہا کہ عبادہ بن نسی کندی اہل کندہ کے سردار تھے۔ ابوحاتم اور ابن خراش نے کہا: ان سے روایت لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ مغیرہ بن زیاد نے کہا: کہ مسلمہ بن عبد الملک نے کہا کہ کندہ میں تین ایسے حضرات ہیں جن کی بدولت اللہ تعالیٰ اہل کندہ کو بارش عطا کرتا ہے اور انہیں دشمن پر کامیابی عطا فرماتا ہے۔ عبادہ بن نسی، رجاء بن حیوٰۃ اور عدی بن عدی رضی اللہ عنہم۔ عمرو بن علی اور بہت سے دوسروں نے کہا: ان کی وفات ۱۱۸ھ میں ہوئی۔ میں کہتا ہوں کہ ابن حبان نے انہیں ثقہ میں شمار کیا۔ جب ان کا انتقال ہوا تب وہ نوجوان تھے۔ ابن صفوان نے بیان کیا کہ ابن نمیر نے انہیں ثقہ کہا ہے۔

راوی پنجم: عبدالرحمٰن بن غنم

ان کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے لیکن یہ حضور ﷺ، حضرت عمر، حضرت عثمان غنی، حضرت علی المرتضیٰ، معاذ بن جبل، ابوذر غفاری، ابودرداء، عبیدہ بن جراح، ابو مالک اشعری اور ابوموسیٰ اشعری وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ ابن سعد نے ان کو طبقہ اولیٰ میں ذکر کیا۔ شامی تابعی حضرات میں سے تھے۔ انشاء اللہ ثقہ ہیں۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے انہیں لوگوں کو دین سمجھانے کے لئے بھیجا۔ (تہذیب التہذیب ج۶ص۲۵۰ حرف العین مطبوعہ حیدر آباد دکن)

قارئین کرام! قادری صاحب کا مطالبہ تھا کہ عورت کی نصف دیت کے متعلق اگر کوئی صحیح حدیث دکھا دے تو میں اپنے مؤقف سے رجوع کرلوں گا۔ بیہقی کی مذکورہ حدیث جن راویوں نے ذکر کی۔ ان کے حالات آپ نے ملاحظہ فرمائے۔ پانچوں کے پانچوں ثقہ راوی ہیں۔ لہٰذا یہ روایت اصول کے مطابق ''صحیح'' ہے۔ علاوہ ازیں اس روایت کی تلقی بالقبول اور تعامل امت سے اور مضبوطی حاصل ہوگئی۔ کیونکہ قانون ہے کہ ایسی حدیث جس کی سند میں اگرچہ ضعف ہو، لیکن حضرات ائمہ کرام مجتہدین عظام نے اس سے استدلال کیا ہو، وہ حدیث مقبول ہو جاتی ہے۔ حوالہ کے لئے ''احکام القرآن'' ج۲ص۳۳۳ اور ''قواعد فی علوم الحدیث'' ص۴۳۹

ملاحظہ کر لیا جائے۔ مذکورہ روایت بذاتہ صحیح بھی ہے۔ مجتہدین نے اس سے استدلال بھی فرمایا اور امت نے اسے قبولیت کا درجہ دیا۔ اب اس کی صحت میں کیا کسر باقی رہ جاتی ہے؟ لہٰذا قادری صاحب اگر سنجیدہ ہیں تو انہیں اپنے مؤقف سے رجوع کر لینا چاہیے۔

قادری صاحب کا بیان دوم اور اس کا جواب

قادری صاحب نے کہا کہ عورت کی نصف دیت کے بارے میں جس قدر احادیث و روایات ہیں۔ وہ موقوف، مرسل اور منقطع ہیں۔ یعنی ایسی کوئی روایت نہیں جو اس مسئلہ کو ثابت کرے اور وہ روایت سند کے اعتبار سے قوی ہو۔ پھر آخر میں لکھا کہ اگر کوئی مجھے صحیح الاسناد روایت دکھا دے تو میں اپنے مؤقف سے رجوع کرلوں گا۔

جواب: قادری صاحب کا یہ اعتراض دراصل ان کے خودساختہ قواعد واصول پر مبنی ہے۔ اگر یہ اپنے قواعد کی بجائے علمائے حدیث کے قواعد وقوانین کو مدنظر رکھتے تو اس قسم کی بے سروپا باتیں نہ کرتے۔ یاد رہے کہ ہم نے اس سے قبل جو روایات و آثار زیر بحث موضوع پر نقل کئے ہیں۔ ان میں سے زیادہ تر ابراہیم نخعی، مکحول، عطاء، عامر اور شعبی سے مروی تھے۔ یہ تمام حضرات بالاتفاق ثقہ ہیں کبار تابعین میں ان کا شمار ہوتا ہے اور اصل یہ ہے کہ ثقہ تابعین کی مرسل روایات مقبول ہیں۔ حافظ ابن کثیر کا اس ضمن میں قاعدہ ملاحظہ فرمایئے:

کبار تابعین کے مراسیل حجت ہوتے ہیں۔ اگر ان کی تائید دوسرے مراسیل وطرق سے پائی جائے یا کسی دوسرے صحابی کے قول سے اسے تقویت مل جائے یا اکثر علماء کے قول سے اسے تقویت مل جائے یا ارسال کرنے والا کسی ثقہ کے بغیر ارسال نہ کرتا ہو تو ان صورتوں میں روایت مرسل حجت ہوگی۔ (الباعث الحثیث تصنیف ابن کثیر ص ۴۹ بحث مرسل النوع التاسع)

روایت میں ضعف بعض اوقات متابعت کے پائے جانے سے زائل ہو جاتا ہے۔ مثلاً کسی روایت کے راوی کا حافظہ مضبوط نہ ہو یا اس نے مرسل روایت ذکر کی۔ اس صورت میں اس کی متابعت پائے جانے سے نفع ہوتا ہے اور وہ حدیث ضعف کے درجہ سے نکل کر حسن یا صحیح کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔ (الباعث الحثیث ص ۴۰ بحث الحسن)

محل قبوله عند الحنفية ماذا كان مرسله من اهل القرون الثلاثة الفاضلة فان كان غيرها فلا لحديث ثم يفشو الكذب صححه النسائی وقال ابن جرير اجمع التابعون بامرهم علی قبول المرسل ولم يات عنهم انكاره ولا عن احد من الائمة بعد هم الی رأس المائتين.

(تدریب الراوی ج ا ص ۱۹۸ بحث مرسل مطبوعہ مصر النوع التاسع)

مرسل کے قبول ہونے کا محل احناف کے نزدیک یہ ہے کہ جب مرسل ذکر کرنے والا پہلے تین ادوار سے تعلق رکھتا ہو اور اگر ان ادوار کے بعد سے اس کا تعلق ہے تو وہ مقبول نہیں ہوگی کیونکہ حدیث پاک میں آتا ہے کہ ان ادوار کے بعد جھوٹ بکثرت پھیل جائے گا۔ اسے امام نسائی نے صحیح کہا اور ابن جریر نے کہا کہ تمام تابعین کا اس پر اجماع ہے کہ مرسل مقبول ہے اور ان کی طرف سے کوئی انکار نظر نہ آیا۔ ان کے بعد والے ائمہ سے بھی کوئی انکار نہیں نظر آتا۔ یہ معاملہ دوصدیوں تک کا ہے۔

قارئین کرام! اصول حدیث کے قواعد سے معلوم ہوا کہ حضرات تابعین کرام کی مراسیل بالاتفاق مقبول ہیں۔ ان کی قبولیت میں کسی کو اختلاف نہیں۔ اب اگر تابعین کرام سے ایسی روایات مرسلہ مل جائیں، جن میں عورت کی دیت کو نصف بیان کیا گیا، تو انہیں قبول کرنا پڑے گا۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ عورت کی نصف دیت کی روایات بیان کرنے والوں میں ابراہیم نخعی، عطاء، مکحول اور شعبی وغیرہ ہیں۔ اب آیئے ان حضرات کی مراسیل کی مقبولیت کچھ حوالہ جات سے ملاحظہ ہو جائے۔ ان حضرات کی مراسیل مقبول ہیں خواہ ان کی ملاقات اس صحابی سے نہ بھی ہوئی ہو، جس سے انہوں نے روایت کی۔

قال ابن معين مراسيل ابراهيم احب الى من مراسيل شعبى. وجماعة من الائمة صححوا مراسيله. (تہذیب التہذیب ج اص ۱۷۷۔۱۷۸)

ابن معین نے کہا کہ ابراہیم نخعی کی مراسیل میرے نزدیک شعبی کی مراسیل سے زیادہ پسندیدہ ہیں۔ ائمہ کی جماعت نے ان کی مراسیل کی صحت کا قول کیا ہے۔

قال احمد بن حنبل مرسلات سعيد بن المسيب اصح المرسلات ومرسلات ابراهيم نخعى لا بأس بها.

(تدریب الراوی ج اص ۲۰۳ بحث مراسیل مطبوعہ مصر)

امام احمد بن حنبل نے کہا کہ سعید بن میسب کی مراسیل تمام مرسل روایات میں زیادہ صحیح ہیں اور ابراہیم نخعی کی مرسل روایات کے لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

قال احمد العجلى مرسل الشعبى صحيح لايكاد يرسل الا صحيحا.

(تذکرۃ الحفاظ ج اص ۷۹ بیروت)

احمد عجلی نے کہا کہ جناب شعبی کی مرسل روایات صحیح ہیں کیونکہ وہ صرف صحیح روایات کا ہی ارسال کرتے ہیں۔

قارئین کرام! ابراہیم نخعی کی جو روایت حضرت علی المرتضٰی رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اگر انہوں نے حضرت علی المرتضٰی سے ملاقات کا شرف نہ بھی پایا ہو پھر بھی ان کی مرسل مذکورہ قاعدہ کے مطابق صحیح شمار ہوگی۔ علاوہ ازیں جب ان کی مرسل روایت کی توثیق جناب شعبی کی روایت سے ہوتی ہے تو اس تقویت کی بنا پر بھی اس میں صحت آ جائے گی۔ یہاں ایک بات ذہن نشین رہے کہ علماء اصول نے فرمایا ہے کہ کسی صحابی کی روایت جو ایسے مسئلہ کے ضمن میں ہو جس کا تعلق عقل کے ساتھ نہ ہو، وہ روایت ''مرفوع حدیث'' کے حکم میں ہوتی ہے۔ مراسیل صحابہ کے بارے میں ایک مفید و مؤید حوالہ ملاحظہ فرمائیں:

الثانى فى الانقطاع اى عدم اتصال الحديث بنا من رسول الله ﷺ وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار بان لا يذكر الراوى الوسائط التى بينه بين رسول الله ﷺ بل يقول قال الرسول الله ﷺ كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان يرسل الصحابى او يرسله القرن الثانى والثالث او يرسله من دونهم او هو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابى فمقبول بالاجماع لان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه وان كان يحتمل ان يسمع من صحابى اخر ولم يكن هو بنفسه حاضرا حينئذ.

(نور الانوار ص ۱۸۸ بیان اقسام السنۃ مطبوعہ دہلی)

انقطاع کی دوسری قسم یعنی حدیث پاک کا ہم تک حضور ﷺ سے آنا متصل نہ ہو۔ اس کی دو اقسام ہیں۔ انقطاع ظاہری اور باطنی۔ ظاہری انقطاع ہو تو اخبار میں مرسل خبریوں کہ راوی اپنے اور حضور ﷺ کے درمیان وسائط کا ذکر نہیں کرتا بلکہ کہتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس کی چار اقسام ہیں یا تو ارسال کرنے والا صحابی ہوگا یا دوسرے دور کا کوئی راوی یا تیسرے دور کا یا اس کے بعد کے دور کا راوی ہوگا، یا من وجہ مرسل اور من وجہ مرسل نہیں ہے۔ اگر مرسل روایت صحابی کی طرف سے ہے تو وہ بالاجماع مقبول ہے کیونکہ صحابی کا غالب حال یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے حضور ﷺ سے خود سنی ہوگی۔ اگرچہ یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ اس صحابی نے کسی دوسرے صحابی سے سنی ہو اور خود بنفسہ اس مجلس میں موجود نہ ہو۔

قارئین کرام! آپ نے مراسیل صحابہ و تابعین اور مقطوع صحابہ کا حکم ملاحظہ فرمایا۔ کبار تابعین کی مراسیل مقبول ہیں۔ جب یہ بالاتفاق مقبول ہیں تو ان سے استدلال بھی درست۔ اب قادری صاحب کا یہ کہنا کہ عورت کی نصف دیت بتانے والی احادیث یا تو مرسل یا مقطوع ہیں اور ان سے استدلال درست نہیں۔ یہ قاعدہ ان کا اپنا گھڑا ہوا ہے۔ اصول حدیث اور اصول فقہ کے بالکل خلاف

ہے۔ ایسے وضعی ضابطہ پر اکڑ جانا اور اس کے جائز ہونے کے لئے تمام اصول کو پس پشت ڈالنا ایک ''مجتہد'' کا کام ہی ہو سکتا ہے لیکن ایسا اجتہاد شیطان کو خوش کرنے کے لئے ہوگا' رحمان کی رضا اس میں ہرگز ہرگز نہیں ہو سکتی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

قادری صاحب کا بیان سوم

۸۴/۸/۵ روزنامہ نوائے وقت کے حوالہ سے جو بیان قادری صاحب کا ہم نے نقل کیا۔ اس میں انہوں نے ''اشعۃ اللمعات شرح مشکوٰۃ'' سے ایک حوالہ نقل کیا کہ حضور ﷺ نے قصاص اور دیت میں تمام مسلمانوں کا خون برابر قرار دیا ہے۔ ان دونوں میں سے کسی میں بھی عورت پر مرد کو فضیلت نہیں ہے۔ کسی چھوٹے کو بڑے پر' کسی عالم کو جاہل پر کوئی فضیلت نہیں۔ لہٰذا اس ارشاد نبوی سے واضح ہوا' کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے۔ اس میں رائے زنی کی گنجائش نہیں ہے۔

جواب اول: اگرچہ اس کا جواب بقدر ضرورت گزشتہ اوراق میں دیا جا چکا ہے۔ لیکن اس کی تفصیل اس لئے ضروری سمجھی گئی کہ قادری صاحب کا ایک کیسٹ بھرا ہوا سننے کا اتفاق ہوا تو اس سے پتہ یہ چلا کہ انہوں نے شیخ محقق جناب عبدالحق صاحب محدث دہلوی صاحب ''اشعۃ اللمعات'' کی عبارت پر بڑا زور لگایا ہے اور اس سے اپنے مقصد کو ثابت کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔

قادری صاحب نے دراصل غلط مبحث کر دیا۔ پہلے یہ کہا کہ دور جاہلیت میں عورت کی دیت نصف ہوا کرتی تھی۔ پھر اس کے بعد دوسرا مقدمہ بیان کیا کہ حضور ﷺ نے دور جاہلیت کی رسوم و رواجات کو ختم کر دیا۔ جب آپ نے ختم فرما دیا تو پھر آپ کا ہی یہ ارشاد گرامی ہے کہ قصاص اور دیت میں کسی مرد کو کسی عورت پر کوئی فضیلت نہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ مرد اور عورت کی دیت میں دور جاہلیت کا فرق آپ نے مٹا کر ان میں مساوات قائم فرما دی۔ دور جاہلیت میں عورت کی دیت کا نصف ہونا قادری صاحب اور ہمیں بھی مسلم ہے۔ اس پر ہم پہلے بھی حوالہ جات ذکر کر چکے ہیں۔ لیکن اس رسم کے ساتھ ان لوگوں میں کچھ زیادتیاں بھی گھر کر چکی تھیں۔ مثلاً اگر امیر گھرانے کی عورت قتل ہوتی تو اس کے بدلہ میں عورت کی بجائے مرد کو قتل کیا جاتا اور اگر امیر کا غلام مارا جاتا تو اس کے بدلے میں وہ آزاد کو قتل کرتے تھے بلکہ ایک کے بدلہ میں بھی دو دو تین تین قتل کر ڈالتے۔ ان زیادتیوں کو مٹانے کے لئے قرآن کریم نے ارشاد فرمایا: ''کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد والانثی بالانثی الایۃ یعنی آزاد کے بدلے آزاد' غلام کے بدلے غلام' عورت کے بدلے عورت قصاص میں مارنی جائز ہے''۔ اس آیت کریمہ میں دور جاہلیت کی زیادتیوں کو ختم کیا گیا جو ناپسندیدہ تھیں لیکن عورت کی دیت کا مرد کی دیت سے نصف ہونا نہ اس کا اس آیت میں ذکر ہے اور نہ ہی یہ بات ناپسندیدہ تھی بلکہ اسے وہ لوگ بھی بلا امتیاز اچھا سمجھتے تھے۔ لہٰذا اسے جوں کا توں باقی رکھا گیا۔ اب قادری صاحب کا یہ کہنا کہ رسول کریم ﷺ نے مذکورہ حدیث پاک دیت کے بارے میں ارشاد فرما کر دور جاہلیت کی رسم کو ختم فرما دیا' محض دھوکہ ہے اور غلط و باطل بات ہے۔ اصل حقیقت وہی ہے جو ہم گزشتہ سطور میں نقل کر چکے ہیں۔ آیت کریمہ دراصل ان لوگوں کی ناپسندیدہ زیادتیوں کے خاتمہ کے لئے نازل ہوئی نہ کہ پسندیدہ کے خاتمہ کے لئے۔ ملاحظہ ہو:

(الحر بالحر) انما ھو بیان لما تقدم ذکرہ علی وجہ التاکید وذکر الحال التی خرج علیھا الکلام وھو ماذکرہ الشعبی وقتادۃ انہ کان بین حیین من العرب قتال وکان لاحدھما طول علی الاخر فقالوا لا نرضی الا ان نقتل بالعبد منا الحر منکم وبالانثی منا الذکر منکم فانزل اللہ کتب

(آزاد کے بدلے آزاد) یہ ماتقدم بیان ہے اور تاکید کے طور پر اسے ذکر کیا گیا اور اس حال کا ذکر کیا گیا۔ جس پر یہ کلام نازل ہوا۔ وہ جسے شعبی اور قتادہ نے ذکر کیا کہ عرب کے دو قبیلوں میں باہم لڑائی تھی۔ ان میں سے ایک بہ نسبت دوسرے کے زیادہ طاقتور تھا۔ طاقتوروں نے کہا کہ ہم اس وقت تک چین سے نہیں بیٹھیں گے جب تک ہمارے غلام کے بدلہ میں تمہارا آزاد آدمی نہ قتل کریں اور

علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد مبطلا بذالک. (احکام القرآن للجصاص ج۱ ص۱۳۴ زیرآیت کتب علیکم القصاص)

ہماری عورت کے بدلہ میں تمہارا مرد قتل نہ کریں۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت نازل فرمائی: (کتب علیکم القصاص فی القتلی الایۃ)۔

یہی شان نزول صاحب تفسیر مدارک نے بھی اسی آیت کے تحت لکھا۔ اس آیت کی وضاحت فرماتے ہوئے حضور ﷺ نے فرمایا:

عن علی رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال المسلمون تتکافؤ دماء ھم ویسعی بذمتھم ادناھم ویرد علیھم اقصاھم وھو یدعلی من سواھم.
(مشکوٰۃ ص۳۰۱ حدیث قصاص)

حضرت علی المرتضیٰ سے روایت ہے کہ سرکار ابد قرار ﷺ نے فرمایا: مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں اور ان میں سے ادنیٰ مسلمان ذمہ داری (امان) کرسکتا ہے اور رد کرسکتا ہے۔ ان پر ان کا دور رہنے والا۔ مسلمان ایک دوسرے کے مددگار ہیں۔

اس حدیث پاک کی تشریح میں جو کچھ شیخ محقق نے لکھا اسے طاہر القادری نے اپنے مدعیٰ کے لئے غنیمت جانا اور عورت کی دیت کو مرد کی دیت کے برابر ثابت کر چھوڑا۔ حالانکہ شیخ محقق کی قطعاً یہ مراد نہیں۔ شیخ محقق کی اصل عبارت ملاحظہ ہو:

گفت انحضرت ﷺ مسلمانان برابراست خونہائے ایشاں در قصاص و دیت فضل نیست دراں شریف رابر وضیع و کبیر رابر صغیر وعالم رابر جاھل ومرد را برزن.
(اشعۃ اللمعات ج۳ ص۲۳۷ کتاب القصاص مطبوعہ لکھنو)

حضور ﷺ نے فرمایا: قصاص اور دیت میں مسلمانوں کے خون برابر ہیں۔ اس میں شریف کو کمینہ پر، بڑے کو چھوٹے پر، عالم کو جاہل پر اور مرد کو عورت پر کوئی فضیلت نہیں ہے۔

قارئین کرام! حدیث مذکور میں قصاص اور دیت میں تفصیل وزیادتی کو ختم کرنے کی بات ہے۔ جو دراصل قرآن کریم کی آیت مبارکہ ومن قتل مومنا خطأ فتحریر رقبۃ مومنہ ودیۃ مسلمۃ الی اھلہ الخ کی تفسیر ہے۔ یعنی قتل خطاء پر بطور کفارہ مومن غلام آزاد کرنا یا دیت اس کے ورثاء کے سپرد کرنا مذکور ہے۔ آیت مذکورہ اور حدیث میں نفس دیت اور قصاص میں برابری کا حکم مذکور ہے۔ قصاص اور دیت میں سبھی برابر ہیں۔ اس میں امیر وغریب، چھوٹے بڑے اور مرد وزن کا کوئی امتیاز وفرق نہیں۔ مقدار دیت کا ذکر نہ آیت مبارکہ میں اور نہ ہی حدیث پاک میں ہے۔ گفتگو مقدار دیت میں ہے نہ کہ نفس دیت میں۔ قادری صاحب نے مقدار دیت کا لفظ اپنی طرف سے نکال کر شیخ کی طرف منسوب کر دیا اور معنی یوں کیا کہ مرد کی دیت جس طرح سو اونٹ ہے اسی طرح عورت کی دیت بھی سو اونٹ ہی ہے۔ ہم دعویٰ سے کہتے ہیں کہ عورت کی دیت کی مقدار میں برابری ایک حدیث، خبر واحد ہی سے قادری صاحب ثابت کر دیں، تو ہم ان کے مؤقف کو تسلیم کرلیں گے۔ مگر قادری صاحب تا دم مرگ یہ ثابت نہیں کرسکیں گے۔ لہٰذا مقدار دیت کے بارے میں قرآن کریم خاموش ہے۔ اس کی تعیین کوئی فقیہ یا مجتہد اپنی طرف سے نہیں کرسکتا کیونکہ یہ غیر عقلی بات ہے۔ نفس قصاص اور دیت میں برابری کو مقدار دیت میں برابری تصور کر لینا فریب خوری اور دھوکہ دہی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ہمارے پیش کردہ معنیٰ حدیث کو امام طحاوی نے بھی واضح طور پر بیان فرمایا:

فتاملنا قول رسول اللہ ﷺ المومنون تتکافؤا دماء ھم فوجدنا اھل العلم جمیعا لا تختلفون فی تاویل ذالک انہ علی التساوی فی

ہم نے حضور ﷺ کے اس قول "المؤمنون تتکافؤ دماء ھم" میں غور وتامل کیا تو تمام اہل علم کا اس پر اتفاق پایا اور ان میں باہم ہمیں کوئی اختلاف نظر نہ آیا کہ اس ارشاد گرامی سے

القصاص والدیات وان ذالک ینفی ان یکون لشریف علی وضیع فضل فی ذالک وان ذالک کان ردا علی اھل الجاھلیة فی ترکھم قتل الشریف بقتله الوضیعة وفی ذالک ماقد عقلنا ان النساء فی جبری ذالک کالرجال ان الرجل یقتل بالمرأة کما تقتل المرأة بالرجل.

(مشکل الآثار ج ۳ ص ۹۰)

مراد قصاص اور دیتوں میں برابری ہے اور یہ ارشاد گرامی اس بات کی نفی کرتا ہے کہ کسی شریف کو کسی کمینہ پر اس بارے میں فضیلت ہے اور یہ اہل جاہلیت کا رد ہے کہ وہ شریف کو کمینہ کے قتل میں نہیں مارا کرتے تھے اور اس میں سے جو کچھ ہم سمجھے وہ یہ بھی ہے کہ عورتیں اس بارے میں مردوں کے برابر ہیں۔ یعنی مرد کو عورت کے بدلہ میں اسی طرح قتل کیا جائے گا جس طرح عورت کو مرد کے مقابلہ میں ازروئے قصاص قتل کیا جاتا ہے۔

عورت کی نصف دیت

اس عبارت کے اصل مفہوم کو صحیح سیاق وسباق میں سمجھنے کے لئے اس میں مندرج سب سے اہم الفاظ "وان ذالک ینفی" سے شروع ہو کر "بقتله الوضیع" تک کے ہیں۔ امام طحاوی "المؤمنون تتکافؤ دماء ھم" کی جو تشریح اپنی اس عبارت میں کر رہے ہیں اس کا مرکزی خیال انہی الفاظ میں منحصر ہے کہ امام طحاوی یہ بتا رہے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے فرمان کا اصل مقصد اہل جاہلیت کے اس طرز عمل کی تردید کرنا ہے کہ وہ قصاص اور دیت کے نفاذ میں اونچ نیچ اور بڑے چھوٹے کا فرق روا رکھتے تھے۔ نیچے اور چھوٹے کو اونچے اور بڑے کے بدلہ میں قتل کر دیتے تھے۔ جبکہ اونچے اور بڑے کو نیچے اور چھوٹے کے بدلہ میں قتل نہ کرتے تھے۔ اس عبارت میں قصاص اور دیت میں برابری کے الفاظ جو ابتدائے عبارت میں آئے ہیں، وہ اسی نفاذ قصاص اور دیت میں برابری کے مفہوم کے حامل ہیں۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ اس حقیقت کی نشاندہی کر رہے ہیں کہ زیر بحث فرمان رسول ﷺ "المؤمنون تتکافؤ دماء ھم یعنی مومنوں کے خون آپس میں برابر ہیں"، کی اس تفسیر پر تمام اہل علم متفق ہیں کہ اس سے مقصود اونچ نیچ کا فرق کئے بغیر قصاص ودیت کے نفاذ میں برابری کا طرز عمل اختیار کرنا ہے اور اس طرح اہل جاہلیت کے اس طرز عمل کی تردید کرنا پیش نظر ہے، جو قصاص ودیت کے نفاذ میں اونچ نیچ میں امتیاز کی صورت میں اختیار کئے ہوئے تھے اور پھر اس ساری تفسیری گفتگو کے آخر میں امام طحاوی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ متذکرہ فرمان رسول ﷺ کی روشنی میں جس طرح قصاص ودیت کے نفاذ میں اونچ نیچ کا کوئی امتیاز نہیں اسی طرح ان کے نفاذ میں مرد اور عورت کا بھی کوئی امتیاز نہیں۔ امام طحاوی کا آخر میں یہ کہنا کہ مرد کو عورت کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا۔ ان کے اسی مقصود کلام کو واضح کر دیتا ہے۔ (عورت کی نصف دیت از فہیم عثمانی ص ۵۷۔۵۸)

نوٹ: امام طحاوی نے شروع میں قصاص ودیت کی برابری کا ذکر کیا۔ جو "تتکافؤ دماء ھم" کے ضمن میں فرمائی۔ برابری دو باتوں میں ہے۔ قصاص اور دیت۔ پھر آخر میں وضاحت کرتے ہوئے صرف قتل کی مثال پیش فرمائی۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دور جاہلیت میں "قصاص" میں برابری نہیں ہوتی تھی۔ دیت کے بارے اونچ نیچ کا فرق نہ تھا بلکہ عورت کی دیت کو مرد کی دیت کا نصف سمجھتے تھے۔ جیسا کہ "احکام القرآن" کا حوالہ آپ پڑھ چکے ہیں۔ چونکہ قصاص میں امتیاز تھا، اسے ختم کرنے کے لئے کتب علیکم القصاص آیت کریمہ اور تتکافؤ دماء ھم حدیث پاک و رد ہوئی۔ علامہ طحاوی نے حضور ﷺ کے ارشاد گرامی کو دور جاہلیت کی اس غلط روش کی تردید وتنسیخ پر محمول فرمایا۔ جو وہ قصاص میں روا رکھتے تھے۔ وہی اونچ نیچ آپ کے پیش نظر تھی اور قرآن کریم نے بھی اسی کی اصلاح فرمائی۔ "تتکافؤ دماء ھم" سے مقصود ہر ایک کے خون کا مساوی ہونا ہے لیکن اپنے اجتہاد سے قادری صاحب نے اسے دیت کی بجائے مقدار دیت میں برابری کے لئے حجت بنایا جو قطعاً باطل اور مردود ہے۔ ہاں اگر نفس دیت میں کمی بیشی دور جاہلیت میں تھی تو قادری صاحب اس کی نشاندہی کریں جس کی اصلاح کے لئے کسی حدیث پاک میں آپ نے مرد اور عورت

کی دیت کو برابر قرار دیا ہو۔ جب یہ بات ثابت شدہ ہے تو عورت کی دیت کا نصف ہونا دور جاہلیت میں بھی مستحسن تھا تو پھر قرآن و حدیث اس کی اصلاح کیوں فرماتے ایسی رسوم و روایات کو شریعت نے باقی رکھا۔ اب قادری صاحب کو ہم چیلنج کرتے ہیں کہ وہ کسی روایت سے یہ ثابت کریں کہ "تتکافؤ دماء هم" نفس قصاص و دیت کی بجائے مقدار دیت کے لئے ہے اور دور جاہلیت میں مرد کی دیت سو اونٹ اور عورت کی پچاس اونٹ تھی۔ اس ارشاد نبوی کے بعد عورت کی دیت بھی سو اونٹ مقرر ہوئی۔ مختصر یہ کہ آیت مبارکہ اور حدیث پاک قصاص اور دیت کے بارے میں ہیں۔ قصاص میں اونچ نیچ تھی۔ اس کی اصلاح فرمائی گئی۔ دیت چونکہ پہلے ہی مستحسن تھی اور اس طریقہ میں کوئی اعلیٰ اور ادنیٰ کا فرق نہ تھا۔ لہٰذا اسے جوں کا توں باقی رکھا گیا۔

شیخ محقق کی عبارت بھی دراصل امام طحاوی کے مقصد کو بیان کر رہی ہے مگر شیخ محقق نے امام طحاوی کی تفسیر کا آخری حصہ ذکر نہ فرمایا، جس سے قادری صاحب کو اپنا مقصد نکالنے کے لئے راستہ مل گیا۔ اگر امام طحاوی کا مطلب یہ ہوتا کہ مرد اور عورت کی مقدار دیت برابر ہے تو پھر آپ یہ نہ فرماتے :"**فوجدنا اهل العلم جميعا لا يختلفون في ذالک** تمام اہل علم کو ہم نے اس پر متفق پایا ان میں کوئی اختلاف نہیں"۔ اہل علم کا اتفاق کس بات پر ہے؟ نفس دیت اور قصاص کے برابر ہونے پر اور عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہونے پر۔ کیونکہ اس صورت میں اہل علم کے دو اتفاقات ہوتے۔ ایک یہ کہ عورت کی دیت سو اونٹ پر سب کا اتفاق اور دوسرا عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف یعنی پچاس اونٹ پر اتفاق۔ یہ دونوں اتفاق باہم متناقض ہیں۔ اہلِ علم کا اتفاق جیسا کہ گزشتہ اوراق میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ عورت کی نصف دیت پر ہے۔ اسی پر اجماع صحابہ اور اجماع ائمہ مجتہدین ہے مرد اور عورت کی دیت کی مقدار سو سو اونٹ ہونے پر امت کا اجماع نہیں ہے۔ عورت کی مقدار دیت کے بارے میں بیک وقت اہل علم کے دو اجماع ہرگز ہرگز نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ امت کا اجماع اسی پر ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ صرف دو حضرات کا ایک قول شاذ اس کے خلاف ہے اور تیسرے قادری صاحب بھی ساتھ مل گئے۔ اللہ تعالیٰ انہیں رجوع الی الحق کی توفیق عطا فرمائے۔ **فاعتبروا یا اولی الابصار**

جواب دوم: اگر قادری صاحب "**المسلمون تتكافؤ دماء هم**" میں لفظ مسلم سے مرد اور عورت دونوں مراد لیتے ہیں اور اس طرح دونوں کی دیت میں برابری کا قول کرتے ہیں تو قادری صاحب کا یہ اجتہاد اور تفسیر قرآن کریم کے معارض ہے، جو تسلیم نہیں ہو سکتی۔ قرآن کریم میں آیا ہے :"**ان كان من قوم عدو لكم وهو مومن فتحرير رقبة مومنة** اگر قتل ہونے والا اس قوم سے ہے جو تمہاری دشمن ہے اور وہ مقتول مومن ہو تو ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے"۔ یعنی دار الحرب میں بسنے والا مومن کسی دار الاسلام میں بسنے والے مومن سے خطاً قتل ہو گیا تو اس جرم کی سزا نہ قصاص ہے اور نہ ہی دیت، بلکہ ایک غلام مومن آزاد کرنا پڑے گا۔ اب اگر قادری صاحب کا اجتہاد مان لیا جائے کہ مسلمان مرد اور عورت کا خون برابر ہے دونوں کی دیت برابر ہے، تو پھر یہ مسلمان (جس کا اوپر والی آیت میں ذکر ہے) اس حدیث پاک کا مصداق نہ بنا۔ ہو سکتا ہے کہ طاہر القادری صاحب یہ جواب دیں کہ قرآن کریم اس حدیث پاک کا مخصص ہے تو اس کے دو جواب ہیں۔

(۱) جب قرآن کریم نے اس حدیث کی تخصیص کر دی تو یہ ظنی ہو گئی اور ظنی کی مزید تخصیص خبر واحد سے ہو سکتی ہے۔

(۲) اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ **المسلمون تتكافؤ** میں عورت بھی شامل ہے لیکن قرآن حکیم اس کا مخصص ہے۔ اب یہی حدیث عام مخصوص البعض ہو گئی اور ایسا عام ظنی ہو جاتا ہے اور اس قسم کے ظنی کی تخصیص آثار صحابہ سے بھی ہو سکتی ہے۔ چاہے وہ عام مخصوص البعض قرآن کریم کی کوئی آیت ہو۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے :**اذا نودی للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع**۔ اس آیت کریمہ میں شرائط جمعہ کا ذکر نہیں لیکن یہ چونکہ عام مخصوص البعض ہے۔ اس

لئے احناف نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے اثر سے اس کی تخصیص کی ہے۔ **لا جمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع** ۔لہٰذا جب قرآن کریم کی آیت عام مخصوص عنہ البعض کی تخصیص اثر سے ہو سکتی ہے تو ایک حدیث عام مخصوص عنہ البعض کی تخصیص آثار صحابہ سے کیوں نہیں ہو سکتی؟

جواب سوم: "**المسلمون تتکافؤ دماء ھم**" کے راوی حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ ہیں۔ اگر اس کا مطلب وہی ہوتا جو قادری صاحب نے سمجھا تو حضرت علی المرتضیٰ کا نظریہ بھی یہی ہوتا لیکن امام بیہقی نے بطریقہ توثیق لکھا کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا فرمان یہ ہے کہ عورت کی دیت آدھی ہے۔ پھر فرمایا کہ روایت مذکورہ اگرچہ ایک سند کے اعتبار سے مقطوع ہے لیکن دوسری سند کے اعتبار سے موصول ہے۔

عن ابراهيم عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه انه قال عقل المرأة على النصف من عقل الرجل في النفس وفيما دونها. عن محمد بن الحسن قال انبا محمد ابن ابان عن حماد عن ابراهيم عن عمر ابن الخطاب وعلي ابن ابي طالب رضي الله عنهما انهما قالا عقل المرأة على النصف من دية الرجل في النفس وفيما دونها. حديث ابراهيم منقطع الا انه يؤكد رواية الشعبي. عن شعبي عن زيد بن ثابت انه قال جراحات الرجال والنساء سواء الى الثلث فمازاد فعلى النصف وقال ابن مسعود الا السن والموضحة فانهما سواء وما زاد فعلى النصف وقال علي ابن ابي طالب رضي الله عنه على النصف في كل شيء قال وكان قول علي رضي الله عنه اعجبها الى الشعبي. رواه الشقيق عن عبد الله ابن مسعود وهو موصول.

(بیہقی شریف ج ۸ ص ۹۶ کتاب الدیات)

ابراہیم نخعی حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: عورت کی دیت خواہ وہ نفس کی ہو یا اس سے کم کی وہ مرد کی دیت سے نصف ہوگی۔ محمد بن حسن کہتے ہیں کہ محمد بن ابان نے حماد سے وہ ابراہیم نخعی سے اور وہ عمر بن خطاب اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما سے خبر دیتے ہیں۔ دونوں نے فرمایا: عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ وہ دیت نفس کی ہو یا اس سے کم کی۔ حدیث ابراہیم منقطع ہے جس کی تائید امام شعبی کی روایت کرتی ہے۔ جناب شعبی حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: ایک تہائی دیت تک مردوں اور عورتوں کے زخموں کی دیت برابر ہے۔ ایک تہائی سے زیادہ ہونے پر عورت کی دیت آدھی ہو جائے گی۔ حضرت ابن مسعود فرماتے ہیں کہ دانت اور موضحہ زخم میں دونوں برابر ہیں اور جو اس سے بڑھ جائے اس میں عورت کی دیت آدھی ہو جائے گی اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ہر چیز میں عورت کی دیت مرد سے آدھی ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول جناب شعبی کو اچھا لگتا تھا۔ اسے شقیق نے عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا اور وہ موصول ہے۔

قارئین کرام! ایک تہائی سے زائد دیت میں اکابر صحابہ کرام متفق ہیں کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوگی۔ اختلاف ایک تہائی تک کا ہے۔ اس میں بعض صحابہ کرام برابر دیت کا قول فرماتے ہیں۔ لیکن حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ہر چیز میں عورت کی دیت نصف ہے۔ امام شعبی نے اسے ہی پسند فرمایا۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا اگر نظریہ وہی ہوتا جو قادری صاحب بیان کر رہے ہیں تو آپ کی طرف سے نفس دیت بلکہ مختلف زخموں کی دیت میں عورت کی دیت کا نصف ہونا منقول نہ ہوتا۔ ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ ان اجلہ صحابہ کرام نے "**تتکافؤ دماء ھم**" کی مخالفت کی ہے کیونکہ اس قول کی مخالفت دراصل حضور ﷺ کے ارشاد گرامی کی مخالفت ہے۔ جو ان سے متصور نہیں ہو سکتی۔ اس لئے مذکورہ حدیث سے جو کچھ ان حضرات نے سمجھا وہی صحیح اور قابل

عمل ہے اور جو کچھ قادری صاحب کھینچ تان کر مطلب بیان کر رہے ہیں وہ خود راوی حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کو بھی نہ سوجھا۔ اللہ تعالیٰ قادری صاحب کو اپنی رضا طلب کرنے کی توفیق عطا فرمائے اور عورتوں کو خوش کرنے کے لئے احادیث اور آیات سے رو گردانی کرنے سے بچائے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

قادری صاحب کا بیان چہارم

نوائے وقت ۳۰ اگست ۱۹۸۴ء جمعرات کو ملی ایڈیشن میں قادری صاحب کا ایک انٹرویو شائع ہوا۔ جس میں انہوں نے عورت کی دیت (قتل خطاء کی صورت میں) کو مرد کی دیت کے برابر قرار دینے کی سرتوڑ کوشش کی اور نصف دیت کے بارے میں کہا کہ حدیث رسول ﷺ اور اقوال صحابہ کرام میں سے کوئی بھی روایت صحیح سند کے ساتھ عورت کی نصف دیت کے حق میں ثابت نہیں۔ دوسرا چیلنج یہ کیا کہ اگر عورت کی نصف دیت کے حق میں ایک ہی حدیث مل جائے، تو میں اپنے مؤقف سے دستبردار ہو جاؤں گا۔ الخ

جواب: قادری صاحب کا انداز گفتگو اور طریقۂ استدلال اگرچہ جہلاء کو مرعوب کر سکتا ہے لیکن حدیث اور اصول فقہ سے تعلق رکھنے والے حضرات ان کے کلام کی حقیقت سے بخوبی آگاہ ہیں۔ ان کا چیلنج محض چیلنج ہی ہے۔ ورنہ وہ کبھی کے تائب ہو جاتے۔ قادری صاحب کے مذکورہ انٹرویو میں دو چیزوں کی نفی کی گئی۔ ایک یہ کہ عورت کی نصف دیت پر کوئی حدیث صحیح نہیں۔ دوسری یہ کہ آثار صحیحہ بھی موجود نہیں۔ حدیث صحیحہ تو ہم ابھی پچھلے اوراق میں تحریر کر چکے ہیں۔ آثار صحیحہ ہم پیش کر دیتے ہیں۔

نوٹ: گزشتہ اوراق میں ہم اصول حدیث اور اصول فقہ میں سے چند کا ذکر کر چکے ہیں۔ ان اصول کو نظر انداز کر کے اپنے غلط اجتہاد پر ڈٹ جانا کسی مقلد کے شایان شان نہیں۔ مختصروہ اصول دہرائے دیتے ہیں:

(۱) صحابہ کرام میں سے کسی کا قول جو کسی ایسے مسئلہ کے بارے میں جو عقلی نہ ہو وہ حدیث مرفوع کا حکم رکھتا ہے۔

(تہذیب الرائے ج ا ص ۱۹۰)

(۲) بعض اجلّہ تابعین کے مراسیل کو صحیح تسلیم کیا گیا۔ جیسا کہ شعبی، ابراہیم نخعی، عطاء، سعید بن مسیب وغیرہ۔

(تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۸۵)

(۳) ضعیف روایت کو فقہاء کا معمول بہ بنالینا ضعف کو ختم کر دیتا ہے۔ (احکام القرآن ج ۲ ص ۲۳۳)

(۴) ضعیف روایت اگر طرق مختلفہ سے مروی ہو تو اس کا ضعف دور ہو جاتا ہے۔ اگرچہ مختلف طرق خود بھی ضعیف کیوں نہ ہوں۔

ان قواعد وضوابط کو مدنظر رکھتے ہوئے چند روایات ملاحظہ فرمائیں تاکہ عورت کی دیت کے بارے میں حقیقت حال واضح ہو، اور قادری صاحب کے چیلنج کا بھی پتہ چل جائے کہ وہ اس چیلنج میں تلاش حق میں ہیں، یا عوام کو دھوکہ دینے کی سعی میں گرداں ہیں۔

عورت کی نصف دیت پر آثار صحیحہ

اثر اول:

وكذالك اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن على رضى الله عنه انه قال عقل المراة على النصف من عقل الرجل فى النفس وفيما دونها.

(کتاب الحجۃ للامام محمد بن حسن ج ۴ ص ۲۷۸ مطبوعہ حیدر آباد دکن)

ہمیں امام ابوحنیفہ نے حماد سے وہ ابراہیم نخعی سے اور وہ علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: عورت کی دیت مرد کی دیت سے نفس اور اس سے کم میں آدھی ہے۔

روایت مذکورہ کی تائید اوّل

امام شافعی رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں (جن کی ذات گرامی محدثین وفقہاء کرام کے ہاں مسلم ہے) کہ امام ابوحنیفہ نے اپنے شیخ حماد سے اور وہ اپنے شیخ ابراہیم نخعی سے اور وہ علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: عورت کی دیت نفس اور اجزاء میں مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ (کتاب الام ج ۸ ص ۳۱۱ فی عقل المرأۃ، مطبوعہ دار الفکر بیروت)

تائید ثانی:

انبأ الشافعی عن محمد بن حسن انبأ ابو حنیفة عن حماد عن ابراهیم عن علی رضی الله عنه قال عقل المرأة علی النصف من عقل الرجل فی النفس وما دونها. (بیہقی شریف ج ۸ ص ۹۶)

امام شافعی جناب امام محمد سے وہ ابوحنیفہ سے وہ اپنے شیخ حماد سے اور وہ اپنے شیخ ابراہیم نخعی سے اور وہ علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے خبر دیتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: عورت کے نفس اور اجزاء کی دیت مرد کے نفس اور اجزاء کی دیت سے آدھی ہے۔

قارئین کرام! امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت جسے انہوں نے ''کتاب الحجۃ'' میں ذکر فرمایا۔ امام شافعی نے ''کتاب الام'' اور امام بیہقی نے اپنی تصنیف میں تائید فرمائی۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ کتاب الحجۃ میں مذکورہ روایت جو دراصل حضرت علی المرتضیٰ کا قول ہے، حدیث مرفوع کے حکم میں ہے لہٰذا وہ مقبول ہے۔ اس روایت کے رواۃ کے حالات ملاحظہ ہوں۔ اس کے تین راوی ہیں۔ امام ابوحنیفہ، حماد، ابراہیم نخعی۔

امام ابوحنیفہ کے حالات

امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے تفصیلی حالات ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ بطور اختصار ایک حوالہ ملاحظہ ہو:

کان اماما ورعا عالما عاملا متعبدا کبیر الشان. قال ابن المبارک ابوحنیفة افقه الناس وقال الشافعی الناس فی الفقه عیال لابی حنیفة . عن یحیی ابن معین لاباس به لم یکن متهم . قال ابوداود رحمة الله علیه ان اباحنیفة کان اماما.
(تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۱۶۸)

(امام ذہبی نے امام ابوحنیفہ کا شمار ان راویان حدیث میں کیا ہے جو حفاظ حدیث کہلاتے ہیں۔ اس کا ذکر ہو چکا ہے) امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بہت بڑے امام، پرہیزگار، عالم اور عامل، عبادت گزار اور عظیم المرتبت شخصیت تھے۔ ابن المبارک کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ لوگوں میں سب سے زیادہ فقیہ تھے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ تمام لوگ فقہ میں امام ابوحنیفہ کے بال بچے ہیں۔ یحییٰ بن معین نے کہا: ان کی روایت ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ ان پر کسی قسم کی تہمت نہ تھی۔ امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ یقیناً بہت بڑے امام تھے۔

دوسرے راوی حماد بن ابی سلیمان

ابو اسماعیل حماد بن ابی سلیمان الاشعری مولاهم صاحب ابراهیم النخعی روی عن انس بن مالک وسعید بن المسیب وطائفة وکان جوادا سریا محتشما یفطر کل لیلة من رمضان خمس مائة

ابو اسماعیل حماد بن ابی سلیمان اشعری رضی اللہ عنہ جناب ابراہیم نخعی کی صحبت میں رہنے والے تھے۔ انہوں نے حضرت انس بن مالک، سعید بن مسیب اور بہت سے دیگر حضرات سے حدیث کی روایت کی۔ بہت بڑے سخی تھے اور سخاوت پوشیدہ کرتے تھے۔

انسان وقال الشعبة کان صدوق اللسان.

(شذرات الذہب ج اص ۱۵۷ مطبوعہ بیروت)

بڑے بارعب تھے۔ رمضان شریف میں روزانہ پانچ سو آدمیوں کو افطاری کرواتے۔ شعبہ نے کہا کہ زبان کے نہایت سچے تھے۔

قال معمر مارایت افقه من هولاء الزهری وحماد وقتادة وقال بقية قلت لشعبة حماد بن ابی سليمان قال كان صدوق اللسان. وقال القطان حماد احب الی من مغيرة وكذا قال ابن معين وقال حماد ثقة. وقال العجلی كوفی ثقة وكان افقه اصحاب ابراهيم. قلت وهو قول البخاری وابن حبان فی الثقات.

(تہذیب التہذیب ج ۳ص ۱۶۔۱۷ مطبوعہ دکن)

معمر نے کہا کہ میں نے ان حضرات سے بڑھ کر اور کوئی فقیہ نہ دیکھا۔ زہری، حماد اور قتادہ۔ بقیہ کہتے ہیں میں نے شعبہ سے پوچھا کہ حماد بن سلیمان کیسے ہیں؟ کہا: زبان کے نہایت سچے تھے۔ قطان نے کہا کہ حماد میرے نزدیک مغیرہ سے زیادہ محبوب ہیں۔ یونہی ابن معین نے کہا، اور کہا کہ حماد ثقہ ہیں۔ عجلی نے کہا: کوفہ کے رہنے والے اور ثقہ ہیں اور ابراہیم نخعی کے فقیہ ترین اصحاب میں سے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ امام بخاری اور ابن حبان نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے۔

تیسرے راوی ابراہیم نخعی

قال ابن معين مراسيل ابراهيم احب من مراسيل الشعبی. قال ابو ذرعة النخعی عن علی المرسل وعن سعيد مرسل وقال ابن حبان فی وجماعة من الائمة صححه مراسيله وخص البيهقی ذالک مما ارسله عن ابن مسعود.

(تہذیب التہذیب ج اص ۱۷۷ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

ابن معین نے کہا کہ ابراہیم نخعی کی مرسل روایات میرے نزدیک شعبی کی مرسلات سے زیادہ پسندیدہ ہیں۔ ابوذرعہ نے کہا کہ نخعی کی روایات علی المرتضیٰ اور سعید بن میتب سے ہیں۔ ابن حبان نے انہیں ثقہ راویوں میں شمار کیا۔ ائمہ کی جماعت نے ابراہیم نخعی کی مرسلات کو صحیح قرار دیا اور امام بیہقی نے ان کی وہ روایات جو ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے ارسال کیں، انہیں مخصوص فرمایا۔

قارئین کرام! آپ نے روایت مذکورہ کے تینوں راویوں کے حالات ملاحظہ فرمائے۔ جناب ابراہیم نخعی کی مراسیل ''درجہ صحیح'' میں تسلیم کی جاتی ہیں ان کی مراسیل عام طور پر حضرت علی المرتضیٰ سے (جیسا کہ زیر بحث روایت میں ہے) اور سعید بن میتب رضی اللہ عنہما سے ہیں۔ ابن معین ابراہیم کی مراسیل کو شعبی کی مراسیل سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ائمہ مجتہدین ان کی مراسیل کو صحیح فرمائیں۔ لیکن طاہر القادری صاحب ان کی مراسیل کو محض مراسیل ہی قرار دے کر اپنا مقصد حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا اثر حدیث مرفوع کے حکم میں ہے۔ اس لئے قادری صاحب کے چیلنج کا جواب انہیں مل گیا۔ اب انہیں رجوع کر لینا چاہیے۔

اثر دوم:

عن محمد بن الحسن قال انبأ محمد بن ابان عن حماد عن ابراهيم عن عمر بن الخطاب وعلی ابن ابی طالب رضی الله عنهما قالا عقل المرأة علی النصف من دية الرجل فی النفس وفيما دونها.

(بیہقی ج ۸ ص ۹۶ باب ماجاء فی جرح المرأۃ)

حضرت عمر فاروق اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں نفس اور اجزاء میں عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہے۔

نوٹ: اس اثر کے بھی وہی راوی ہیں جو اثر اول کے راوی ہیں کہ جن کے حالات تفصیل سے گزر چکے ہیں سوائے محمد ابن ابان کے۔

محمد ابن ابان کے متعلق امام احمد بن حنبل نے فرمایا:

حدثنا ابوبکر قال قلت لابی عبد الله احمد ابن حنبل من محمد ابن ابان فقال اما انه لم یکن ممن یکذب۔ (کتاب الجرح والتعدیل ج ۷ ص ۱۹۹)

ابوبکر اثر نے کہا کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے محمد ابن ابان کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے فرمایا: محمد بن ابان جیسے لوگوں کو نہیں جھٹلایا جا سکتا۔

قارئین کرام! آپ نے دیکھ لیا کہ یہ اثر بھی سند کے اعتبار سے صحیح ہے۔

اثر سوم:

حدثنا علی بن مسهر عن هشام عن الشعبی عن شریح ان هشام بن هبیرة کتب الیه یسئله فکتب الیه یسائله فکتب الیه ان دیة المرأة علی النصف من دیة الرجل فیما دق وجل۔

مسہر نے ہشام سے انہیں شعبی نے شریح سے خبر دی کہ ہشام بن ہبیرہ نے انہیں دیت کے بارے میں پوچھ بھیجا تو انہوں نے اس کے جواب میں لکھا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے۔ خواہ زخم بڑا ہو یا چھوٹا۔

اس اثر کے راوی علی بن مسہر، ہشام اور شعبی ہیں۔ ان تینوں حضرات کے بارے میں ناقدین حدیث کے ارشادات ملاحظہ ہوں۔

علی بن مسہر

قال عثمان دارمی قلت لابن معین هو احب الیک او ابوخالد الاحمر فقال ابن مسهر فقلت ابن مسهر او اسحاق بن ارزق قال ابن مسهر قلت ابن مسهر اویحیی بن ابی زائدة فقال کلاهما ثقه. وقال العجلی قرشی من انفسهم کان ممن جمع الحدیث والفقه ثقة وقال ابوذر صدوق ثقة وقال النسائی ثقة وذکره ابن حبان فی الثقات. قال العجلی ایضا صاحب السنة ثقة فی الحدیث ثبت فیه صالح الکتاب کثیر الروایة عن الکوفیین. وقال ابن سعد ثقة کثیر الحدیث.

(تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۳۸۴)

عثمان دارمی کہتے ہیں کہ میں نے ابن معین سے پوچھا: تمہیں ابن مسہر یا ابوخالد احمر میں سے کون زیادہ پسند ہے؟ کہنے لگے: ابن مسہر۔ میں نے پھر پوچھا کہ ابن مسہر اور اسحاق بن ارزق میں سے کونسا محبوب ہے؟ کہنے لگے ابن مسہر۔ میں نے پھر پوچھا کہ ابن مسہر اور یحییٰ بن ابی زائدہ میں سے کون تمہیں اچھا لگتا ہے؟ کہنے لگے دونوں ثقہ ہیں۔ عجلی نے کہا ہے کہ ابن مسہر قریش کے اعلیٰ اشخاص میں سے تھا۔ جس نے حدیث اور فقہ کو اپنے اندر جمع کر رکھا تھا' ثقہ تھا۔ ابوذر نے کہا کہ ابن مسہر ثقہ صدوق ہے۔ نسائی نے انہیں ثقہ کہا۔ ابن حبان نے انہیں ثقہ راویوں میں شمار کیا۔ عجلی کا بھی قول ہے کہ ابن مسہر صاحب السنۃ اور حدیث میں ثقہ تھے' اس میں مضبوط تھے' بہت زیادہ روایات کرنے والے راوی تھے۔ جو کوفیوں سے روایت کرتے ہیں۔ ابن سعید نے کہا احادیث کی بکثرت روایت کرنے والے ہیں۔

ہشام بن عروہ

ان سے روایت کرنے میں مالک بن انس، زائدہ اور سفیان ثوری وسفیان بن عیینہ وغیرہ شامل ہیں۔

قال ابن سعد والعجلی کان ثقة. زاد ابن سعد ثبتا کثیر الحدیث حجة وقال ابوحاتم ثقة امام

ابن سعد اور عجلی نے کہا کہ ہشام ثقہ تھا۔ ابن سعد نے مزید کہا ثبت کثیر الحدیث اور حجت تھا۔ ابو حاتم نے کہا کہ وہ

الحديث وقال يعقوب ابن شيبة ثقة ثبت وكان هشام صدوقا يدخل اخباره في الصحيح وذكر ابن حبان في الثقات وقال كان متقنا ورعا فاضلا حافظا وقال ابن شاهين في الثقات.

ثقہ، امام فی الحدیث تھا۔ یعقوب بن شیبہ نے بھی اسے ثقہ کہا۔ ہشام ثقہ تھا۔ اس کی اخبار صحیح میں داخل کی جاتی تھیں۔ ابن حبان نے ثقات میں اسے ذکر کیا اور کہا کہ ہشام پرہیزگار، عابد، فاضل اور حافظ الحدیث تھا۔ ابن شاہین نے ثقات میں شمار کیا ہے۔

(تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۵۰۔۵۱ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

شعبی کے حالات

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت میں پیدا ہونے والے بہت بڑے تابعی تھے۔ حافظ الحدیث، فقیہ اور امام تھے۔ اعمش اور ابوحنیفہ وغیرہ ان کے شاگرد تھے۔

قال احمد العجلي مرسل الشعبي صحيح لايكاد يرسل الاصحيحا. عن شعبي قال ادركت خمس مائة من اصحاب النبي ﷺ سعيد بن عبد العزيز من مكحول قال مارأيت اعلم من الشعبي. عن ابي حصين قال مارأيت احدا قط افقه من الشعبي. عن ابي مجلز قال مارأيت احدا افقه من الشعبي لا سعيد بن المسيب ولا طاؤس ولا عطاء ولا الحسن ولا ابن سيرين. قال ابن عيينة العلماء ثلاثة ابن عباس في زمانه والشعبي في زمانه والثوري في زمانه . اشعث عن ابن سيرين قال قدمت الكوفة وللشعبي حلقة عظيمة واصحاب رسول الله ﷺ يومئذ كثير. حدثني ربيع ابن يزيد قال قعدت الى الشعبي بدمشق في خلافة عبد الملك فحدث رجل من الصحابة عن رسول الله ﷺ انه قال اعبدوا ربكم ولا تشركوا شيئا واقيموا الصلوة واتوا الزكوة واطيعوا الامراء فان كان خيرا فلكم وان كان شرا فلكم وانتم منه براء فقال له الشعبي كذبت.

احمد عجلی نے کہا کہ شعبی کی مرسل روایات صحیح ہیں۔ وہ صرف صحیح کا ہی ارسال کرتا ہے۔ شعبی کہتے ہیں کہ میں نے پانچ سو (۵۰۰) صحابہ کی ملاقات کی۔ مکحول سے سعید بن عبد العزیز بیان کرتے ہیں کہ میں نے شعبی سے بڑھ کر کوئی عالم نہ دیکھا۔ ابن حصین کہتے ہیں کہ میں نے شعبی سے بڑھ کر کوئی فقیہ نہ دیکھا۔ ابومجلز کہتے ہیں کہ میں نے شعبی سے بڑھ کر کوئی فقیہ نہ دیکھا نہ سعید بن میسب، نہ طاؤس، نہ عطاء، نہ ابن سیرین اور نہ حسن بصری۔ ابن عیینہ کہتے ہیں کہ علماء تین ہی ہیں۔ اپنے دور میں ابن عباس، اپنے زمانہ میں شعبی اور اپنے وقت میں ثوری۔ ابن سیرین کہتے ہیں کہ میں کوفہ میں آیا تو شعبی کے ہاں لوگوں کا ہجوم دیکھا۔ حالانکہ اس وقت حضور ﷺ کے صحابہ کرام بکثرت موجود تھے۔ مجھے ربیع بن یزید نے بتایا کہ میں عبد الملک کے دور خلافت میں دمشق میں جناب شعبی کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ ایک صحابی نے حضور ﷺ سے یہ حدیث بیان کی۔ آپ نے فرمایا: اپنے رب کی پوجا کرو۔ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔ نماز قائم کرو اور زکوٰۃ دو امراء کی اطاعت کرو۔ سو اگر اچھی ہوئی تو تمہیں اس کا نفع اور اگر بری ہوئی تو اس کا نقصان ان امراء کو ہوگا۔ تم اس سے بری ہو گئے۔ یہ سن کر اسے شعبی نے کہا: تو نے جھوٹ کہا ہے۔

(تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۷۹۔۸۳ مطبوعہ بیروت)

قارئین کرام! روایت مذکورہ کے تینوں راویوں کے حالات آپ نے پڑھ لئے۔ اگر کسی نے ان کے بارے میں تنقید کی بھی ہے تو وہ متفق علیہ نہ ہونے کی وجہ سے مقبول نہیں ہوگی اور امام شعبی کی تو سبھی تعریف ہی کر رہے ہیں۔ ان کی مراسیل کو روایات صحیحہ میں شمار کیا جاتا ہے، تو معلوم ہوا کہ ان کی مذکورہ روایت صحیح ہے۔ اگر ان تین راویوں کے بعد مروی عنہ یعنی ''قاضی شریح'' کے بارے میں

جاننا چاہوتو وہ بھی حاضر ہے۔

قاضی شریح کے حالات

قال ابن معین کان فی زمن النبی ﷺ لم یسمع منه استقضاه عمر علی الکوفة واقره علی وقام علی القضاء بها ستین سنة وکذا بالبصرة سنة روی عن النبی ﷺ مرسلا. عن ابن معین شریح بن هانی وشریح بن ارطات وشریح القاضی اقدم منهما وهو ثقة وقال العجلی کوفی تابعی ثقة وقال ابو حصین کان شاعرا فائقا. عن جبیرہ بن بریم ان علیا جمع الناس بالرحبة فقال انی مفار فکم فیجعلوا یسئلونه حتی تقدم عندهم ولم یبق الا شریح فجثا علی رکبة وجعل یسئله فقال له علی اذهب فانت اقضی العرب. وقال ابن سعد کوفی ۷۹ وکان ثقة وقال ابن حبان فی الثقات.

(تہذیب التہذیب ج۴ ص ۳۲۶۔۳۲۷ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

ابن معین کہتے ہیں کہ قاضی شریح حضور ﷺ کے زمانہ میں موجود تھے لیکن آپ سے ساعت نہ ہوسکی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں کوفہ کا قاضی مقرر کیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی انہیں اسی عہدہ پر برقرار رکھا۔ کوفہ میں ساٹھ سال قضاء کی۔ ایک سال بصرہ میں قاضی مقرر رہے۔ حضور ﷺ سے مرسلاً روایت کرتے ہیں۔ ابن معین کہتے ہیں کہ شریح بن ہانی اور شریح بن ارطات دونوں سے قاضی شریح بہت آگے تھے۔ وہ ثقہ تھے۔ عجلی نے کہا کہ قاضی شریح کوفی تابعی اور ثقہ تھے۔ ابوحصین نے کہا: عمدہ شاعر تھے۔ جبیرہ بن بریم سے ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے رحبہ میں لوگوں کو جمع فرمایا۔ فرمایا کہ میں اب تمہیں چھوڑنے والا ہوں۔ اس پر لوگوں نے آپ سے مختلف مسائل پوچھنے شروع کر دیئے۔ آپ نے بڑھ کر ان کے جوابات عطا فرمائے۔ ان میں سے صرف قاضی شریح باقی رہے۔ شریح اپنے گھٹنوں کے بل کھڑے ہوئے اور کچھ مسائل دریافت کرنے لگے۔ انہیں علی المرتضیٰ نے فرمایا: تو تمام عرب سے بڑھ کر قاضی ہے۔ ابن سعد نے کہا کہ یہ ۷۹ھ میں فوت ہوئے۔ ابن حبان نے ان کو ثقہ راویوں میں شمار کیا ہے۔

مروی عنہ کی بالاتفاق ثقاہت اور علمی صلاحیت آپ نے ملاحظہ فرمائی۔ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے کوفہ کا قاضی مقرر کیا۔ علی المرتضیٰ نے اسی منصب پر رکھا۔ اکسٹھ سال قاضی رہے۔ حضرت علی المرتضیٰ نے عرب میں سب سے بڑا قاضی کا خطاب دیا۔ ابن حجر نے ''تہذیب التہذیب'' میں ان کے بارے میں مذکورہ باتیں ذکر فرمائیں۔ امام ذہبی نے بھی ''تذکرۃ الحفاظ'' ج۱ ص ۶۹۔۸۶ پر ان کے حالات تفصیل سے بیان کئے۔ مختصر یہ کہ مذکورہ روایت کے راویوں کے حالات کے بعد ہم فیصلہ کر سکتے ہیں کہ طاہر القادری کا مطالبہ پورا کر دیا گیا یا نہیں۔ اگر پورا ہو چکا اور یقیناً ہو چکا ہے تو قادری صاحب کو اپنے اعلان اور وعدہ کے مطابق اپنے مؤقف سے فوراً دست بردار ہو جانا چاہیے۔ ایک اور اثر ملاحظہ ہو:

اثر چہارم:

عن مجاهد ان ابن مسعود قال فی الرجل والمرأة هما سواء الی خمس من الابل وقال علی النصف من کل شیء رواه الطبرانی ورجاله رجال الصحیح الا ان مجاهد لم یدرک ابن مسعود

مجاہد بیان کرتے ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے کہا: مرد اور عورت کی دیت میں پانچ اونٹ تک برابری ہے اور علی المرتضیٰ نے کہا: ہر چیز میں عورت کی دیت نصف ہے۔ اسے طبرانی نے روایت کیا اور اس کے راوی حدیث صحیح کے راوی ہیں۔ مگر مجاہد نے

(مجمع الزوائد، ج ٦ ص ٢٩٩ مطبوعہ بیروت باب الدیات من الاعضاء وغیرھا) ابن مسعود کو نہیں پایا۔

اس اثر میں حضرت ابن مسعود نے پانچ اونٹ کی دیت میں مرد اور عورت کو برابر قرار دیا۔ اس سے زائد میں برابری نہیں بلکہ عورت کی دیت نصف ہوگی۔ لیکن حضرت علی المرتضیٰ پانچ تک بھی برابری کے قائل نہیں بلکہ وہ ہر جگہ عورت کی دیت کے نصف کے قائل ہیں۔ اس اثر کے راوی بقول امام طبرانی صحیح ہیں۔ اس لئے ان کی روایت بھی صحیح ہوئی۔ ہاں اگر امام طبرانی کے آخری جملہ سے کوئی دھوکہ دیتے ہوئے یہ کہے کہ جب راوی مجاہد کی حضرت ابن مسعود سے ملاقات نہیں ہوئی تو پھر یہ اثر مقطوع مرسل ہے۔ صحیح نہیں۔ ہم اس دھوکہ دینے والے کے دھوکہ سے بچنے کا طریقہ بتائے دیتے ہیں۔ وہ یہ کہ مجاہد کی مراسیل کو علماء حدیث نے ''مرفوع اور صحیح'' کے حکم میں رکھا ہے۔ ملاحظہ ہو:

حافظ ابونعیم فرماتے ہیں:

قال یحیی القطان مرسلات مجاهد احب الی من مرسلات عطاء. وقال ذهبی فی اخر ترجمته اجتمعت الامة علی امامة مجاهد والاحتجاج به وقال الذهبی قرأ علیه عبد الله ابن کثیر . وقال ابن حبان مات بمکة سنة اثنین او ثلاث ومائة وهو ساجد.

(تہذیب التہذیب ج ١٠ ص ٤٣ مطبوعہ دکن)

یحییٰ قطان کہتے ہیں کہ مجاہد کی مرسل روایات میرے نزدیک عطاء کی مرسلات سے زیادہ محبوب ہیں۔ ذہبی نے ان کے حالات کے آخر میں لکھا کہ تمام امت کا مجاہد کی امامت پر اجماع ہے اور ان کی روایات سے احتجاج پر اتفاق ہے۔ ذہبی ہی کہتے ہیں کہ ان کے شاگردوں میں عبد اللہ بن کثیر ایسے جلیل القدر حضرات شامل ہیں۔ ابن حبان نے کہا کہ مکہ شریف میں ایک سو دو یا تین میں حالت سجدہ میں ان کا وصال ہوا۔

''میزان الاعتدال'' امام ذہبی ج ٣ ص ٩ اور ''شذرات الذہب'' لابن عماد حنبلی ج ١ حصہ اول میں بھی امام مجاہد کے بارے میں لکھا گیا ہے کہ ان کی مراسیل حکم صحیح میں ہیں۔ جب امام مجاہد کی ثقات اور ان کی روایات سے حجت پکڑنا مسلم ہے تو پھر ادھر ادھر کی باتوں سے جان چھڑانے اور بھاگنے کا کیا مقصد؟ یہاں تک ہم چار عدد ایسی روایات پیش کر چکے ہیں جو صحیح ہیں۔ قادری صاحب نے ایک کا مطالبہ کیا تھا۔ لیجئے ایک اور اثر بھی پیش خدمت ہے۔

اثر پنجم: امام محمد بن مروزی ''کتاب السنۃ'' میں روایت کرتے ہیں کہ ہم سے اسحاق نے حدیث بیان کی۔ انہوں نے کہا کہ ہمیں ابواسامہ نے محمد بن عمرو بن علقمہ سے روایت سنائی۔ فرمایا کہ حضرت عمر بن عبد العزیز نے دیات کے بارے میں ایک حکمنامہ تحریر فرمایا۔ اس میں یہ ذکر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں دیت سو اونٹ تھی۔ پھر عمر بن خطاب نے ان کی قیمت لگا کر شہریوں پر ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم مقرر فرما دیئے اور مسلمان عورت کی دیت رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں پچاس اونٹ تھی۔ حضرت عمر بن خطاب نے ان کی قیمت لگا کر شہریوں پر پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم مقرر فرمائے۔

(کتاب السنۃ ص ٦٣ للامام مروزی مطبوعہ ریاض)

روایت مذکورہ کے راوی محمد بن نصر مروزی صاحب کتاب السنۃ، اسحاق بن راہویہ، حماد بن اسامہ، محمد بن عمرو بن علقمہ کے مختصر حالات ذکر کئے جاتے ہیں تاکہ ان کی روشنی میں اس روایت کا مقام متعین کرنے میں آسانی ہو جائے۔

محمد بن نصر مروزی کے حالات

قال عبد الله بن محمد بن مسلم سمعت عبد اللہ بن محمد بن مسلم نے کہا کہ میں نے محمد بن عبد اللہ بن

محمد بن عبد الله ابن عبد الحکیم یقول کان محمد بن نصر المروزی عندنا اماما فکیف بخراسان وقال ابن الحزم سمعت اسماعیل بن قتیبة یقول سمعت محمد بن یحیی الذھلی یقول غیر مرۃ اذا سئل عن مسئلة فاسئلوا ابا عبد الله المروزی وقال الحاکم سمعت ابابکر احمد بن اسحاق یقول ادرکت امامین من الائمة المسلمین لم ارزق السماع منھما ابو حاتم الرازی وابو عبد الله محمد بن نصر فاما ابو عبد الله فلم ارا حسن صلوۃ منه. وقال الخطیب صنف الکتب الکثیرۃ ورحل الی الامصار فی طلب العلم وکان من اعلم الناس باختلاف الصحابة ومن بعدھم فی الاحکام واتفقوا علی انه مات سنة اربع وتسعین ومائتین وقال ابن حبان فی الثقات کان احد الائمة فی الدنیا ممن جمع وصنف وکان من اعلم اھل زمانه الاختلاف.

(تہذیب التہذیب ج۹ ص۴۹۰ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

عبدالحکیم کو یہ کہتے سنا کہ محمد بن نصر المروزی ہمارے نزدیک ایک جلیل القدر امام ہیں۔ خراسان میں ان کی کیفیت کیا ہوگی؟ ابن حزم نے کہا کہ میں نے اسماعیل بن قتیبہ کو کہتے سنا کہ میں نے محمد بن یحییٰ ذہلی سے بار ہا سنا۔ جب ان سے کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا ،تو وہ کہتے جاؤ ابوعبداللہ مروزی سے جا کر پوچھو۔ حاکم نے کہا کہ میں نے ابوبکر احمد بن اسحاق سے سنا۔ وہ کہتے تھے میں نے مسلمانوں کے دو بہت بڑے اماموں کا دور پایا۔ لیکن ان سے سماع کی دولت حاصل نہ ہوسکی۔ ابوحاتم رازی اور ابوعبداللہ محمد بن نصر مروزی۔ ان میں سے ابوعبداللہ ایک اچھی نماز پڑھنے والا میں نے نہ دیکھا۔ خطیب نے کہا کہ مروزی نے بہت سی کتب تصنیف فرمائیں۔ مختلف شہروں میں پھرے تاکہ علم حاصل کریں۔ اختلاف صحابہ کے بارے میں بہت بڑے عالم تھے اور صحابہ کرام کے بعد والے حضرات کے علمی اختلاف کو خوب جاننے والے تھے۔ جو انہوں نے احکام میں کیا۔ سب کا اتفاق ہے کہ ان کی ۲۹۴ھ میں نوحید کی ہوئی۔ ابن حبان نے انہیں ثقات میں شمار کیا۔ آپ ان لوگوں میں سے تھے جو اپنے دور کے امام اور صاحب تصانیف کثیرہ تھے۔ اپنے دور میں اختلاف کے بارے میں ان سے بڑھ کر کوئی دوسرا عالم نہ تھا۔ ۲۹۴ھ میں ان کا انتقال ہوا۔

احد الاعلام کان راسا فی الفقه راسا فی الحدیث راسا فی العبادۃ ثقة عدلا خیرا قال الحافظ عبد الله بن الحزم کان محمد بن نصر یقع اذنه الذباب وھو فی الصلوۃ فیسیل الدم ولا یذبه کان ینتصب کانه خشبة وقال ابو اسحاق الشیرازی وغیرہ لم یکن للشافعیة فی وقته مثله قال الاسنوی فی طبقاته محمد بن نصر المروزی احد ائمة الاسلام قال فیه الحاکم ھو الفقیه العابد العالم الامام اھل الحدیث فی عصرہ بلا مدافعه.

(شذرات ج ۲ ص ۲۱۶-۲۱۷)

محمد بن نصر مروزی زمانہ کے یکتا عالم، یکتا فقیہ، یکتا محدث، اور یکتا عبادت گزار تھے۔ بہترین عادل اور ثقہ تھے۔ حافظ ابوعبداللہ بن حزم نے کہا کہ محمد بن نصر مروزی کے کان پر دوران نماز شہد کی مکھی نے کاٹا۔ حتیٰ کہ ان کا خون بہنے لگا لیکن اس کے باوجود انہوں نے اسے نہ اڑایا اور وہ لکڑی کی طرح کھڑے رہے۔ ابواسحاق شیرازی نے کہا: شافعی المذہب ان کے دور میں ان جیسا دوسرا نہ تھا۔ اسنوی نے طبقات میں کہا۔ محمد بن نصر مروزی اسلام کی یکتا شخصیت تھے۔ حاکم نے ان کے بارے میں کہا کہ وہ فقیہ، عابد، عالم اور اپنے دور کے اہل حدیث حضرات کے بلا مقابلہ امام تھے۔

وزیر ابوالفضل بلعمی نے کہا: میں نے امیر اسمٰعیل بن احمد سے سنا کہ وہ فرما رہے تھے کہ میں سمرقند میں تھا اور لوگوں کی فریادرسی کر رہا تھا تو اچانک محمد بن نصر تشریف لائے تو میں ان کی عزت کے لئے کھڑا ہو گیا۔ جب وہ تشریف لے گئے تو مجھے میرے بھائی اسحاق

نے یہ کہتے ہوئے عتاب کیا کہ تو ایک رعیت کے آدمی کے لئے کھڑا ہو گیا ہے تو جب میں سویا تو میں نے خواب میں نبی ﷺ کی زیارت کی۔ اس حال میں کہ میرا بھائی بھی میرے ساتھ تھا۔ رسول اللہ ﷺ میری طرف متوجہ ہوئے۔ میرا بازو پکڑ لیا اور فرمایا: تیرا ملک تیرے اور تیری اولاد کے لئے باقی رہے گا۔ محمد بن نصر کی عزت کرنے کی وجہ سے اور میرے بھائی کے متعلق فرمایا۔ اس کا ملک ختم ہو گیا۔ محمد بن نصر کی گستاخی کرنے کی وجہ سے۔ محمد بن حزم نے فرمایا: لوگوں میں سب سے زیادہ عالم وہ ہے جو سب سے زیادہ سنن کو جمع کرنے والا اور سب سے زیادہ ان کو ضبط کرنے والا، ان کے معانی کو جاننے والا، ان کی صحت کو سمجھنے والا، ان چیزوں کو جس پر لوگوں نے اجماع کیا ہو اور ان چیزوں کو جن پر لوگوں نے اختلاف کیا ہو۔ محمد بن حزم بیان کرتے ہوئے یہاں تک پہنچے، کہ فرمانے لگے: صحابہ کرام کے بعد ان باتوں کو جاننے والا ہم نے محمد بن نصر مروزی سے زیادہ کسی کو نہ پایا۔ اگر کوئی یہ بات کہے کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرام کی کوئی حدیث ایسی نہیں ہے کہ جس کو محمد بن نصر مروزی نہیں جانتا کہ وہ سچوں میں شمار ہوگا۔

(تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۶۵۳ حدیث ۶۷۴ مطبوعہ حیدر آباد دکن)

قارئین کرام! مذکورہ اثر کی صحت کا معاملہ اپنی جگہ لیکن "تذکرۃ الحفاظ" کی عبارت سے جناب محمد بن نصر مروزی کے بارے میں جن دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔ وہ ان کی عظمت وجلالت کی عظیم شاہد ہیں۔ پہلی بات یہ کہ ان کی تعظیم کرنے والے بادشاہ سے حضور ﷺ اس قدر خوش ہوئے کہ اس کی بادشاہت اس کی اولاد تک قائم رہنے کی خوشخبری سنائی اور ان کی تعظیم سے کنارہ کرنے والے کی حکومت کے خاتمہ کا اعلان فرمادیا۔ بھلا ایسا شخص حضور ﷺ کی طرف کسی من گھڑت روایت کی نسبت کیسے کر سکتا ہے؟ حالانکہ ایسا کرنے والے کے بارے میں حضور ﷺ نے جہنمی ہونے کی وعید سنائی ہے۔ دوسری بات یہ کہ محمد بن نصر اتنا بڑا محدث تھا کہ اگر کوئی یہ کہے کہ حضور ﷺ کی تمام احادیث کا انہیں علم تھا تو ایسا کہنے والا اس قول میں سچا ہوگا۔ ان باتوں سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ایسے محدث کی روایت کو جبکہ بڑے بڑے ائمہ اس سے روایت کر رہے ہیں، ضعیف اور مجروح قرار دینا نری بدبختی ہے اور جہالت کی علامت ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

اسحاق بن راہویہ کے حالات

۲۳۸ھ فیها توفی اسحاق بن راهویة وهو الامام عالم المشرق ابو یعقوب اسحاق بن ابراهیم ابن مخلد الحنظلی المروزی ثم النیشا بوری الحافظ صاحب التصانیف سمع الدراوردی وبقیة طبقتها وعاش سبعا وسبعین سنة وقد سمع من ابن المبارک وهو صغیر فترک الروایة عنه بصغره قال احمد بن حنبل لا اعلم بالعراق له نظیرا وما عبر الجسر مثل اسحاق وقال محمد بن اسلم ما اعلم احدا کان اخشی لله من اسحاق لو کان سفیان حیالاحتاج الی اسحاق. وقال احمد بن سلمی املی علی اسحاق التفسیر علی ظهر قلبه وجاء من غیر وجه ان اسحاق کان یحفظ سبعین الف حدیث قال

۲۳۸ھ میں اسحاق بن راہویہ کا انتقال ہوا۔ وہ مشرق کا بہت بڑا عالم اور امام تھا۔ ابو یعقوب اسحاق بن ابراہیم بن مخلد حنظلی مروزی نیشاپوری ان کا نام تھا' حافظ الحدیث تھے' بہت کی تصانیف کے مالک تھے' دراوردی سے حدیث سنی' ۷۷ برس زندگی' ابن مبارک سے بھی حدیث کی سماعت کی، لیکن بچپن میں۔ اس لئے انہوں نے ان سے روایات کو ترک کیا۔ احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ میں عراق میں ان کی مثل نہیں پاتا اور نہ ہی اسحاق ایسے کسی دوسرے نے پل عبور کیا۔ محمد ابن اسلم کہتے ہیں اللہ تعالیٰ سے زیادہ خوف والا میں نے اسحاق سے بڑھ کر دوسرا نہ دیکھا۔ اگر سفیان زندہ ہوتے تو وہ بھی اسحاق کے محتاج ہوتے۔ احمد بن سلمی کہتے ہیں کہ قرآن کریم کی تفسیر اسحاق کے دل پر لکھی ہوئی تھی۔ کئی طرق سے یہ مذکور ہے کہ جناب اسحاق کو ستر ہزار احادیث حفظ تھیں۔ ابو ذرعہ کا قول ہے

ابو ذرعہ ماروی احفظ من اسحاق توفی اسحاق لیلۃ نصف شعبان بنیشابور. (شذرات الذہب ج احصہ دوم ص ۸۹ سن ثمان وثلاثین ومائتین بیروت)

کہ میں نے اسحاق سے بڑا حافظ الحدیث نہ دیکھا۔ شعبان کی پندرھویں رات نیشاپور میں انتقال فرمایا۔

اسحاق بن ابراہیم بن مخلد بن ابراہیم بن مطر ابو یعقوب جنکی ابن راہویہ کنیت ہے۔ ان سے ایک جماعت نے روایت کی۔ جن میں احمد بن حنبل اور یحیٰی بن معین بھی ائمہ مجتہدین ہیں۔ وہب بن جریر نے کہا: اللہ تعالیٰ اسحاق بن راہویہ کو اسلام کی طرف سے بہترین جزا دے۔ نعیم بن حماد نے کہا کہ جب خراسانی کو اسحاق بن راہویہ کے بارے میں کلام کرتا پائے تو سمجھنا کہ اس کے دین میں نقصان ہے۔ امام احمد بن حنبل نے کہا: اسحاق بن راہویہ جیسے کسی شخص نے خراسان کا پل عبور نہیں کیا۔ امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ اسحاق بن راہویہ کی مثل نہیں۔ ایک مرتبہ فرمایا: جب اسحاق کے بارے میں سوال ہوا۔ وہ مسلمان اماموں میں سے ایک امام ہیں۔ محمد بن طوسی نے کہا: جب ان کا وصال ہوا تو وہ اپنے دور کے یکتا عالم تھے۔ اگر امام ثوری زندہ ہوتے تو ان کے محتاج ہوتے۔ نسائی نے کہا کہ اسحاق ایک عظیم امام تھے۔ ثقہ اور مامون تھے۔ ابن خزیمہ نے کہا: خدا کی قسم! اگر اسحاق تابعین میں ہوتے تو ان کی کوئی نظیر نہ ہوتی نہ فقہ میں نہ حفظ میں۔ ابو داؤد خفاف نے کہا کہ میں نے اسحاق کو فرماتے سنا کہ میں ایک لاکھ حدیث کو دیکھتا ہوں جو میری کتابوں میں ہیں اور تیس ہزار ایسی ہیں جو مجھے حفظ ہیں۔ ابو داؤد کہتے ہیں کہ ہمیں اسحاق نے گیارہ ہزار احادیث لکھوائیں۔ ہم نے ان میں کسی میں کمی بیشی نہ پائی۔ ابو حاتم نے کہا کہ ابو ذرعہ کے پاس میں نے اسحاق کے حافظے ان کے متون اور اسناد کے بارے میں گفتگو کی۔ ابو ذرعہ نے کہا: میں نے ان سے بڑا حافظ نہیں دیکھا۔ ابو حاتم نے کہا: عجیب اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسحاق کو اتقان غلطی سے سلامتی کے ساتھ ساتھ حفظ کی دولت سے مالا مال فرمایا۔ احمد بن سلمٰی نے کہا کہ میں نے ابو حاتم سے کہا کہ تفسیر ان کے دل پر لکھی ہوئی ہے۔ ابراہیم بن ابی طالب نے کہا کہ انہوں نے بن دیکھے مسند احادیث لکھوائیں جنہیں انہوں نے صرف ایک مرتبہ پڑھا تھا۔ (تہذیب التہذیب ج ا ص ۲۱۷۔۲۱۸ حرف الف مطبوعہ حیدر آباد دکن)

۲۳۸ھ میں ان کا انتقال ہوا اور آپ بہت بڑے عالم اور امام تھے۔ (البدایۃ والنہایۃ ج ۱۰ ص ۳۱۷ سن ثمان وثلاثین ومائتین)

قارئین کرام! دوسرے راوی جناب اسحاق بن راہویہ کے بارے میں آپ نے مختصر کتب سے پڑھا۔ کسی نے بھی ان پر جرح نہ کی۔ ان کے حفظ، علم اور دیگر اوصاف کی سب نے تعریف کی۔ ان کی ثقاہت مسلم تھی۔ اب روایت مذکورہ کے تیسرے راوی کے حالات ملاحظہ فرمائیں:

حماد بن اسامہ کے حالات

حماد بن اسامہ بن زید القرشی سے روایت کرنے والوں میں امام شافعی، امام احمد بن حنبل، یحیٰی بن سعید قطان، اسحاق بن راہویہ، ابراہیم الجوہری اور علی بن حسن بن الہوانی وغیرہ شامل ہیں۔

قال حنبل بن اسحاق عن احمد ابو اسامۃ ثقۃ کان اعلم الناس بامور الناس واخبار اہل الکوفۃ وقال عبد اللہ بن احمد عن ابیہ ابو اسامۃ اثبت من مائۃ مثل ابی عاصم کان صحیح الکتاب ضابطا للحدیث کیس صدوقا وقال ایضا عن ابی کان ثبتا ما کان اثبتہ لایکاد یخطی قال عثمان الدارمی قلت

احمد بن اسحاق نے احمد سے روایت کی کہ ابو اسامہ ثقہ ہے۔ لوگوں کے امور اور کوفیوں کی اخبار کا سب سے بڑا عالم تھا۔ عبد اللہ بن احمد اپنے باپ سے بیان کرتے ہیں کہ ابو اسامہ، ابو عاصم ایسے سو (۱۰۰) محدثین سے زیادہ مضبوط تھا' صحیح الکتاب تھا۔ حدیث پاک کا ضابط تھا' بڑا دانا اور نہایت سچا آدمی تھا' اپنے باپ سے ہی یہ مزید بیان کرتے ہیں کہ ابو اسامہ ثابت تھا۔ جو اسے یاد ہوتا تھا۔

لابن معين ابو اسامة احب اليك اوعبده قال مامنهما الا ثقة وقال عبد الله بن عمر ابن ابان سمعت ابا اسامة يقول كتبت باصبعى هاتين مائتا الف حديث قال العجلى مات فى شوال سنة احدى ومائتين وكذا قال البخارى وزاد وهو ابن ثمانين سنة فيما قيل قلت وقال ابن سعد كان ثقة مامونا كثيرا الحديث وقال العجلى كان ثقة وكان يعد من حكماء اصحاب الحديث وقال ابن قانع كوفى صالح الحديث وذكره ابن حبان فى الثقات.

(تہذیب التہذیب ج۹ص ۳۷۵-۳۷۷)

اس میں خطا قریب نہ آسکتی تھی۔ عثان دارمی نے کہا کہ میں نے ابن معین سے پوچھا کہ تمہیں ابواسامہ اور عبدہ میں سے کون زیادہ محبوب ہے؟ کہنے لگا کہ دونوں ثقہ ہیں۔ عبداللہ بن عمر بن ابان نے کہا۔ میں نے ابواسامہ سے سنا کہ میں نے ان دو انگلیوں سے دو ہزار احادیث لکھیں۔ عجلی نے کہا کہ ابواسامہ کا ۲۰۱ھ شوال میں وصال ہوا۔ امام بخاری نے بھی یونہی کہا۔ مزید لکھا کہ ان کی عمر اسی (۸۰) برس کی تھی۔ جیسا کہ ان کے بارے میں کہا جاتا ہے۔ میں (ابن حجر) کہتا ہوں کہ ابن سعد نے کہا کہ ابواسامہ ثقہ تھا' مامون تھا' کثیر الحدیث تھا۔ علی نے بھی اسے ثقہ کہا۔ وہ اصحاب الحدیث کے حکماء میں انہیں شمار کرتا تھا۔ ابن قانع نے کہا: ابواسامہ کوفی صالح الحدیث تھا۔ ابن حبان نے انہیں ثقہ لوگوں میں شمار کیا۔

محمد بن عمرو بن علقمہ کے حالات

اس سے روایت کرنے والوں میں موسیٰ بن عقبہ، سفیان ثوری، حماد بن سلمٰی، دراوردی، اسماعیل بن جعفر، ابن عیینہ اور یحییٰ بن سعید قطان وغیرہ ایسے ائمہ کرام ہیں۔

قال على ابن المدينى قلت ليحيى محمد بن عمرو كيف هو قال تريد العفو اوتشدد قال لابل اشدد قال ليس هو ممن تريد وكان يقول حدثنا اشياخنا ابو سلمة ويحيى بن عبد الرحمن بن حاطب قال يحيى وسالت مالكا عنه فقال فيه نحو ماقلت لك وقال اسحاق بن حكيم عن يحيى القطان محمد بن عمرو رجل صالح وقال اسحاق بن منصور سئل يحيى بن معين عن محمد بن عمرو محمد بن اسحاق ايهما يقدم فقال محمد بن عمرو وقال ابوحاتم صالح الحديث يكتب حديثه وهو شيخ وقال النسائى ليس به باس وروى عنه مالك فى الموطا وارجو انه لاباس به وذكره ابن حبان فى الثقات قلت وقال احمد بن حديم عن ابى معين ثقة وقال الحاكم قال ابن المبارك لم يكن به باس.

(تہذیب التہذیب ج۹ص ۳۷۵-۳۷۷)

علی بن مدینی کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ سے پوچھا۔ محمد بن عمرو کیسا شخص ہے؟ کہنے لگے تم اسے معاف کرنے یا تشدد برتنے کا ارادہ کرتے ہو؟ کہا: میں تشدد کرنا چاہتا ہوں۔ کہا کہ وہ ایسا نہیں جیسا تیرا ارادہ ہے اور کہا کہ ہمارے شیوخ ابوسلمٰی اور یحییٰ بن عبدالرحمٰن بن حاطب نے بیان کیا کہ یحییٰ نے کہا کہ میں نے امام مالک سے ان (محمد بن عمرو) کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے ان کے بارے میں ایسا ہی کہا، جیسا میں نے تم سے کہا ہے۔ اسحاق بن حکیم نے یحییٰ قطان سے بیان کیا کہ محمد بن عمرو نیک مرد تھا اور اسحاق بن منصور نے بیان کیا کہ یحییٰ بن معین سے محمد بن عمرو اور محمد بن اسحاق کے بارے میں پوچھا گیا کہ ان دونوں میں سے کون مقدم ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ محمد بن عمرو۔ ابوحاتم نے کہا کہ وہ صالح الحدیث ہیں' ان کی حدیث لکھی جاتی تھی جبکہ وہ شیخ تھے اور نسائی نے کہا: ان کی روایت لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام مالک نے موطا میں ان سے روایت کیا ہے اور مجھے امید ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ ابن حبان نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن معین سے احمد بن حدیم نے بیان کیا کہ وہ ثقہ تھے۔ حاکم نے کہا

کہ ابن مبارک نے کہا کہ ان سے روایت ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

طاہر القادری نے چیلنج کیا تھا کہ اگر کوئی شخص ایک حدیث صحیح یا آثار صحابہ سے یہ دکھا دے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے، تو میں اپنے مؤقف سے رجوع کرلوں گا۔

قارئین کرام! میں نے ایک صحیح حدیث اور پانچ عدد آثار صحیحہ ذکر کیے ہیں۔ ان کی صحت کتب اسماء الرجال سے پیش کی ہے۔ ان روایات کے رجال کی عظمت شان بھی آپ نے ملاحظہ فرمائی اور یہ بھی دیکھا کہ ان میں سے کسی راوی پر تمام نقادین جرح کرنے پر متفق نہیں ہوئے بلکہ اس کے برعکس ان کا اتفاق اس پر شاہد ہے کہ ان پر کی گئی مجہول جرح کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ آثار صحیحہ کی تائید میں بھی ہم نے حوالہ جات پیش کیے لیکن کیا کریں، قادری صاحب کو ان میں سے کوئی بھی اثر نظر نہ آیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا چیلنج صرف عوام اور جہال کو بیوقوف بنانے کا ایک حربہ ہے۔ ورنہ علماء جانتے ہیں کہ اس چیلنج کی کیا حقیقت ہے؟ اور ہماری تحریر سے آپ بھی جان چکے ہوں گے کہ قادری صاحب کا چیلنج ان کے ساتھ ان کی قبر میں جائے گا اور اس کا ثمرہ اور انعام جو وہاں ملے گا، وہ ان کی نیت کے مطابق ہوگا۔ آخری اثر جو "کتاب السنۃ" سے ہم نے پیش کیا۔ اس کتاب کے مصنف کا نام محمد بن نصر مروزی ہے۔ اس میں دو چیزیں وضاحت سے مذکور ہیں۔ (۱) عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے (۲) عمرو بن حزم کی حدیث کہ جس میں مرد اور عورت کی دیت برابر ہونے کا قادری صاحب نے حوالہ دیا۔ اس کی تردید موجود ہے۔ یعنی اس روایت میں قطعاً ایسے الفاظ نہیں جن کا معنی یہ نکلے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے بلکہ اس کا عکس موجود ہے۔ اب قادری صاحب میں اگر ہمت ہے تو ایک اثر یا حدیث صحیح اپنے مؤقف پر پیش کردیں جس کی صحت مفصل طور پر مذکور ہو لیکن کہاں سے لائیں گے؟ عمرو بن حزم کی طویل حدیث کا کچھ حصہ قادری صاحب نے نقل کیا جو ان کے مؤقف کے قریب تھا۔ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ عورت و مرد کی دیت برابر ہے تو سیدنا فاروق اعظم اور عمر بن عبد العزیز رضی اللہ عنہما سے کیا قادری صاحب عمرو بن حزم کو زیادہ جانتے ہیں؟ اسے کوئی بھی تسلیم نہ کرے گا۔ کیونکہ جن حضرات کے سامنے حضور ﷺ کا فرمان ذیشان لکھا گیا۔ پھر ان حضرات نے اس پر عمل بھی کیا اور پھر جو حضرات اس تحریر کے شاہد ہیں، ان کی سمجھ میں تو یہی آیا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے لیکن چودہ سو سال بعد قادری صاحب کو کہاں سے یہ پتہ چلا کہ اس روایت کا مطلب یہ تھا کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے؟ "کتاب السنۃ" کی عبارت آپ نے ملاحظہ فرمائی کہ حضرت عمر بن عبد العزیز نے دیات کے بارے میں ایک حکم نامہ نکالا جس میں مذکور تھا کہ حضور اقدس ﷺ کے دور اقدس میں دیت سو (۱۰۰) اونٹ تھی۔ حضرت عمر نے اپنے دور میں ان کی قیمت لگا کر شہریوں پر ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم دیت مقرر فرمائی اور یہ بھی مذکور تھا کہ مسلمان آزاد عورت کی دیت حضور ﷺ کے دور اقدس میں پچاس اونٹ تھی۔ حضرت عمر نے اس کی بھی قیمت لگائی پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم مقرر فرمائے اس سے اندازہ فرمائیں کہ اگر مرد اور عورت کی دیت برابر تھی، تو مرد کی دیت سو اونٹ یا ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم تھی، تو اتنی ہی عورت کی بھی ہوتی۔ اس کی دیت پچاس اونٹ یا پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم کہاں سے آگئے؟ لہٰذا معلوم ہوا کہ حضرت عمر بن عبد العزیز نے جو حکمنامہ نکالا، وہ دراصل عمرو بن حزم کا ہی لکھا ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حاکم نے "مستدرک" ج اص ۳۹۷ پر لکھا ہے۔ "ھذا حدیث کبیر مفسر فی ھذا الباب یشھدلہ امیر المؤمنین یہ حدیث بہت بڑی ہے اور اس موضوع پر مفسر ہے۔ اس کی شہادت امیر المؤمنین دیتے ہیں"۔

مختصر یہ کہ آثار صحیحہ سے ثابت ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ مرد کی دیت جب سو اونٹ تھی تو عورت کی دیت پچاس اونٹ تھی اور جب درہم و دینار کی صورت میں دیت مقرر ہوئی تو مرد کی دیت ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم تھے اور

عورت کی دیت پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم مقرر ہوئے تھے اور یہ واقعتاً مرد کی دیت سے آدھی ہی ہے۔ اسی پر دور رسالت میں عمل ہوا اور پھر امت مسلمہ اسی پر عمل کرتی چلی آ رہی ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

قادری صاحب کا بیانِ پنجم

یہ کیسا ظلم ہے کہ مرد کے ایک عضو حقیر کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ ہوں اور پوری عورت کی دیت پچاس اونٹ؟ گویا عورت کی قدر و منزلت مرد کے ایک عضو حقیر کے برابر بھی نہیں۔ عورت کا کیا قصور ہے' یہی کہ اس نے مرد کو جنا اور وہ اس کی ماں ہے' اس کے قدموں کے نیچے جنت ہے؟

جواب: قادری صاحب نے بڑے پرفریب اور گستاخانہ انداز میں نبی کریم ﷺ کے فرمان عالی شان کو ہدف تنقید بنایا اور عوام کی آنکھوں میں دھول ڈالنے کے لئے گھٹیا واعظانہ زبان استعمال کی تاکہ لوگ ان کی اس بات پر انہیں داد دیں لیکن انہیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ کل قیامت کو یہی عوام ان کے گریبان پکڑیں گے اور دین و دنیا میں واہ واہ کے عوض ایذائے رسول ﷺ مول لینے والے سے جو برتاؤ ہوگا اسے دنیا دیکھے گی۔ بروز حشر جب ان سے جواب طلبی ہوئی، تو بجز ندامت اور رسوائی کے کچھ پاس نہ ہوگا قادری صاحب نے مرد کے آلہ تناسل کا ذکر عضو حقیر کے طور پر کیا۔ چونکہ اس کی دیت پورے سو اونٹ ہے۔ لہٰذا پچاس اونٹ دیت جو عورت کی ہے وہ اس عضو کے برابر قرار نہ دے کر عورت کی قدر و منزلت کم کی گئی اور یہ عورت پر ظلم ہے۔ قادری صاحب کی سفاہت اور کم علمی کا اندازہ لگائیں بلکہ شریعت پر دلیری دیکھیں کہ ایسی بات کو جو دائرہ عقل سے باہر ہے، اسے عقل کی آنکھ سے دیکھتے ہیں۔ اگر عضو حقیر کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ مقرر ہوئی، تو یہ کسی صحابی یا تابعی وغیرہ نے مقرر نہیں کی بلکہ یہ شارع علیہ السلام نے مقرر فرمائی ہے۔ قادری صاحب کے قیاس اور روشن دماغی کو اگر تھوڑے سے وقت کے لئے تسلیم کر لیا جائے اور عورت کی دیت بھی سو (۱۰۰) اونٹ مقرر کی جائے تو پھر بھی عورت کی قدر و منزلت نہیں بلکہ مرد کی قدر و منزلت بھی ناقص کر دی گئی۔ کیونکہ سو اونٹ مرد کے آلہ تناسل کی دیت ہے اور سو اونٹ پورے مرد کی بھی دیت ہے اور سو اونٹ عورت کی بھی قادری صاحب دیت مقرر کرنے پر مصر، تو نتیجہ یہ نکلا کہ عورت اور مرد دونوں کو آلہ تناسل کے برابر قرار دیا جا رہا ہے۔ کہاں عضو حقیر اور کہاں پوری عورت اور پورا مرد؟ کیا پورے مرد اور پوری عورت کی دیت عضو حقیر کے برابر قرار دینا ظلم نہیں؟ صرف عضو حقیر ہی نہیں بلکہ یہاں چند اور بھی اعضاء ہیں جن کی دیت سو اونٹ ہے۔ حدیث عمرو ابن حزم (کہ جس کا قادری صاحب کو بہت سہارا ہے) میں بھی مذکور ہے: "وفی اللسان دیۃ وفی الشفتین دیۃ وفی البیضتین دیۃ وفی الذکر دیۃ (ان الفاظ کو صاحب مستدرک نے بھی ج ۱ ص ۳۹۷ پر لکھا ہے) زبان میں پوری دیت، دونوں ہونٹوں میں پوری دیت، دونوں خصیوں میں پوری دیت اور آلہ تناسل میں پوری دیت ہے"۔ ان اعضاء میں پوری دیت اور پورے مرد کی بھی پوری سو اونٹ دیت تو یہ کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ مرد کو ان اعضاء کے برابر قرار دیا جا رہا ہے حالانکہ ان میں سے ہر ایک عضو پورے مرد کا کم از کم پچاسواں حصہ بنتا ہے۔ کیا یہ ظلم نہ ہوگا۔ اگر زبان کی دیت سو اونٹ ہے تو پورے مرد کی دیت کم از کم پانچ ہزار اونٹ بنتی ہے۔ وہی مقررانہ انداز کہاں کہاں ظلم ثابت نہ کرے گا؟ اس لئے بہتر اور صحیح یہی ہے کہ ان امور کو جو دائرہ عقل سے باہر ہیں۔ انہیں عقل کے دائرہ میں لانا پہلا ظلم اور پھر انہیں ظلم کہنا ظلم عظیم ہے اور یہ ظلم آخر کس پر کیا جا رہا ہے؟ چونکہ یہ تقرر حضور ﷺ نے فرمایا ہے: اس لئے قادری صاحب کے ظلم کی نسبت جس طرف ہوتی ہے قارئین بخوبی جانتے ہیں اور رسول کریم ﷺ کے فیصلہ کو "ظلم" قرار دینے کا انجام کیا ہوگا؟ میں اس پر مزید کچھ نہیں لکھتا۔

معلوم ہوا کہ عورت کی دیت پچاس اونٹ مقرر کرنا (جو مرد کے آلہ تناسل کا نصف ہے) ظلم نہیں یہ شرعی حکم ہے۔ جس میں عقل کی گھوڑی دوڑانے کی ضرورت نہیں۔ قادری صاحب احکام میراث کے بارے میں بھی شاید یہی قاعدہ فٹ کریں۔ وہاں مرد کے حصہ

سے عورت کو آدھا دیا جانا قرآن کریم میں مذکور ہے۔ آخر عورت کو کیوں آدھا دیا جا رہا ہے؟ اس کا یہی قصور ہے کہ اس نے مرد کو جنا اور یہ کہ اس کے قدموں میں جنت ہے (الا آخر) پھر مرد کو چار شادیوں کی بیک وقت اجازت اور عورت کو دوسری کی بھی نہیں۔ اس مسئلہ کو بھی اسی مفکرانہ انداز میں لیں، تو یہ بھی ظلم ہوگا۔ مختصر یہ کہ قادری صاحب کا عقلی قضیہ جہاں جہاں چسپاں ہوگا، وہیں ان کو ظلم نظر آئے گا، اس لئے کتنی بڑی جرأت جس عقل نے کروائی وہ کفر تک پہنچانے والی ہے۔ اس عقل کو لگام دیں اور احکام شرعیہ غیر عقلیہ کو ان کے اپنے حال پر رہنے دیں۔ محض عورتوں کی خوشنودی اور عوام کی واہ واہ سے اپنا ایمان نہ کھوئیں اور نہ ہی احکام الہیہ کو عقلی کھلونا بنائیں۔ یہی راہ ہدایت ہے، یہی منہاج القرآن ہے۔ اس کے خلاف منہاج الشیطان ہیں۔ اللہ تعالیٰ راہ ہدایت پر چلنے اور منزل مقصود پانے میں ہمارا حامی و ناصر ہو۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

قادری صاحب کا بیان ششم

قادری صاحب نے قاضی ابو الولید باجی کی تصنیف المنتقیٰ ج ۷ ص ۸۷ سے استدلال کرتے ہوئے یہ چیلنج دیا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ دونوں کا قول ہے کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر اور یہی قول امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا ہے۔

جواب: ہم پہلے قاضی ابو الولید باجی کی کتاب کی مکمل عبارت نقل کرتے ہیں پھر اس کے بارے میں مزید گفتگو کریں گے۔

قوله رضي الله عنه تعاقل المراة الرجل الى ثلث الدية سواء اصبعها كاصبعه يريد ان مادون ثلث الدية عقلها فيه كعقل الرجل وهو معنى معاقلتها له حتى اذا بلغت في عقل ماجنى عليها ثلث الدية كان عقلها نصف عقل الرجل وبهذا قال من ذكره مالك من التابعين وهو قول زيد بن ثابت وابن عباس وما روى عن ابن مسعود تساويهما في الموضحة واختلف عن عمر بن الخطاب وعلي ابن ابي طالب فروى عنهما باسناد ضعيف انها على دية الرجل في القليل والكثير وبه قال ابو حنيفة والشافعي وروى عنهما مثل قولنا۔

(المنتقیٰ ج ۷ ص ۸۷)

امام مالک کا یہ قول کہ عورت کی ایک تہائی دیت تک مرد کے برابر ہوگی۔ اس کی انگلی مرد کی انگلی کی طرح ہوگی۔ اس مراد کا حاصل ہے کہ ایک تہائی دیت سے کم میں عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہوگی۔ عورت کی دیت کا مرد کی دیت کے برابر ہونے کے یہی معنی ہیں۔ جب اس پر اضافہ ہو جائے یعنی ایک تہائی ہو جائے یا اس سے بڑھ جائے تو پھر عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہو گی۔ امام مالک نے جن تابعین کا ذکر کیا ہے۔ ان کا مذہب یہی ہے اور حضرات زید بن ثابت، ابن عباس رضی اللہ عنہم بھی اسی کے قائل ہیں۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ موضحہ زخم میں مرد اور عورت دیت کے اعتبار سے برابر ہیں۔ حضرت عمر اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما سے ایک سند ضعیف کے ساتھ مروی ہے کہ قلیل و کثیر میں عورت اور مرد برابر ہیں۔ یہی امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا مسلک ہے اور حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے ہمارے مسلک کے مطابق بھی روایت ہے۔

قارئین کرام! آپ نے مکمل حوالہ ملاحظہ فرمایا۔ قادری صاحب نے اس میں سے صرف یہ الفاظ "انها على دية الرجل في القليل والكثير" عورت قلیل و کثیر میں مرد کے برابر ہے۔ حالانکہ اگر ایمانداری سے اس روایت کے مذکورہ الفاظ سے قبل کے الفاظ پیش نظر ہوتے تو ایسی بے تکی بات نہ کی جاتی کیونکہ دونوں میں تناقض ہے۔ پہلی عبارت میں دیت کی برابری کا حکم اس صورت میں ہے جب دیت ایک تہائی تک نہ پہنچی ہو اور اگر ایک تہائی یا اس سے زیادہ ہو جائے تو عورت کی دیت اب مرد سے نصف ہوگی۔ اس

کے بعد وہ جملہ ہے جسے قادری صاحب نے اپنے مسلک کی بنیاد بنایا۔ مطلب یہ تھا کہ دیت خواہ قلیل ہو یا کثیر اس میں مرد اور عورت برابر ہوں گے لیکن حقیقت یہ ہے کہ پہلے یہ الفاظ موجود ہیں۔ "روی عنهما باسناد ضعیف ان دونوں سے ضعیف اسناد کے ساتھ مروی ہے"۔ کیا مروی ہے؟ یہی کہ قلیل و کثیر میں دونوں برابر ہیں۔ اسناد ضعیف کے ساتھ ان حضرات کا قول نظر آیا اور اسے اپنے مسلک کی بنیاد بنا ڈالا۔ لیکن ان کا قول صحیح اسناد والا دیکھنا اور پڑھنا نصیب نہ ہوا۔ آخر ضعیف قول کو لینا اور قوی کو چھوڑنا کس وجہ سے؟

دوسری بات یہ ہے کہ یہاں کچھ کاتب سے لکھتے وقت بے احتیاطی ہوگئی ہے۔ اس نے "انها علی دیة الرجل فی القلیل والکثیر" لکھ دیا حالانکہ حرف علٰی اور دیۃ کے درمیان لفظ نصف چھوٹ گیا۔ عبارت یوں تھی۔ انها علی نصف دیة الرجل فی القلیل والکثیر جس کا معنی یہ ہے کہ عورت کی قلیل و کثیر میں مرد کی دیت سے نصف دیت ہوگی۔ قادری صاحب بھی اگر دیانت داری اور حقیقت حال جاننے کے لئے غیر جانب داری سے اس مقام کو پڑھتے تو ضرور اسی نتیجہ پر پہنچتے۔ جو ہم نے کاتب کی غلطی کی صورت میں ذکر کیا ہے۔ اپنی ہٹ دھرمی اور جانب داری سے امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کی طرف بھی غلط بات منسوب کر دی۔

نوٹ: "انها علی دیة الرجل فی القلیل والکثیر" کے آخری الفاظ میں غور کریں تو یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ کاتب کی غلطی سے لفظ "نصف" رہ گیا ہے۔ معنی بظاہر یہ بنتا ہے کہ عورت دیت میں مرد کے برابر ہے، قلیل و کثیر میں، یہ قلیل و کثیر کیا ہے؟ یعنی کونسی قلت اور کثرت میں مرد اور عورت دیت میں برابر ہیں؟ تو یقیناً قلیل و کثیر اسی چیز کی صفت بنے گا جو اس کا موصوف بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ قادری صاحب کا اصرار (دیت کی برابری کے معاملہ میں) قتل نفس میں ہے۔ یعنی مقتول خواہ مرد ہو یا عورت ان کی دیت برابر (سواونٹ) ہے۔ ان الفاظ سے ہی وہ اپنا مدعا نکال رہے ہیں اس اعتبار سے قلیل و کثیر سے مراد قتل نفس ہوگا کیونکہ اس میں برابری کا جھگڑا ہے۔ اب قتل قلیل اور قتل کثیر کیا ہوتا ہے؟ اس کی تشریح قادری صاحب خود کر دیں۔ قتل کو قلیل و کثیر بنانا نری بے وقوفی ہے کیونکہ اس میں قلت و کثرت کا کوئی دخل نہیں۔ ہاں اگر زخم کی یہ صفت بنائی جائے تو بات بنتی ہے۔ یعنی زخم خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ اس میں عورت کی دیت مرد کے برابر ہے۔ سیاق کلام بھی اسی کی تائید کرتا ہے کیونکہ اصل گفتگو جراحات کی دیت میں ہو رہی ہے۔ اس سے پہلے کلام میں ایک تہائی دیت سے کم کے زخم کے بارے میں بحث ہو رہی تھی کہ اس میں عورت اور مرد برابر ہیں۔ پھر ان مذکورہ الفاظ کے بعد حضرت عمر اور علی المرتضٰی کا اختلاف مذکور ہوا کہ ان دونوں حضرات کو جراحات میں دیت کی برابری کے بارے میں اختلاف ہے۔ ان دونوں حضرات کے اختلاف کو دیکھئے وہ قتل نفس میں نہیں بلکہ زخموں میں ہے۔ اس تمام گفتگو سے یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ کاتب سے لفظ "نصف" غلطی سے رہ گیا ہے۔ اسی مفہوم و مراد کی دوسرے مصادر سے تصدیق ہوتی ہے، اس بارے میں "بیہقی" کا ایک حوالہ ملاحظہ ہو: عن الشعبی ان علیا کان یقول جراحات النساء علی النصف من دیة الرجل فیما قل او کثر (ج ۸ ص ۹۸) جناب علی المرتضٰی رضی اللہ عنہ سے جناب شعبی نے بیان کیا کہ علی المرتضٰی فرمایا کرتے تھے: عورتوں کے زخموں کی دیت مرد کے زخموں کی دیت سے آدھی ہے۔ وہ زخم خواہ کم ہو یا زیادہ۔ اس کے ساتھ امام بیہقی نے مزید لکھا: انهما قالا عقل المرأة علی النصف من دیة الرجل فی النفس وفیما دونها۔ حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما دونوں فرماتے ہیں: کہ نفس میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے اور نفس سے کم کے زخم میں بھی آدھی ہی ہے۔ اس سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ دونوں جگہ نصف کا لفظ موجود ہے۔ لہٰذا ابوالولید باجی کی عبارت میں کاتب سے یہ لفظ سہواً چھوٹ گیا ہے۔

حاصل جواب یہ کہ قاضی ابوالولید باجی کی مذکورہ عبارت کا مقصد و مراد یہ ہے کہ نفس سے کم زخموں میں عورت کی دیت نصف ہے۔ خواہ وہ ایک تہائی دیت سے کم ہوں یا برابر یا زائد۔ اسی سلسلہ میں حضرت علی اور عمر رضی اللہ عنہما کا ایک قول بسند ضعیف ذکر کیا

ہے۔ ایک تہائی سے زائد دیت میں تمام نصف پر متفق ہیں۔ اس سے کم میں یہ دونوں حضرات قول ضعیف کے نصف کے قائل ہیں لیکن قول صحیح میں ایک تہائی سے کم میں مرد اور عورت کی برابری کے قائل ہیں۔ رہا نفس میں دیت کا مسئلہ تو جیسا کہ گزر چکا ہے کہ آثار کثیرہ صحیحہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی پر متفق ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

قادری صاحب کا بیان ہفتم

میرے خیال کے مطابق کیونکہ قادری صاحب کا اپنے مؤقف (عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے) پر یہ بیان سب سے قوی ہے اسی لئے میں نے اسے سب سے آخر ذکر کرنے کا ارادہ کیا۔ جب اس کا جواب شافی آپ حضرات ملاحظہ فرمائیں گے تو دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی ہو جائے گا۔ ان کا کہنا ہے کہ دیت دراصل خون کا بدلہ اور نفس کا بدلہ ہے۔ جب خون اور نفس میں مرد اور عورت برابر ہیں تو اس کے بدلہ میں بھی برابری ہی ہونی چاہیے۔ قرآن کریم نے فرمایا: "ان النفس بالنفس یعنی نفس کے بدلہ نفس ہے" اور جب یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ اگر مرد عورت کو قتل کرے یا عورت مرد کو قتل کرے تو بدلہ میں دوسرے فریق کو از روئے قصاص قتل کیا جاتا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ نفس اور خون میں دونوں برابر ہیں لہٰذا دیت خواہ نقدی کی صورت میں ہو یا اونٹوں کی شکل میں، مرد اور عورت کی دیت برابر ہونی چاہیے۔ دیت کا بدلہ نفس ہونے پر انہوں نے چند حوالہ جات پیش کیے:

(۱) "فتح القدیر" ج ۹ ص ۲۰۴ پر ہے۔ "الدیة مال الذی هو بدل النفس دیت وہ مال ہے جو نفس (جان) کے بدلہ میں ہوتا ہے"۔ (فتح القدیر احناف کی معتبر کتاب ہے)

(۲) "احکام القرآن للجصاص" ج ۲ ص ۲۳۷ پر ہے۔ "الدیة قیمة النفس دیت، نفس کی قیمت ہے"۔

(۳) ملا علی قاری نے "مرقاة شرح مشکوٰۃ" ج ۴ ص ۲۰ پر بھی یہی معنی ذکر کیا ہے۔

(۴) "ہدایہ" کے حاشیہ پر بھی یہی معنی مذکور ہے۔

(۵) "بدائع الصنائع للکاسانی" ج ۷ ص ۲۵۷ پر "الدیة ضمان الدم دیت خون کا بدلہ ہے"۔

ان تمام حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ دیت دراصل جان اور خون کی قیمت اور بدلہ ہے۔ جب مرد اور عورت کا خون اور نفس ایک جیسے ہیں تو پھر ان کی دیت بھی برابر ہونی چاہیے؟

جواب اوّل: قادری صاحب نے چونکہ ایک مقصد پہلے سے اپنے ذہن میں بٹھا لیا ہے پھر اس کو ثابت کرنے کے لئے مختلف عبارتوں کا مفہوم خواہی نخواہی اپنے مقصد کے حق میں بنا لیا۔ اگر حقانیت کی تلاش ہوتی تو مذکورہ حوالہ جات سے اس تک پہنچا جا سکتا تھا۔ خود بھی مغالطہ کھایا اور دوسروں کو بھی غلط فہمی میں مبتلا کرنے کی ناکام کوشش کی۔ مذکورہ حوالہ جات کے بارے میں ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ:

(۱) کیا ان کتب کے مصنفین میں سے کوئی بھی مرد اور عورت کی دیت کے برابر ہونے کا قائل ہے؟ قادری صاحب اور ان کے تمام حواری سر توڑ کوشش کر کے کسی ایک کا قول دکھا دیں مگر تا قیامت نہ دکھا سکیں گے۔

(۲) اگر ان کتب میں لفظ "بدل" کا مفہوم وہی ہے جو قادری صاحب نے کیا تو پھر ان کے مصنفین سے برابری کا فتویٰ ضرور ملتا۔ جب ان سے کوئی ایسا فتویٰ موجود نہیں ہے تو پھر ان کے کلام کا ایسا مطلب جو خود متکلم کی رائے کے صراحۃً خلاف ہو، لینا کہاں کی دیانت ہے؟ اور کہاں کا انصاف ہے؟

(۳) بدل کے معنی ثمن یا قیمت لئے جا رہے ہیں۔ کیا انسانی جان اور خون کوئی قابل فروخت چیز ہے یا قیمت اور ثمن اس کی مثل ہے؟ اگر یہ خون کی قیمت ہوتی تو جس نے خون کیا اس پر ہوتی۔ قاتل کے عاقلہ سے کیوں لی جاتی ہے؟ لہٰذا معلوم ہوا کہ "بدل" کا

جو مفہوم قادری صاحب نے ازخود لیا ہے وہ نہیں اور ہرگز نہیں۔

جواب دوم: مذکورہ کتب کے حوالہ جات سے جو قادری صاحب نے مرد اور عورت کی دیت کی برابری کا مطلب نکالا۔ ان مصنفین کے اپنے نظریات ان کی کتب سے ہم پیش کرتے ہیں جس سے صاف واضح ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہی ہے۔

دیـة الـمـراۃ علی النصف من دیة الرجل وقد ورد هـذا الـلـفـظ مـوقـوفـا علی علی رضی الله عنه ومرفوعا الی النبی ﷺ. لانها حالها انقص من حـال الـرجـل ومـنـفـعتها اقل وقد ظهر اثر النقصان بالتنصیف فی النفس کذا فی اطرافها واجزائها، اس کے تحت ابن ہمام بحوالہ عنایہ شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ان صـاحـب الـعـنـایة قـال فـی تـعـلیل قولـه کذافی اطـرافهـا واجزائها اعتبارا بها وبالثلث وما فوقه لئلا یلزم مخالفة التبع الاصل. (فتح القدیر ج۸ص۳۰۶)

عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ یہی لفظ حضرت علی المرتضٰی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً اور نبی کریم ﷺ سے مرفوعاً وارد ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کا حال مرد کے حال سے بہت ناقص ہے اور عورت کی منفعت مرد کی منفعت سے کم ہے۔ نقصان کا اثر عورت کی دیت نفس میں نصف مقرر کرنے سے نظر آتا ہے۔ یونہی عورت کے اطراف واجزاء میں بھی نصف بوجہ نقصان ہی تھے۔ صاحب عنایہ نے اطراف واجزاء میں نصف کی تعلیل میں فرمایا کہ یہ فیصلہ ثلث یا اس سے زیادہ کی دیت میں ہے۔ یہ اس لئے کہنا پڑے گا تاکہ تبع کی اصل سے مخالفت لازم نہ آئے۔

عورت کے اجزاء اور اطراف کی دیت جب ایک تہائی سے کم ہو تو اس میں وہ مرد کے برابر ہے لیکن ایک تہائی یا اس سے زیادہ کی صورت میں حتیٰ کہ پورے نفس میں بھی عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ ثلث یا اس سے زیادہ میں عورت کی دیت نصف کی وجہ یہ ہے کہ مکمل نفس کی دیت اصل ہے اور اجزاء کی دیت اس کے تابع ہے تو تابع کو اصل سے نہ فوقیت ہوتی ہے نہ برابری ہوتی ہے۔ تو جب اصل یعنی نفس میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے تو تابع (ثلث یا اس سے زائد) کی دیت بھی آدھی ہونی ضروری ہے۔ قادری صاحب نے دیت کو اپنے خیال کے مطابق جو خون کا بدلہ بنایا اور مرد اور عورت کی دیت برابر سمجھی۔ ان کی یہ بات بہت سے آثار سے ٹکراتی ہے۔ حضرت علی المرتضٰی سے روایت مرفوعہ کو پس پشت ڈالنے کے مترادف ہے جیسا کہ ہم ہر بار لکھ چکے ہیں کہ دیت کا مسئلہ عقلی نہیں بلکہ موقوف علی النقل ہے اس لئے اس کی مقدار شریعت کے سپرد ہی کرنی چاہیے اور شریعت کا فیصلہ یہی ہے کہ عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت سے آدھی ہے۔

قال ابـو بـکـر الـدیة قیـمـة الـنـفـس وقد اتفق الـجـمـیع علی ان لها مقدارا معلوما لا یزاد علیه ولا یـنـقـص منه وانها غیر موکولة الی اجتهاد الراء. ان عـمـر بن الخطاب قوم الابل فی الدیة مائة من الابل قـوم کـل بـعیر مائة وعشرین درهما. اثنا عشر الف درهـم. عـن ابن عباس ان النبی ﷺ قـال الدیة اثـنـا عـشـر الـفـا. اتفق الجمیع علی انها من الذهب الف دینار.

(احکام القرآن ج۲ص۲۳۷باب الدیة فی غیر الابل)

ابو بکر جصاص نے کہا کہ دیت، نفس کی قیمت ہے اور سب مجتہدین کرام نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ دیت کی مقدار معلوم و متعین ہے۔ جس سے نہ زیادہ اور نہ کم ہو سکتی ہے اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ "دیت" کسی مجتہد کی رائے کے سپرد نہیں کی گئی۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے دیت میں مقررہ اونٹوں کی قیمت مقرر فرمائی۔ سو اونٹوں میں سے ہر ایک اونٹ کے ایک سو بیس درہم مقرر فرمائے۔ کل اونٹوں کی قیمت بارہ ہزار درہم ہوئے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "دیت" بارہ ہزار (درہم) ہے۔ تمام کا اس

پر بھی اتفاق ہے کہ دیت سونے کی صورت میں ایک ہزار دینار ہے۔

صاحب احکام القرآن نے دیت کو اگرچہ نفس کی قیمت فرمایا۔ مگر یہ بات متفق علیہ ذکر کی کہ دیت کا معاملہ کسی مجتہد کی رائے پر موقوف نہیں بلکہ اس کو جس قدر شریعت نے مقرر فرما دیا اس میں کمی نقصان نہیں ہو سکتی۔ جب شریعت نے مرد اور عورت کی دیت میں فرق رکھا تو قادری صاحب اس مسئلہ کو اپنی عقلیہ سے کیوں پرکھ رہے ہیں؟ ان کی یہ روش ابوبکر جصاص کے فتویٰ اور عقیدہ کے خلاف ہے۔ مذکورہ حوالہ کے ساتھ ہی "باب دية اهل الكفر" کی ایک طویل عبارت کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیے:

وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله۔ دیت نام ہے مال سے مقدار معلوم ہو، جو بدل ہے حُر کے نفس سے۔ کیونکہ دیات اسلام سے قبل بھی عوام کے درمیان جانی پہچانی اور متعامل اشیاء میں سے تھیں اور اسلام کے بعد متعامل تھیں۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے کلام "مومن کے قتل خطاء میں" کا یہی مطلب ہوگا۔ یعنی ذمی کی دیت کی مقدار بھی اس لئے ذکر نہیں کی گئی جیسا کہ مومن کی دیت کی مقدار مذکور نہیں۔ کیونکہ دیت کی مقدار معلوم تھی بدل نفس سے جو نہ زیادہ نہ کم ہو سکتی تھی کیونکہ وہ لوگ مقدار دیت کو مذکورہ آیات کے نزول سے قبل ہی جانتے تھے اور مسلمان اور کافر کے درمیان دیت کے فرق کا کوئی تصور نہ تھا۔ لہٰذا واجب ہوا کہ کافر کے لئے بھی وہی دیت ہو جو مسلمان کے لئے ہے۔ چونکہ دية مسلمة الى اهله کا ماحصل یہی ہے جیسا کہ بیان کیا گیا ہے کہ مسلمان کی دیت جو ان کے درمیان متعارف اور معتاد ہے اور اگر یوں نہ ہوتا تو لفظ مجمل ہوتا اور بیان کا محتاج ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ (احکام القرآن ج ۲ ص ۲۳۸)

قرآن کریم کی پہلی آیت "من قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة ودية مسلمة الى اهله جو کسی مسلمان کو خطاءً قتل کرے، تو وہ ایک مومن غلام آزاد کرے اور دیت مقتول کے اولیاء کے سپرد کرے"۔ دوسری آیت "وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله اگر اس قوم کا فرد مارا گیا کہ جس کے اور تمہارے مابین عہد و پیمان ہو (یعنی ذمی ہو) تو مقتول کے ورثاء کو دیت سپرد کر دو"۔ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں آیات میں مسلمان مقتول اور ذمی مقتول کی دیت ایک سی ذکر فرمائی۔ یعنی دیت مقتول کے ورثاء کے سپرد کر دو لیکن یہ نہ فرمایا گیا کہ (دیت کی) مقدار کتنی ہے؟ علامہ جصاص فرماتے ہیں کہ مقدار دیت چونکہ عوام میں متعارف تھی کہ سو (۱۰۰) اونٹ ہے۔ اس لئے اس کے بیان کی ضرورت نہ تھی اور ذمی کی بھی دیت کی مقدار بیان نہ کی گئی کیونکہ مسلمان کی دیت کی مقدار پر اسے قیاس کیا جا سکتا ہے اور معروف و مشہور معاملہ کو جب یوں ذکر کیا گیا تو ہم اس آیت پر مقدار دیت کو "مجمل" نہیں کہیں گے کہ اب اس کے بیان کی ضرورت پڑے۔ ہاں بظاہر الفاظ آیت مجمل دکھائی دیتے ہیں۔ اس اعتبار سے اس کی تشریح اور بیان شارع کی طرف راجع ہوگا اور چونکہ شارع نے مقدار دیت عرف و رواج پر چھوڑ دی۔ اس لئے یہی عرفی دیت ہی اس اجمالی دیت کا بیان قرار پائی۔ اس کے بعد علامہ جصاص رحمۃ اللہ علیہ ایک اعتراض پھر اس کا جواب پیش کرتے ہیں۔ اس سوال و جواب سے قادری صاحب کا متنازعہ مسئلہ بالکل واضح ہو جائے گا۔

اعتراض

"فدية مسلمة الى اهله" سے یہ استدلال درست نہیں کہ ذمی کی دیت بھی مسلمان کی دیت کے برابر ہے اور اگر یہ برابری ثابت کی جائے تو پھر عورت کی بھی دیت مرد کے برابر ہوگی حالانکہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے؟

جواب:

قيل له هذا غلط من وجهين احدهما ان الله اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ اعتراض دو وجوہات

تعالی انما ذکر الرجل فی الایة فقال ومن قتل مومنا خطا ثم قال وان کان من قوم بینکم وبینهم میثاق فدیة مسلمة الی اهله فلما اقتضی فیما ذکره للمسلم کمال الدیة کذالک دیة المعاهد لتساویهما فی اللفظ مع وجود التعارف عندهم فی مقدار الدیة والوجه الاخر فان دیة المرأة لا یطلق علیها اسم الدیة انما یتناوله الاسم مقیدا الا تری انه یقال دیة المرأة نصف الدیة واطلاق اسم الدیة انما یقع علی التعارف المعتاد وهو کمالها.

(احکام القرآن ج۲ص۲۳۸ باب دیۃ اہل الکفر)

سے غلط ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت دیت میں صرف مرد کا ذکر فرمایا۔ ومن قتل مومنا خطاً۔ پھر فرمایا: وان کان من قوم بینکم وبینهم میثاق فدیة مسلمة الی اهله ۔ تو جس طرح مذکورہ آیت مسلمان کے لئے مکمل دیت کا تقاضا کرتی ہے اسی طرح معاہد کی دیت بھی کامل ہو گی کیونکہ دونوں لفظوں میں برابر ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اس وقت کے لوگوں میں مقدار دیت متعارف بھی تھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عورت کی دیت پر صرف لفظ دیت کا اعلان نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ قید لگی ہوتی ہے۔ کہتے ہیں عورت کی دیت آدھی ہوتی ہے اور مطلقاً دیت کا لفظ اسی دیت پر بولا جاتا ہے جو متعارف اور مروج تھی اور وہ کامل دیت ہے۔

خلاصۂ جواب: یہ کہنا کہ ذمی کی دیت اگر مسلمان کے برابر ہوگی، تو عورت کی دیت بھی برابر ہونی چاہیے۔ یہ استدلال دو وجہ سے غلط ہے۔ ایک یہ کہ آیت کریمہ میں مسلمان کی دیت بیان کرتے وقت مذکر (مومن) کا لفظ ذکر فرمایا گیا اور ذمی کی دیت میں بھی مذکر کا ہی صیغہ (کان) آیا ہے۔ جب دونوں مذکر ہیں اور مذکر کی دیت متعارف و مروج تھی۔ اس لئے دونوں کی دیت ایک جیسی ہو گی۔ دوسری غلطی یہ ہے کہ لفظ دیت جب مطلقاً مذکور ہوتا ہے تو اس سے مراد پوری دیت ہوتی ہے۔ چونکہ عورت کی دیت پوری نہیں ہوتی، اس لئے اسے مقید ذکر کرتے ہیں اور " دیة المرأة " کہا جاتا ہے۔ اس لئے قرآن کریم کی مطلق دیت میں عورت برابر کی شریک نہیں کیونکہ اس کی دیت کامل نہیں بلکہ آدھی ہے۔ اب آپ حضرات قادری صاحب کے استدلال کو دیکھئے اور جس عبارت سے انہوں نے استدلال کیا۔ اس کے مصنف کا فتویٰ اور عقیدہ ملاحظہ فرمائیے۔ دونوں میں آپ ہرگز ہرگز مطابقت نہ پائیں گے۔ گویا قادری صاحب نے قائل کے قول کی ایسی من گھڑت تشریح کی جو قائل کی مرضی اور منشاء کے صراحتاً خلاف ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

حوالہ نمبر ۳ کا تجزیہ: صاحب مرقات ملا علی قاری صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا قادری صاحب نے ایک حوالہ پیش کر کے اپنا مقصد ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے۔ اس کے لئے مرقات سے یہ الفاظ نقل کئے۔ ''دیت وہ مال ہے جو نفس انسانی (جان) کا بدل ہے''۔ ہم پوچھتے ہیں کہ اگر قادری صاحب کے نزدیک صاحب ''مرقات'' حضرت ملا علی قاری کی بات کا مطلب یہی ہے، تو عورت کی دیت کے بارے میں خود ان سے پوچھئے کہ وہ کس نظریے کے معتقد ہیں؟ آپ ''مرقات'' کے ص ۷۱ ج ۷ پر رقمطراز ہیں۔ ''کہ جب جنین زندہ نکلے اور پھر مر جائے تو اس کی دیت کامل ہے۔ اگر وہ مذکر ہو تو سو (۱۰۰) اونٹ اور اگر مؤنث ہو تو پچاس (۵۰) اونٹ واجب ہیں۔ اس میں عمداً اور خطاءً دونوں برابر ہیں''۔ پھر اسی جلد کے ص ۸۰ پر لکھتے ہیں۔ ''تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع و اتفاق ہے کہ مسلمان آزاد عورت کی دیت نفس مرد مسلمان آزاد کی دیت سے آدھی ہے''۔ قارئین کرام! اگر قادری صاحب کے نزدیک ملا علی قاری کی شخصیت واقعی مسلمہ ہے اور ان کی تحریر و فتویٰ درست ہے، تو پھر عورت کی دیت کی برابری کہاں سے لے آئے؟ حقیقت وہی ہے جو ملا علی قاری کے حوالہ جات سے آپ ملاحظہ فرما چکے۔ چونکہ مذکورہ عبارات طاہر القادری کے مقصود کے برعکس تھیں، اس لئے ان کی طرف نظر نہ کی اور وہ جملہ لے اڑے جسے کھینچ کر اپنے مدعا کی دلیل بنا لیا۔

حوالہ نمبر ۵ کا تجزیہ: علامہ کاسانی (کہ جن کا طاہر القادری نے حوالہ دے کر اپنا من گھڑت نظریہ ثابت کرنا چاہا) کا فتویٰ اور عقیدہ ملاحظہ فرمائیں۔ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے کیونکہ اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ، عبداللہ بن مسعود

اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کا یہی مسلک ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ کسی نے اس پر انکار نہیں کیا۔ لہٰذا اجماع سکوتی ہے کیونکہ عورت کی گواہی بھی مرد کی گواہی کا نصف ہے۔ اسی طرح دیت بھی آدھی ہی ہے۔

نوٹ: حوالہ ۲ کا تجزیہ ہم نے اس لئے چھوڑ دیا کیونکہ ''عنایہ'' اور ''فتح القدیر'' دونوں ہدایہ کی شرحیں ہیں۔ وہاں بھی یہی مقصود ہے کہ مرد کی دیت سے عورت کی دیت آدھی ہے اور دیت کو جو بدل نفس لکھا ہے۔ اس کا وہ مطلب ہرگز ہرگز نہیں، جو قادری صاحب نے گھڑا ہے بلکہ اس کا مطلب خود اس عبارت کے قائل نے جو بیان کیا وہی معتبر ہے۔

قادری صاحب نے عورت کی دیت نفس کو مرد کے برابر قرار دینے کی جو ٹھانی ہے۔ وہ قرآن کریم کے الفاظ، احادیث صحیحہ اور اجماع امت کے بالکل خلاف ہے۔ لہٰذا باطل محض ہے۔ قادری صاحب نے اس من گھڑت نظریہ کے لئے جس قدر دلائل گھڑے ہم نے ان سب کا ایک ایک کر کے مسکت جواب تحریر کر دیا ہے۔ جس سے ہر قاری یہ نتیجہ اخذ کرے گا کہ قادری صاحب کا مسلک بے اصل اور لایعنی ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ قادری صاحب کو قرآن کریم، احادیث و آثار صحیحہ اور امت مسلمہ کے متفقہ مؤقف کی طرف رجوع کرنے اور حق قبول کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین!

۲۹۶- بَابُ الْمُوْضِحَةِ فِي الْوَجْهِ وَالرَّأْسِ

چہرے اور سر کے زخم کے بارے میں

٦٦٢ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ اَنَّهُ قَالَ فِي الْمُوْضِحَةِ فِي الْوَجْهِ اِنْ لَمْ تَعِبِ الْوَجْهُ مِثْلَ مَا فِي الْمُوْضِحَةِ فِي الرَّأْسِ.

امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے اور انہوں نے سلیمان بن یسار سے خبر دی۔ انہوں نے فرمایا: چہرے کا زخم اگر ایسا ہو جو چہرہ کو عیب دار نہ کر دے تو وہ سر کے زخم کی مثل ہی ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اَلْمُوْضِحَةُ فِي الْوَجْهِ وَالرَّأْسِ سَوَاءٌ فِيْ كُلِّ وَاحِدَةٍ نِصْفُ عُشْرِ الدِّيَةِ وَهُوَ قَوْلُ اِبْرَاهِيْمَ النَّخْعِيِّ وَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: کہ چہرے اور سر کا زخم برابر ہے۔ دونوں میں دیت کا بیسواں حصہ ہے۔ یہی قول ابراہیم نخعی، ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

مذکورہ آثار میں چہرہ اور سر کے زخم کی دیت کی برابری اس شرط پر ہے کہ چہرے کا زخم چہرے کو عیب دار نہ کرے اور اگر زخم ایسا ہو جس سے چہرہ عیب دار ہو جائے، تو اس میں سر کے زخم کی دیت سے زیادہ دیت ہوگی۔ موضحہ وہ زخم ہے جس سے گوشت پوست کٹ کر ہڈی نظر آنے لگے۔ لیکن ہڈی کٹنے اور ٹوٹنے سے محفوظ رہے اور سر سے زیادہ ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ ہڈی پر بھی زخم کا اثر ہو جائے۔ علامہ زرقانی اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

عن يحيى ابن سعيد انه سمع سليمان بن يسار يذكران الموضحة في الوجه مثل الموضحة في الراس الا ان تعيب الوجه فيزداد في عقلها ما بينها وبين عقل نصف الموضحة في الراس فيكون فيها خمسة وسبعون دينارا. (زرقانی ج ۴ ص ۱۸۲ حدیث ۱۶۶۷ ماجاء في عقل الشجاء باب ۵۹۲)

یحییٰ بن سعید نے سلیمان بن یسار کو کہتے سنا کہ چہرہ کا زخم سر کے زخم کی مثل ہے۔ ہاں اگر زخم کی وجہ سے چہرہ عیب ناک ہو جائے تو اس کی دیت بڑھ جائے گی وہ پچھتر (۷۵) دینار ہوگی، جو سر کے زخم کی مکمل دیت سے نصف زائد ہے۔

وضاحت یوں ہوگی کہ ایک شخص کی کل دیت ایک ہزار دینار ہے۔ جو ایک سو اونٹ کی قیمت بنتی ہے۔ لہٰذا فی اونٹ دس دینار کے برابر ہوا۔ اب نصف عشر پانچ اونٹ ہوں گے۔ لہٰذا اگر وجہ کا ایسا زخم جو چہرہ کو عیب دار نہ کرے، دونوں میں سے ہر ایک کی

دیت پانچ اونٹ ہوگی اور پانچ اونٹ برابر پچاس دینار کے ہوئے اور اگر چہرے کا زخم چہرے کو عیب دار کر دیتا ہے تو اس صورت میں سر کے زخم کی دیت (جو پانچ اونٹ یا پچاس دینار تھی) کا نصف اور بڑھ جائے گی۔ جو پچھتر (۷۵) دینار بنتے ہیں۔ نتیجہ یہ کہ چہرہ اور سر کے زخم کی دیت پچاس دینار یا پانچ اونٹ ہے اور اگر چہرے پر زخم کی وجہ سے عیب نمودار ہو جائے تو ۲۵ دینار مزید دیت ادا کرنا پڑے گی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو یہ فرمایا ہے کہ چہرہ اور سر کے زخم دونوں کی دیت ایک جیسی ہے اور جس کو امام نخعی، ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء نے تسلیم کیا ہے۔ اس سے مراد چہرے کا وہ زخم ہے، جو چہرہ کو عیب ناک نہ کرے ورنہ عیب کی صورت میں پچھتر (۷۵) دینار ہوگی۔

۲۹۷- بَابُ اَلْبِئْرُ جُبَارٌ

کنویں میں گر کر مرنے کی دیت کا بیان

۶۶۳- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَعَنْ اَبِيْ سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ جَرْحُ الْعَجْمَاءِ جُبَارٌ وَالْبِئْرُ جُبَارٌ وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ.

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ سعید بن مسیب سے وہ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے اور وہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: چار پایوں کے زخمی کر دینے، کنواں کھودتے ہوئے زخمی ہو جانے میں کوئی دیت نہیں۔ کان کھودتے ہوئے مزدور کے زخمی ہونے یا مرنے میں کوئی دیت نہیں اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ وَالْجُبَارُ الْهَدَرُ وَالْعَجْمَاءُ الدَّابَّةُ الْمُنْفَلِتَةُ تَجْرَحُ الْاِنْسَانَ اَوْ تَعْقِرُهٗ وَالْبِئْرُ وَالْمَعْدِنُ الرَّجُلُ يَسْتَاْجِرُ الرَّجُلَ يَحْفِرُ لَهٗ بِئْرًا اَوْ مَعْدِنًا فَيَسْقُطُ عَلَيْهِ فَيَقْتُلُهٗ فَذٰلِكَ هَدَرٌ وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ وَالرِّكَازُ مَا اسْتُخْرِجَ مِنَ الْمَعْدِنِ مِنْ ذَهَبٍ اَوْ فِضَّةٍ اَوْ رَصَاصٍ اَوْ نُحَاسٍ اَوْ حَدِيْدٍ اَوْ زِيْبَقٍ فَفِيْهِ الْخُمُسُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا یہی عمل ہے۔ جبار کا معنی معافی ہے اور عجماء سے مراد وہ چار پایہ جو بھاگ کھڑا ہوا اور کسی آدمی کو زخمی کر دے یا اسے کاٹ ڈالے اور کنواں اور کان یعنی کنواں کھودنے اور کان میں سے دفینہ نکالنے کے لئے کسی کو مزدوری پر لینا۔ پھر وہ مزدور کنویں میں مر جائے یا کان اس پر گر پڑے اور اس کی جان چلی جائے، تو یہ تمام صورتیں ہدر ہیں۔ ان میں دیت نہیں ہے اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے اور رکاز تو وہ معدنیات ہیں خواہ سونا ہو یا چاندی، خواہ شیشہ ہو یا تانبا، خواہ لوہا ہو یا پارہ۔ ان سب میں پانچواں حصہ ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور ہمارے عام فقہاء کرام بھی یہی کہتے ہیں۔

۶۶۴- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ حَرَامِ بْنِ سَعِيْدِ بْنِ مُحَيِّصَةَ اَنَّ نَاقَةً لِلْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ دَخَلَتْ حَائِطًا لِرَجُلٍ فَاَفْسَدَتْ فِيْهِ فَقَضٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَنَّ عَلٰى اَهْلِ الْحَائِطِ حِفْظَهَا بِالنَّهَارِ وَاَنَّ مَا اَفْسَدَتِ الْمَوَاشِيْ بِاللَّيْلِ فَالضَّمَانُ عَلٰى اَهْلِهَا۔

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے انہوں نے حزام بن سعید بن محیصہ سے ہمیں خبر دی کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اونٹنی ایک شخص کے باغ میں داخل ہوگئی اور باغ کو اجاڑ دیا۔ رسول اللہ ﷺ نے اس کا فیصلہ فرما دیا: کہ دن کے وقت باغ کی حفاظت کرنا خود باغ والے کی ذمہ داری ہے اور باغ کا رات کے وقت جو مویشی نقصان کرے، اس نقصان کی ضمان مویشی والوں پر ہوگی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ دو احادیث جس باب کے تحت درج فرمائیں اس کا عنوان یا موضوع ''کنویں میں گر کر مرنے کی دیت'' ہے۔ جس کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد گرامی یہ منقول ہے کہ اس صورت میں کوئی دیت یا ضمان نہیں ہے لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس موضوع کے تحت بعض ایسی چیزیں بھی ذکر فرمائیں، جن کا کنویں میں گرنے سے کوئی تعلق نہیں۔ مثلاً چارپایہ کسی کو زخمی کر دے یا ہلاک کر ڈالے۔ کنویں میں گر کر مر جائے یا کنواں کھودتے ہوئے مزدور کی موت واقع ہو جائے، ان میں سے کسی نقصان پر بھی ضمان نہیں۔ اس اعتبار سے (یعنی ضمان نہ ہونے کے اعتبار سے) ان چیزوں کا موضوع سے تعلق نکلتا ہے۔ بہر حال چوپائے کے زخمی کر دینے یا ہلاک کر دینے کی صورت میں چونکہ حضرات ائمہ کے درمیان اختلاف تھا۔ اسی اختلاف کے پیش نظر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مذہب کی تائید میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اونٹنی کا واقعہ اور اس ضمن میں حضور ﷺ کا فیصلہ مبارکہ ذکر فرمایا۔ یعنی باغ کو اگر کسی کا جانور دن کے وقت اجاڑتا ہے تو اس صورت میں جانور کے مالک پر ضمان نہ ہوگی کیونکہ دن کے وقت باغ کی رکھوالی باغ والے کے ذمہ ہوتی ہے۔ ہاں رات کے وقت اجاڑنے کی صورت میں جانور کا مالک ضمان بھرے گا۔ باغ اجاڑنا بہر حال باغ والے کا نقصان ہے لیکن پہلی صورت میں حضور ﷺ نے اس کی ضمان جانور کے مالک پر نہیں ڈالی۔ حضرات ائمہ کرام کے مابین چونکہ یہ مسئلہ اختلافی ہے اس لئے اس کی ذرا تفصیل بیان کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جانور خواہ دن کو کسی کا نقصان کرے یا رات کے وقت اس میں اس جانور کے مالک پر ضمان نہیں ہوگی۔ ہاں اگر جانور کے مالک نے جان بوجھ کر نقصان کروایا، تو ضمان ہوگی۔ جیسا کہ مالک اپنے جانور پر سوار تھا یا اس کو آگے سے رسی لگام وغیرہ سے کھینچ رہا تھا یا پیچھے سے اس نے ہانک دیا ہو اور جانور کو خود کسی کے کھیت میں نقصان پہنچانے کی خاطر چھوڑ دیا ہو۔ ان تمام صورتوں میں جانور کے مالک پر ضمان ضروری ہے۔ دوسرے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ دن کے وقت جانور کا نقصان کرنا خواہ کسی صورت میں پایا جائے جانور کا مالک ضمان سے محفوظ رہے گا اور رات کے وقت ہر طرح کے نقصان کی ضمان مالک کو دینا پڑے گی۔ یہ حضرات جناب حزام بن سعید رضی اللہ عنہ کی روایت (جس میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اونٹنی کا واقعہ ہے) اپنے مذہب کی دلیل و تائید میں پیش فرماتے ہیں۔ ائمہ اربعہ کا اختلاف امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے جو بیان فرمایا، وہ ملاحظہ فرما لیجئے:

(امام نووی یحییٰ بن شرف شافعی رقمطراز ہیں:) جب جانور کے ساتھ ہانکنے والا یا چلانے والا موجود ہو یا اس پر سوار ہو اور اس جانور نے کسی کی چیز اپنے منہ سے یا پاؤں سے ضائع کر دی تو اس صورت میں اس شخص پر یعنی جو ہانکنے والا یا چلانے والا یا سوار ہے، پر تاوان واجب ہوگا۔ خواہ وہ اس جانور کا مالک ہو یا کوئی اور ہو۔ وہ جانور اپنا ہو یا کرایہ پر لیا گیا ہو یا ادھار مانگ کر لیا گیا ہو یا غصب کیا گیا ہو یا بطور امانت اس کے پاس ہو یا وکیل وغیرہ ہو۔ البتہ اگر وہ جانور کسی کو زخمی کر دے تو اس کی دیت شخص مذکور کے عاقلہ پر واجب ہوگی اور اس کا کفارہ شخص مذکور کے مال سے ادا کیا جائے گا۔ حیوان کے زخمی کرنے سے مراد یہ ہے کہ وہ اس چیز کو ضائع کر دے خواہ زخمی کر کے یا کسی اور طریقہ سے۔ قاضی عیاض مالکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ دن کے وقت اگر جانور کے ساتھ کوئی شخص نہیں اور اس نے کوئی نقصان کر دیا تو اس صورت میں اس نقصان کی ضمان نہ ہوگی اور اگر اس جانور پر کوئی سوار ہے یا چلانے والا یا ہانکنے والا ہے تو جمہور علماء کا یہ مسلک ہے کہ اس سے نقصان کا تاوان ہوگا۔ داؤد ظاہری اور دیگر اہل ظاہر (غیر مقلدین) کا کہنا ہے کہ جانور کے نقصان پہنچانے پر کوئی تاوان نہیں۔ ہاں اگر کسی شخص نے اس جانور کو نقصان پہنچانے پر برانگیختہ کیا یا بالقصد نقصان کروایا تو تاوان دینا پڑے گا۔ امام مالک اور مالکی فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ جانور کے نقصان پہنچانے کا تاوان اس کے مالک پر ہوگا۔ اگر جانور نقصان پہنچانے میں مشہور ہے تو اصحاب شافعی بھی یہی قول کرتے ہیں۔ کیونکہ اس جانور کو ضروری تھا کہ اس کا مالک کھلا نہ چھوڑتا، بلکہ باندھ کر رکھتا، اور اگر جانور رات کے وقت نقصان کر دے تو امام مالک کے نزدیک وہ شخص جو اس جانور کے ساتھ ہوگا

نقصان کا تاوان وہ پورا کرے گا۔ امام شافعی اور ان کے اصحاب فرماتے ہیں: کہ اگر جانور کے نقصان کرنے میں شخص مذکور کا دخل ہو تو پھر اس پر تاوان آئے گا ورنہ نہیں۔ امام اعظم ابوحنیفہ کا قول ہے کہ جانور دن کے وقت نقصان کرے یا رات کو اس کا کوئی تاوان نہیں ہے۔ جمہور کا قول ہے کہ دن کے وقت نقصان کا تاوان نہیں۔ جناب لیث اور سحنون کہتے ہیں کہ دن کے وقت نقصان کا بھی تاوان ہوگا۔ (نووی شرح مسلم ج۲ص۷۳، باب جرح العجماء والمعدن، مطبوعہ نور محمد اصح المطابع کراچی)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے مذکورہ حوالہ سے معلوم ہوا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کے ساتھ امام شافعی رضی اللہ عنہ اور قاضی عیاض مالکی رحمۃ اللہ علیہ متفق ہیں۔ یعنی جب جانور کے ساتھ کوئی انسان ہو تو اس کے نقصان پہنچانے پر شخص مذکور پر تاوان ہوگا اور اگر آدمی ساتھ نہیں تو تاوان نہیں ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ کے مذکورہ فیصلہ کو من وعن نہ مالکیوں نے تسلیم کیا اور نہ شوافع اس کے قائل ہیں۔ احناف بھی یہی کہتے ہیں کہ دن رات کا امتیاز نہیں بلکہ جانور کے ساتھ کسی آدمی کے ہونے یا نہ ہونے پر دارومدار ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ سرکار دوعالم ﷺ نے جناب براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اونٹنی کے بارے میں جو فیصلہ فرمایا، احناف نے اس کی مخالفت کی ہے۔ یہ الزام صرف احناف پر ہی نہیں بلکہ شافعی المذہب اور مالکی حضرات پر آتا ہے لیکن درحقیقت یہ مخالفت نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت براء بن عازب کو جو تاوان دینے کو فرمایا، وہ ان کے حفاظت نہ کرنے کی بناء پر تھا اور دن کے وقت حفاظت کا جو ذمہ دار مالک کو قرار دیا، یہ بطور عادت فرمایا ہے۔ مطلب یہ کہ جانور کا مالک رات کو اپنے جانوروں کی حفاظت اور باغات کے مالک اپنے باغات کی رکھوالی عادتاً دن کے وقت کرتے ہیں۔ یہ عادت کے طور پر ہے۔ کوئی قاعدہ اور قانون کلیہ نہیں بیان فرمایا۔ اگر آپ ﷺ کا ارشاد گرامی بطور قانون ہوتا تو پھر کسی مجتہد کو اس کے خلاف قول کرنے کی ہمت نہ پڑتی۔ چونکہ بطور عادت تھا اس لئے جب ائمہ کرام نے غور وفکر کیا تو بات بالکل واضح ہے کہ جانوروں میں سے کسی جانور کا نقصان کر ڈالنا اس کی مختلف صورتیں موجود ہیں۔ کبھی تو جانور از خود نقصان کر دیتا ہے اور کبھی اس سے نقصان کوئی شخص کرواتا ہے۔ جس کی بھی مختلف اقسام ہیں۔ مختصر یہ کہ اگر جانور سے کسی شخص نے کسی طرح نقصان پہنچایا تو شخص مذکور پر تاوان ہوگا، ورنہ جانور کے نقصان پر تاوان نہیں ہوگا۔ احناف کا یہ کہنا کہ دن رات کسی وقت بھی جانور نقصان کرے اس کا تاوان نہیں۔ اس کی دلیل ان کے ہاں یہی حدیث موطا ہے۔ جو دیگر کتب احادیث میں بھی موجود ہے۔ یعنی "جرح العجماء جبار جانوروں کے نقصان پر تاوان نہیں"۔ اس میں جانوروں کے نقصان پر تاوان کو ختم کیا گیا اور اگر جانور سے کسی نے نقصان کرا دیا اور اس نقصان میں کسی انسان کا عمل دخل ہوا تو یہ صورت اس ارشاد نبوی کے اطلاق سے خارج ہے۔ جس کی وجہ سے عمل دخل دینے والے سے تاوان لیا جائے گا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۹۸- بَابُ مَنْ قَتَلَ خَطَأً وَلَمْ تُعْرَفْ لَهٗ عَاقِلَةٌ

قتل خطاء کے مرتکب کے عاقلہ کا اگر علم نہ ہو، اس کا بیان

۶۶۵- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنِيْ اَبُو الزِّنَادِ اَنَّ سُلَيْمٰنَ بْنَ يَسَارٍ اَخْبَرَهٗ اَنَّ سَائِبَةً كَانَ اَعْتَقَهٗ بَعْضُ الْحُجَّاجِ فَكَانَ يَلْعَبُ مَعَ ابْنِ رَجُلٍ مِّنْ بَنِيْ عَابِدٍ فَقَتَلَ السَّائِبَةُ ابْنَ الْعَابِدِيِّ فَجَآءَ الْعَابِدِيُّ اَبُو الْمَقْتُوْلِ اِلٰى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَطَلَبَ دِيَةَ ابْنِهٖ فَاَبٰى عُمَرُ اَنْ يَّدِيَهٗ وَقَالَ لَيْسَ لَهٗ مَوْلٰى فَقَالَ الْعَابِدِيُّ لَهٗ اَرَاَيْتَ لَوْ

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ مجھے ابو الزناد نے سلیمان بن یسار سے خبر دی کہ سائبہ غلام کو کسی حاجی نے آزاد کر دیا۔ وہ بنو عابد کے ایک آدمی کے بیٹے کے ساتھ کھیل رہا تھا۔ سائبہ نے اس عابدی کے بیٹے کو قتل کر دیا۔ مقتول کا باپ عابدی حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور اپنے بیٹے کی دیت کا مطالبہ کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے دیت دینے سے انکار کر دیا اور

اَنَّ ابْنِيْ قَتَلَهٗ قَالَ اِذَنْ تُخْرِجُوْا دِيَتَهٗ قَالَ الْعَابِدِيُّ هُوَ اِذَنْ كَالْاَرْقَمِ اِنْ يُتْرَكْ يَلْقَمْ وَاِنْ يُقْتَلْ يَنْقَمْ۔

فرمایا کہ اس کے مولیٰ (آزاد کرنے والے) کا علم نہیں۔ اس پر عابدی بولا اگر میرا بیٹا اسے قتل کر دیتا تو پھر آپ کیا فرماتے؟ آپ نے فرمایا اس صورت میں دیت نکالنا پڑتی۔ عابدی بولا پھر سائبہ تو چیت کبرا سانپ ہوا۔ جسے چھوڑ دو تو ڈسے گا اور اسے مار ڈالا جائے تو انتقام لیا جائے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ لَا نَرٰى اَنَّ عُمَرَ اَبْطَلَ دِيَتَهٗ عَنِ الْقَاتِلِ وَلَا نَرَاهُ اَبْطَلَ ذٰلِكَ لِاَنَّ لَهٗ عَاقِلَةً وَلٰكِنَّ عُمَرَ لَمْ يَعْرِفْهَا فَيَجْعَلُ الدِّيَةَ عَلَى الْعَاقِلَةِ وَلَوْ اَنَّ عُمَرَ لَمْ يَرَ لَهٗ مَوْلًى وَّلَا اَنَّ لَهٗ عَاقِلَةً لَجَعَلَ دِيَةَ مَنْ قُتِلَ فِيْ مَالِهٖ اَوْ عَلٰى بَيْتِ الْمَالِ وَلٰكِنَّهٗ رَاٰى لَهٗ عَاقِلَةً وَلَمْ يَعْرِفْهُمْ لِاَنَّ بَعْضَ الْحُجَّاجِ اَعْتَقَهٗ وَلَمْ يُعْرَفِ الْمُعْتِقُ وَلَا عَاقِلَتُهٗ فَاَبْطَلَ ذٰلِكَ عُمَرُ حَتّٰى يُعْرَفَ وَلَوْ كَانَ لَا يَرٰى لَهٗ عَاقِلَةً لَجَعَلَ ذٰلِكَ عَلَيْهِ فِيْ مَالِهٖ اَوْ عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ فِيْ بَيْتِ مَالِهِمْ۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ہمارا یہی موقف ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قاتل سے اس کی دیت کو باطل کر دیا۔ ہاں اس کے بطلان کی وجہ یہ تھی کہ اگرچہ اس قاتل کے عاقلہ تھے لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان کا علم نہ تھا۔ پس آپ اس کے عاقلہ پر دیت لازم کر دیتے اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ معلوم ہو جاتا کہ نہ تو اس کا کوئی مولیٰ ہے اور نہ ہی عاقلہ تو آپ اس کی دیت اس کے مال میں سے یا بیت المال سے ادا کرنے کا حکم فرماتے۔ لیکن آپ کو اس کے عاقلہ کے ہونے کا تو علم تھا، لیکن اسے جانتے پہچانتے نہ تھے کیونکہ اسے کسی حاجی نے آزاد کیا تھا اور آزاد کرنے والا نامعلوم تھا اور اس کے عاقلہ بھی نامعلوم تھے۔ اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیت کو باطل قرار دیا لیکن اس وقت تک جب تک اس کے عاقلہ کا اتہ پتہ معلوم ہو جائے اور اگر آپ کو یہ یقین ہوتا کہ اس کے عاقلہ بالکل ہے ہی نہیں تو دیت آپ اس کے مال میں سے یا مسلمانوں کے بیت المال میں سے ادا کرنے کا حکم دیتے۔

(سائبہ ایسا غلام ہوتا ہے جسے مولیٰ آزاد کرتے وقت یہ کہہ دے کہ تیری ولاء میرے لئے نہیں ہوگی) مذکورہ باب میں سائبہ نے باوجود اس کے کہ اس نے بنو عابد کے ایک شخص کو قتل کیا لیکن پھر بھی حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے نہ اس پر دیت کا فیصلہ فرمایا اور نہ ہی اس کے عاقلہ پر۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اگرچہ اس بات کا علم تھا کہ اسے کسی حاجی نے آزاد کیا ہے لیکن وہ کون تھا؟ اور اس کے رشتہ دار (عاقلہ) کون تھے؟ اس کا علم نہ تھا۔ یہی عدم علم مذکورہ فیصلہ کی وجہ بنی۔ اس سے دو صورتیں نکلتی ہیں۔ ایک یہ کہ مولیٰ (آزاد کرنے والا) اور اس کے عاقلہ کا علم ہو۔ اس صورت میں دیت عاقلہ پر واجب ہوگی۔ دوسری صورت یہ کہ نہ مولیٰ کا علم ہو اور نہ ہی اس کے عاقلہ کا اتہ پتہ معلوم ہو۔ اس صورت میں دیت کا فیصلہ قاتل کے مال سے ہوگا اور اگر قاتل دیت ادا کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا۔ یعنی غریب و مسکین ہے، تو پھر بیت المال پر دیت پڑے گی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے ان دونوں صورتوں میں سے کوئی ایک بھی نہ تھی بلکہ ایک تیسری صورت تھی یعنی آپ کو یہ تو علم تھا کہ اس غلام کو آزاد کرنے والا کوئی حاجی ہے۔ اس حاجی کے رشتہ دار بھی ہوں گے لیکن وہ کون ہیں؟ اس کا علم نہ تھا۔ اس بنا پر آپ نے مقتول کے ورثاء کے لئے نہ تو قاتل کے مال میں دیت کا فیصلہ فرمایا کیونکہ وہ آزاد شدہ غلام تھا اور ظاہر ہے کہ وہ غریب و مسکین ہی ہوگا۔ کیونکہ ابھی ابھی اسے آزاد کیا گیا ہے اور نہ ہی آپ نے

بیت المال پر دیت کی ادائیگی ڈالی کیونکہ حاجی کے عاقلہ موجود تھے۔ (لیکن علم نہ تھا کہ وہ کون ہیں؟) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی شرح میں جو فرمایا اس کا خلاصہ یہی ہے۔ ہاں اگر غلام آزاد شدہ امیر ہوتا یا اس کے آزاد کرنے والے حاجی اور اس کے عاقلہ کا علم ہوتا تو پھر فیصلہ اس کے مطابق کیا جاتا۔ یعنی عاقلہ پر یا قاتل پر دیت لازم ہوتی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۹۹ - بَابُ الْقَسَامَةِ

قسامت کا بیان

٦٦٦ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سُلَيْمَانَ ابْنِ يَسَارٍ وَعِرَاكِ بْنِ مَالِكٍ الْغِفَارِيِّ اَنَّهُمَا حَدَّثَاهُ اَنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِىْ سَعْدِ بْنِ لَيْثٍ اَجْرٰى فَرَسًا فَوَطِئَ عَلٰى اِصْبَعِ رَجُلٍ مِنْ بَنِىْ جُهَيْنَةَ فَنَزَفَ مِنْهَا الدَّمُ فَمَاتَ فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لِلَّذِيْنَ اُدُّعِيَ عَلَيْهِمْ اَتَحْلِفُوْنَ خَمْسِيْنَ يَمِيْنًا مَامَاتَ مِنْهَا فَاَبَوْا وَتَحَرَّجُوْا مِنَ الْاَيْمَانِ فَقَالَ لِلْاٰخَرِيْنَ اَحْلِفُوْا اَنْتُمْ فَاَبَوْا فَقَضٰى بِشَطْرِ الدِّيَةِ عَلَى السَّعْدِيِّيْنَ.

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے انہوں نے سلیمان بن یسار اور عراک بن مالک غفاری سے خبر دی کہ ان دونوں نے بتایا کہ قبیلہ بنی سعد بن لیث کے ایک مرد نے گھوڑا دوڑایا تو اس گھوڑے نے بنو جہینہ کے ایک آدمی کی انگلی کچل ڈالی اس سے خون بہنے لگا پھر وہ مر گیا۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں سے کہا: جن پر دعویٰ کیا گیا تھا۔ کیا تم پچاس آدمی قسم کھا سکتے ہو کہ مرنے والا اس سبب سے نہیں مرا؟ انہوں نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا اور قسم نہ اٹھائی۔ پھر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ان کے مخالف دعویداروں سے کہا: تم قسمیں اٹھاؤ گے؟ وہ بھی مکر گئے تو آپ نے بنی سعد کے لوگوں کو نصف دیت ادا کرنے کا حکم دیا۔

٦٦٧ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا اَبُوْ لَيْلٰى بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ سَهْلِ بْنِ اَبِىْ حَثْمَةَ اَنَّهٗ اَخْبَرَهٗ رِجَالٌ مِنْ كُبَرَاءِ قَوْمِهٖ اَنَّ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ سَهْلٍ وَمُحَيِّصَةَ خَرَجَا اِلٰى خَيْبَرَ مِنْ جَهْدٍ اَصَابَهُمَا فَاُتِىَ مُحَيِّصَةُ فَاُخْبِرَ اَنَّ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ سَهْلٍ قَدْ قُتِلَ وَطُرِحَ فِىْ فَقِيْرٍ اَوْ عَيْنٍ فَاَتٰى يَهُوْدَ فَقَالَ اَنْتُمْ قَتَلْتُمُوْهُ فَقَالُوْا وَاللّٰهِ مَا قَتَلْنَاهُ ثُمَّ اَقْبَلَ حَتّٰى قَدِمَ عَلٰى قَوْمِهٖ فَذَكَرَ ذٰلِكَ لَهُمْ ثُمَّ اَقْبَلَ هُوَ وَحُوَيِّصَةُ وَهُوَ اَخُوْهُ اَكْبَرُ مِنْهُ وَعَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ سَهْلٍ فَذَهَبَ لِيَتَكَلَّمَ وَهُوَ الَّذِىْ كَانَ بِخَيْبَرَ فَقَالَ لَهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَبِّرْ كَبِّرْ يُرِيْدُ السِّنَّ فَتَكَلَّمَ حُوَيِّصَةُ ثُمَّ تَكَلَّمَ مُحَيِّصَةُ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِمَّا اَنْ يَدُوْا صَاحِبَكُمْ وَاِمَّا اَنْ يُؤْذِنُوْا بِحَرْبٍ فَكَتَبَ اِلَيْهِمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِىْ ذٰلِكَ فَكَتَبُوْا اِنَّا وَاللّٰهِ مَا قَتَلْنَاهُ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِحُوَيِّصَةَ وَمُحَيِّصَةَ وَعَبْدِ الرَّحْمٰنِ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ابولیلیٰ بن عبد الرحمٰن نے سہل بن ابی حثمہ سے اور انہوں نے اپنی قوم کے بڑے بڑے آدمیوں سے خبر دی کہ عبد اللہ بن سہل اور محیصہ دونوں تنگ حالی کی وجہ سے خیبر کی طرف چلے گئے۔ کسی نے محیصہ کو آ کر بتایا کہ عبد اللہ بن سہل کو قتل کر دیا گیا ہے اور ان کی لاش کو کنویں یا چشمے میں پھینک دیا گیا ہے۔ یہ سن کر جناب محیصہ، یہودیوں کے پاس آئے۔ پوچھا کہ کیا تم نے اسے قتل کیا ہے؟ کہنے لگے بخدا! ہم نے اسے قتل نہیں کیا۔ پھر جناب محیصہ اپنی قوم کے پاس آئے اور انہیں یہ واقعہ سنایا۔ پھر یہ ان کے بڑے بھائی حویصہ اور عبد الرحمٰن بن سہل جو خیبر گئے ہوئے تھے، گفتگو کے لئے آئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پہلے بڑے بھائی کو بات کرنے دو۔ اس پر حویصہ نے گفتگو کی پھر محیصہ نے گفتگو کی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یا تو وہ یہودی تمہارے ساتھی کی دیت دیں یا پھر انہیں جنگ کے لئے اعلان کر دو۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں کو اس بارے میں رقعہ لکھا۔ یہودیوں نے اس کا جواب دیا کہ خدا کی قسم! ہم نے اسے

تَحْلِفُوْنَ وَتَسْتَحِقُّوْنَ دَمَ صَاحِبِكُمْ قَالُوْا لَا قَالَ فَتَحْلِفُ لَكُمْ يَهُوْدُ قَالُوْا لَا لَيْسُوْا بِمُسْلِمِيْنَ فَوَدَاهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مِنْ عِنْدِهٖ فَبَعَثَ اِلَيْهِمْ بِمِائَةِ نَاقَةٍ حَتّٰى اُدْخِلَتْ عَلَيْهِمُ الدَّارَ قَالَ سَهْلُ بْنُ اَبِيْ حَثْمَةَ لَقَدْ رَكَضَتْنِيْ مِنْهَا نَاقَةٌ حَمْرَاءُ.

قتل نہیں کیا۔ پھر حضور ﷺ نے حویصہ، محیصہ اور عبدالرحمن بن سہل کو فرمایا: تم قسمیں اٹھاؤ اور اپنے ساتھی کے خون کے مستحق ہو جاؤ۔ وہ کہنے لگے، ایسا نہیں کر سکتے۔ آپ نے فرمایا: پھر تمہارے لئے خیبر کے یہودی قسمیں کھائیں گے۔ کہنے لگے ایسا بھی نہیں کیونکہ وہ تو مسلمان ہی نہیں ہیں۔ پھر حضور ﷺ نے اس کی دیت اپنی طرف سے ادا فرمائی۔ آپ ﷺ نے ان کی طرف ایک سو اونٹنیاں بھیجیں حتیٰ کہ وہ میرے گھر میں داخل ہو گئیں۔ سہل بن ابی حثمہ کہتے ہیں ان میں سے ایک سرخ رنگ کی اونٹنی نے لات بھی ماری تھی۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اِنَّمَا قَالَ لَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَتَحْلِفُوْنَ وَتَسْتَحِقُّوْنَ دَمَ صَاحِبِكُمْ يَعْنِيْ بِالدِّيَةِ لَيْسَ بِالْقَوَدِ وَاِنَّمَا يَدُلُّ عَلٰى ذٰلِكَ اِنَّهٗ اِنَّمَا اَرَادَ الدِّيَةَ دُوْنَ الْقَوَدِ قَوْلُهٗ فِيْ اَوَّلِ الْحَدِيْثِ اِمَّا اَنْ تَدُوْا صَاحِبَكُمْ وَاِمَّا اَنْ تُؤْذِنُوْا بِحَرْبٍ فَهٰذَا يَدُلُّ عَلٰى اٰخِرِ الْحَدِيْثِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَحْلِفُوْنَ وَتَسْتَحِقُّوْنَ دَمَ صَاحِبِكُمْ لِاَنَّ الدَّمَ قَدْ يُسْتَحَقُّ بِالدِّيَةِ كَمَا يُسْتَحَقُّ بِالْقَوَدِ لِاَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يَقُلْ لَهُمْ تَحْلِفُوْنَ وَتَسْتَحِقُّوْنَ دَمَ مَنِ ادَّعَيْتُمْ فَيَكُوْنُ هٰذَا عَلَى الْقَوَدِ وَاِنَّمَا قَالَ لَهُمْ تَحْلِفُوْنَ وَتَسْتَحِقُّوْنَ دَمَ صَاحِبِكُمْ فَاِنَّمَا عَنٰى بِهٖ تَسْتَحِقُّوْنَ دَمَ صَاحِبِكُمْ بِالدِّيَةِ لِاَنَّ اَوَّلَ الْحَدِيْثِ يَدُلُّ عَلٰى ذٰلِكَ وَهُوَ قَوْلُهٗ اِمَّا اَنْ تَدُوْا صَاحِبَكُمْ وَاِمَّا اَنْ تُؤْذِنُوْا بِحَرْبٍ وَقَدْ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ اَلْقَسَامَةُ تُوْجِبُ الْعَقْلَ وَلَا تُشِيْطُ الدَّمَ فِيْ اَحَادِيْثَ كَثِيْرَةٍ فَبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے جو فرمایا تھا کہ قسمیں کھا جاؤ اور اپنے ساتھی کے خون کے مستحق ہو جاؤ۔ اس سے مراد دیت تھی نہ کہ قصاص۔ اس مفہوم و مراد پر (کہ دیت تھی نہ کہ قصاص) حدیث پاک کے ابتدائی الفاظ دلالت کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ یا تو تم ان سے اپنے ساتھی کی دیت لے لو یا پھر ان سے اعلان جنگ کر دو۔ لہٰذا یہ جملہ حدیث پاک کے آخری حصہ کی تشریح اور مراد کو واضح کرتا ہے۔ وہ یہ کہ تم قسمیں کھا جاؤ اور اپنے ساتھی کے خون کے مستحق ہو جاؤ۔ وجہ یہ ہے کہ خون کا مستحق ہونا کبھی تو بطریقہ دیت ہوتا ہے جیسا بطریقہ قصاص ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حضور ﷺ نے انہیں یوں نہیں فرمایا: تم قسمیں اٹھا جاؤ اور اپنے دعویٰ کے مطابق خون کے مستحق ہو جاؤ۔ اس سے آپ کی مراد بطریقہ دیت مستحق ہونا تھا۔ اس لئے کہ حدیث پاک کے ابتدائی الفاظ "اما ان تدوا صاحبكم واما ان تؤذنوا بحرب" اس پر دلالت کرتے ہیں اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ "قسامت دیت کو واجب کرتی ہے" خون کو باطل نہیں کرتی۔ یہ بات بکثرت احادیث میں وارد ہے۔ پس ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا قول ہے۔

اس باب میں "قسامت" کے بارے میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو عدد روایات ذکر فرمائی ہیں۔ روایات کی شرح سے قبل لفظ "قسامت" کے بارے میں کچھ عرض کیا جاتا ہے۔ صاحب بدائع الصنائع نے اس کی تعریف یوں فرمائی:

ان فی عرف الشرع تستعمل فی الیمین باللہ السبب مخصوص وعدد مخصوص وشخص

عرف شرع شریف میں قسامت اللہ تعالیٰ کی قسم اٹھانے میں مستعمل ہے۔ مخصوص سبب، مخصوص طریقے اور مخصوص شخص کے

مخصوص وهو المدعى عليه على وجه مخصوص وهو ان يقول خمسون من اهل المحلة اذا وجد قتيل فيها والله ماقتلناه ولا علمنا له قاتلا فاذا حلفوا يغرمون الدية وهذا عند اصحابنا.

(بدائع الصنائع ج ۷ص ۲۸۶)

ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے۔ مخصوص شخص وہ جو مدعیٰ علیہ ہے۔ طریقہ یہ ہوگا کہ محلّہ والے کہ جس میں مقتول کی لاش پائی گئی۔ ان میں سے پچاس آدمی اللہ کے نام کی قسم اٹھائیں کہ خدا کی قسم! نہ تو ہم نے اسے قتل کیا اور نہ ہی اس کے قاتل کو ہم جانتے ہیں پھر جب وہ قسم اٹھالیں تو وہ دیت کی ادائیگی کے ذمہ دار ہوں گے اور یہ طریقہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے۔ اب دونوں روایات کی بالترتیب شرح پیش خدمت ہے۔

اثر اوّل: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پہلا اثر مذکور ہے کہ بنوسعد کے ایک آدمی نے بنوجہنیہ کے ایک شخص کی انگلی اپنے گھوڑے کے نیچے دے دی۔ وہ آدمی خون بہنے کی وجہ سے مر گیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مقدمہ پیش ہونے کے بعد بنوسعد سے فرمایا: کہ کیا تم میں سے پچاس آدمی یہ قسم اٹھا سکتے ہیں کہ مرنے والا مذکور زخم سے نہیں مرا؟ انہوں نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا پھر دوسرے فریق سے بھی پوچھا کہ تم قسم اٹھا سکتے ہو؟ انہوں نے بھی انکار کر دیا۔ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بنوسعد کے افراد پر نصف دیت ادا کرنے کا فیصلہ فرما دیا۔ یہاں یہ اعتراض ذہن میں آتا ہے کہ قتل خطاء میں نصف دیت کا ذکر نہ تو قرآن کریم میں اور نہ ہی احادیث مقدسہ میں کہیں وارد ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسا فیصلہ کیوں فرمایا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب یہ جانا کہ مسئلہ مذکورہ ''قتل خطاء'' کی قسم بنتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ انگلی پس جانے اور اس سے خون بہہ جانے کی وجہ سے اگر یہ قتل یقینی ہوتا، تو پھر قتل خطاء بنتا اور مکمل دیت ادا کرنا ضروری ہوتی اور اگر انگلی کچلی گئی۔ خون بھی بہہ نکلا۔ لیکن موت اس کی وجہ سے نہ ہوئی بلکہ طبعی موت واقع ہوئی تو اس صورت میں کچھ بھی لازم نہ آئے گا۔ ان دونوں صورتوں میں سے کوئی بھی یقینی نہ تھی تاکہ اس کے مطابق مکمل دیت یا بالکل کچھ نہ ہونے کا فیصلہ دیا جاتا۔ لہٰذا آپ نے بطریقہ صلح ان کو نصف دیت دلائی۔ یہ نام کی تو دیت تھی لیکن درحقیقت نصف دیت کے برابر رقم ادا کرنا ازروئے صلح تھا۔ اس صورت اور فیصلہ جیسی ایک حدیث پاک بھی منقول ہے۔ وہ یہ کہ حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے امام بغوی ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حضور ﷺ نے بھی آدھی دیت کا فیصلہ فرمایا تھا۔ امام بغوی لکھتے ہیں کہ حضور ﷺ کا نصف دیت دلوانا دراصل مقتول کے ورثاء کی دلجوئی کے طور پر تھا۔ امام بغوی کی اس روایت کو مولوی عبدالحی نے ''موطا امام محمد'' کے حاشیہ پر لکھا ہے۔ خلاصہ یہ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بنوسعد کو جو نصف دیت ادا کرنے کو فرمایا، اس میں دراصل بنوجہنیہ کی دلجوئی تھی اور یہ مصالحت کے طور پر تھا کیونکہ قتل خطاء بھی جب یقیناً نہ بن سکے اور طبعی موت بھی یقیناً نہ بن سکے، تو پھر مصالحت کا طریقہ ہی بہتر تھا۔ ایسے معاملہ میں حکم بھی یہی ہے کہ فریقین کے مابین مصالحت کرادی جائے۔ مصالحت کے تحت جو کچھ بھی صلح نامہ کے تحت مقرر ہو جائے وہ درست ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی لئے جناب ابوعبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ کی طرف لکھ بھیجا کہ اگر تمہارے پاس اسی طرح کا کوئی مقدمہ آجائے تو مصالحت کی کوشش کرنا تاکہ خون بھی ضائع نہ جائے اور حدود شرعیہ کی بھی مخالفت نہ ہو۔

اثر دوم: حضرت عبداللہ بن سہل اور جناب محیصہ کا خیبر کی طرف روانہ ہونا اور واقعہ مذکورہ کا رونما ہونا اس کی تفصیل بقدر ضرورت یہ ہے کہ وہاں پہنچنے کے بعد جناب محیصہ کو کسی نے خبر دی کہ تمہارے ساتھی عبداللہ بن سہل کو کسی نے قتل کر دیا ہے۔ آپ کو یہود پر شک تھا۔ ان سے پوچھا' انہوں نے اس قتل میں ملوث ہونے کا صاف صاف انکار کر دیا۔ جناب محیصہ واپس تشریف لائے اور اپنے بڑے بھائی حویصہ اور عبداللہ بن سہل کے بھائی عبدالرحمٰن کو ساتھ لیا اور حضور ﷺ سے اس بارے میں عرض و معروض کرنے کی تیاری

کی ۔بارگاہ رسالت میں جب حاضر ہوئے تو محیصہ نے چاہا کہ گفتگو کا آغاز میں کروں ۔اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: بڑے بھائی کو پہلے موقعہ دو ۔بہر حال گفتگو ہوئی ۔ان کی گفتگو کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا: کہ یہودیوں کو دیت دینا پڑے گی ورنہ تم ان کے خلاف اعلان جنگ کر دو ۔آپ نے خیبر کے یہودیوں کو خط لکھا اور اس قتل کے بارے میں ان سے دریافت فرمایا ۔خیبر کے یہودیوں نے حلفیہ جواب میں لکھا کہ ہم نے قتل نہیں کیا ۔اس پر آپ ﷺ نے حویصہ ،محیصہ اور عبدالرحمٰن سے فرمایا: جن پر تمہیں شک تھا وہ تو قسم اٹھا گئے کہ ہم نے قتل نہیں کیا ۔اب اگر تم اپنے بھائی کے خون کے حق دار بننا چاہتے ہو تو تم قسمیں اٹھاؤ ۔انہوں نے بھی قسمیں اٹھانے سے انکار کر دیا ۔آپ نے پوچھا اگر یہود قتل نہ کرنے کی قسم اٹھا لیں تو کیا تم اسے تسلیم کر لو گے؟ عرض کرنے لگے نہیں ۔کیونکہ وہ مسلمان ہی نہیں ہیں ۔انہیں قسم اٹھانے میں کوئی بوجھ محسوس نہیں ہوگا ۔یہاں مدعیان نے جو قسم اٹھانے سے انکار کیا ۔اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے اپنی آنکھوں سے قتل ہوتے تو نہ دیکھا تھا ۔محض یہود پر شبہ تھا اور یہود کی قسم پر اعتبار نہ تھا اس لئے حضور ﷺ نے فیصلہ فرمایا: کہ مقتول کی دیت میں اپنی طرف سے سو (۱۰۰) اونٹ ادا کرتا ہوں ۔

مسئلہ زیر بحث میں چونکہ ائمہ حضرات کا اختلاف ہے ۔اس لئے اس کی وضاحت ضروری ہے ۔''قسامت'' کا طریقہ کوئی نیا طریقہ نہ تھا بلکہ دور جاہلیت میں بھی یہ مروج تھا ۔بعض نے کہا کہ اس کا اجراء ابوطالب نے کیا ۔اس کی تائید ''بخاری شریف'' کی ایک روایت کرتی ہے ۔وہ یہ کہ ایک شخص ہاشمی کسی سوداگر کا ملازم بن کر سفر میں تھا ۔راستہ میں ایک قافلہ سے ملاقات ہوئی ۔قافلہ والوں میں سے کسی شخص کی بوری میں سوراخ ہو چکا تھا ۔جس کی وجہ سے اس کی اندر کی چیز گر رہی تھی ۔اس بوری والے نے اس ہاشمی سے رسی مانگی ۔ہاشمی نے اپنے مالک کی اجازت کے بغیر رسی دے دی ۔قافلہ چلتا بنا اور یہ دونوں اپنے سفر پر روانہ ہوئے ۔کچھ دیر بعد مالک نے ہاشمی سے رسی مانگی تو ہاشمی نے بتایا کہ وہ رسی تو میں نے قافلہ مذکورہ کے ایک شخص کے مانگنے پر اسے دے دی تھی ۔اس پر مالک نے ہاشمی کو بہت سخت زدوکوب کیا ۔حتیٰ کہ وہ قریب المرگ ہو گیا ۔اسے اسی حالت میں چھوڑ کر وہ چلتا بنا ۔کچھ چرواہے وہاں آئے ۔انہوں نے اسے زخمی اور ادھ موا دیکھا ۔ہاشمی نے کہا کہ تم میں سے جب اگلے سال کوئی حج کرنے جائے تو ابوطالب کو بتا دینا کہ مجھے فلاں آدمی نے قتل کیا ہے ۔چنانچہ یہ مر گیا اور چرواہا جب حج پر آیا اور ابوطالب کو مقتول کا پیغام پہنچایا ۔ابوطالب نے جب یہ خبر سنی تو اس آدمی کو ڈھونڈ نکالا ۔اس سے پوچھا کہ تم نے فلاں ہاشمی کو مارا ہے ۔اب تمہارے لئے دو ہی صورتیں ہیں یا تو دو سو اونٹ بطور دیت ادا کر دیا پھر حجر اسود اور کعبہ کے دروازہ کے درمیان تم میں سے پچاس آدمی قسمیں اٹھائیں ۔اگر یہ نہیں تو پھر جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ ۔اس نے سمجھا کہ اونٹ دینے تو مشکل ہیں اور لڑنا بھی اپنے بس کی بات نہیں ۔لہٰذا اس نے قسمیں اٹھانے کا وعدہ بھرا ۔''بخاری شریف'' میں ہے کہ ان میں سے ایک شخص نے قسم کی جگہ دو اونٹ ابوطالب کو پیش کیے ۔ابوطالب نے وہ قبول کر لئے ۔مقتول کی بہن کا بیٹا (بھانجا) بھی ان میں شریک تھا ۔مقتول کی ہمشیرہ ابوطالب سے کہنے لگی ۔ایک تو میرا بھائی قتل ہو گیا اور دوسرا میرے بیٹے پر قسم ڈالی گئی ہے ۔ابوطالب نے اسے معاف کر دیا ۔بقیہ نے قسمیں اٹھا لیں ۔حدیث میں مذکور ہے کہ یہ قسمیں اٹھانے والے ایک سال میں سب ہلاک ہو گئے ۔

قارئین کرام! اس حدیث مبارکہ کا مطلوب و مقصود یہ ہے کہ مسئلہ قسامت دور جاہلیت میں بھی تھا ۔پھر اسلام نے بھی اسے جاری رکھا ۔اب ہم مسئلہ قسامت میں حضرات ائمہ کرام کا مسلک ذکر کر کے اپنے (احناف کے) مسلک کی تائید کی بحث کرتے ہیں ۔

مسئلہ قسامت میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب اور اس پر ان کے دلائل کا خلاصہ

ائمہ ثلاثہ کا اس مسئلہ میں یہ موقف ہے کہ اگر کوئی شخص کسی محلہ میں قتل کیا گیا پایا جائے اور اس کے قاتل کا علم نہ ہو لیکن مقتول کے ورثاء کو کسی شخص یا جماعت پر قتل کرنے کا شبہ ہو تو ان مقتول کے ورثاء سے کہا جائے گا کہ تم اس شخص یا جماعت کے بارے

میں پچاس قسمیں اٹھاؤ جس پر تمہیں قتل کا شبہ ہے۔ اگر ورثاء قسم اٹھانے سے انکار کر دیں تو مدعیٰ علیہم پر قسم پڑے گی اور قسم کے بعد انہیں دیت ادا کرنا پڑے گی۔ ان حضرات (ائمہ ثلاثہ) کی دلیل وہ حدیث ہے، جسے بخاری نے ج ۲ ص ۱۰۱۸۔۱۰۱۹ باب القسامۃ اور صحیح مسلم نے ج ۲ ص ۵۴ کتاب القسامۃ میں ذکر فرمایا ہے۔ یعنی یہ کہ حضور ﷺ نے پہلے عبدالرحمٰن بن سہل، حویصہ اور محیصہ پر قسم پیش فرمائی۔ یہ حضرات اس بات کے دعویدار تھے کہ قاتل یہودی ہیں۔ جب انہوں نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تو آپ ﷺ نے یہودیوں پر قسم پیش فرمائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ''قسامت'' پہلے مدعی سے لی جائے گی۔ اگر وہ انکار کرے تو پھر مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی۔ دوسری دلیل ان حضرات کی وہ روایت ہے جسے امام بیہقی نے ان الفاظ سے روایت کیا ہے۔

عن عمرو ابن شعیب عن ابیه عن جده ان رسول الله ﷺ قال البینة علی المدعی والیمین علی من انکره الا فی القسامة.

جناب عمرو بن شعیب اپنے والد سے وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مدعی کے ذمہ گواہ لانا ہے اور قسم اس پر جو منکر ہو مگر قسامت کو چھوڑ کر۔

(بیہقی شریف ج ۸ ص ۱۳۰ کتاب القسامۃ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

ان دونوں احادیث سے ائمہ ثلاثہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ قسامت کے معاملہ میں قسم مدعی پر لازم ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ دیگر مقدمات میں قسم مدعیٰ علیہ پر ہوتی ہے۔ لہٰذا حضور ﷺ کے ارشاد کے مطابق قسامت میں ''قسم'' پہلے مدعی کو اٹھانا پڑے گی۔ ان دو عدد دلائل کے جوابات ملاحظہ ہوں۔

جواب اول: حضور ﷺ نے واقعہ خیبر میں عبدالرحمٰن بن سہل، محیصہ اور حویصہ سے جو پہلے قسمیں لیں، اس حدیث کی تاویل ہو جانے کی بنا پر یہ حدیث مؤولہ ہو گئی ہے۔ اس کی تاویل ملک العلماء علامہ کاسانی حنفی نے یوں نقل کی ہے:

فهو مؤول وتاویله انهم لما قالوا لانرضی بایمان الیهود فقال لهم علیه الصلوة والسلام یحلف منکم خمسون علی الاستفهام ای ایحلف اذالاستفهام قدیکون بحذف حرف الاستفهام کما قال الله تعالی جل شانه تریدون عرض الدنیا ای اتریدون کما روی فی بعض الفاظ حدیث سهل اتحلفون وتستحقون دم صاحبکم علی سبیل الرد والانکار علیهم کما قال الله تبارک وتعالی افحکم الجاهلیة یبغون حملناه علی هذا توفیقا بین الدلائل والحدیث المشهور دلیل علی ماقلنا وهو قوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه.

(بدائع الصنائع ج ۷ ص ۲۸۷ فصل فی القسامۃ)

مذکورہ حدیث مؤول ہے۔ اس کی تاویل یہ ہے کہ جب تینوں نے عرض کیا۔ حضور! ہم یہودیوں کی قسموں پر راضی نہیں ہیں۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: ''یحلف منکم الحدیث'' آپ کا یہ فرمانا استفہامیہ انداز میں تھا۔ یعنی کیا تم میں سے پچاس قسم اٹھائیں گے؟ کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ استفہام ہوتا ہے لیکن حرف استفہام محذوف ہوتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''تریدون عرض الدنیا'' یعنی کیا تم سامان دینا چاہتے ہو؟ اور جیسا کہ حدیث سہل کے بعض الفاظ جو یوں مروی ہیں۔ اتحلفون وتستحقون دم صاحبکم۔ کیا تم قسمیں اٹھاؤ گے اور اپنے ساتھی کے خون کے حق دار ہو جاؤ گے؟ یہ انداز دراصل انداز ردّ و انکار ہے۔ (یعنی تم قسمیں اٹھا کر اس کے خون کے حقدار نہیں بن سکتے) جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''کیا پس تم جاہلیت کا حکم چاہتے ہو؟'' ہم نے اس حدیث پاک کا یہ مفہوم و مطلب اس لئے لیا تا کہ دلائل کے درمیان توفیق و اتحاد ہو جائے اور مشہور حدیث البینة علی المدعی الخ ہمارے قول کی دلیل ہے۔

یعنی مدعی کے ذمہ گواہ ہیں اور مدعی علیہ پر قسم ہے۔

جناب شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ حدیث مذکور کے بارے میں لکھتے ہیں: "فلا تکاد تصح هذه الزيادة" یعنی عام کتب احادیث میں ان الفاظ (تحلفون وتستحقون دم صاحبكم) کی زیادتی صحیح نہیں' بلکہ صرف مدعی علیہ یعنی یہود پر قسم کا ذکر ہے۔ محدثین کرام کی تحقیق یہ ہے کہ "تحلفون وتستحقون دم صاحبكم" کے الفاظ حضور ﷺ نے انہیں ارشاد فرمائے اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ آپ نے یہ الفاظ کہے تو پھر یہ بطور رد اور انکار فرمائے ہیں۔ اگر بطور فیصلہ یا حکم کے بیان فرماتے 'تو یوں فرماتے "افتحلفون فتستحقون دم صاحبكم" یعنی کیا تم قسمیں اٹھا کر اپنے ساتھی کے خون کے حقدار بننے کے لئے تیار ہو؟ لیکن آپ کا انداز گفتگو یہ بتاتا ہے کہ آپ نے بر سبیل انکار یہ الفاظ ارشاد فرمائے ہیں۔ یعنی کیا تم قسمیں اٹھا کر اپنے ساتھی کے خون کے حقدار بننا چاہتے ہو؟ تمہیں ایسا نہیں کرنا چاہیے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا کلام ہے' جو جناب لوط علیہ السلام نے اپنی قوم کے افراد کو کہا تھا: "اتاتون الذكران من العالمين وتذرون ماخلق لكم ربكم من ازواجكم" کیا تم مردوں سے اپنی خواہش نفس پوری کرو گے اور اپنی بیویوں کو کیا تم چھوڑے رکھو گے۔ جو رب نے تمہاری خاطر پیدا فرمائیں؟" یعنی تمہیں ایسا نہیں کرنا چاہیے۔ تو اسی انداز سے حضور ﷺ نے انہیں فرمایا: کیا تم قسمیں اٹھاؤ گے؟ یعنی تمہیں قسمیں نہیں اٹھانی چاہئیں۔ یہ الفاظ (تحلفون) "بخاری" اور "مسلم" میں ہمزہ استفہامیہ کے بغیر وارد ہیں۔ لیکن دیگر کتب احادیث میں یہاں ہمزہ استفہامیہ مذکور ہے۔ جو یہاں ان دونوں کتب میں حذف کا قرینہ بنتا ہے۔ نیز بعض اوقات حرف استفہام مقدر بھی ہوتا ہے۔ جیسا کہ قرآن کریم میں "تريدون عرض الدنيا" اصل میں اتریدون الخ تھا۔ کیا تم دنیوی سامان کے طالب ہو؟ مطلب یہ کہ سرور دو عالم نے جب یہ دیکھا کہ یہ تینوں صاحب یہودیوں کی قسموں کو رد کر کے طریقہ جاہلیت کی طرف راغب ہو رہے ہیں تو آپ ﷺ نے ناراضگی کے انداز میں ارشاد فرمایا: کیا تم قسمیں اٹھا کر اس استحقاق کے اہل ہو جاؤ گے؟ سو جب ان حضرات نے سرکار دو عالم ﷺ کی ناراضگی کو بھانپ لیا تو عرض کرنے لگے جب ہم نے کسی چیز کو دیکھا نہیں تو بن دیکھے اس بارے میں کیسے قسمیں اٹھا سکتے ہیں؟

(مبسوط سرخسی ج ۲۶ ص ۱۰۹ باب القسامت مطبوعہ دار الفکر بیروت لبنان)

جواب دوم:

والدليل على صحة هذا التاويل ماقد حكم به عمر بن الخطاب رضى الله عنه بعد رسول الله ﷺ بحضرة اصحابه فلم ينكره عليه منهم منكر ومحال ان يكون عند الانصار رضى الله عنهم ولا سيما مثل محيصة وقد كان حيا يومئذ وسهل ابن ابى حثمة ولا يخبرون به ويقولون ليس هكذا قضى رسول الله ﷺ على اليهود.

(طحاوی شریف ج ۲ ص ۲۰۱ باب القسامة كيف هى ' دار الفکر بیروت)

اس تاویل کے صحیح ہونے پر یہ دلیل ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ کے وصال شریف کے بعد صحابہ کرام کی موجودگی میں یہی فیصلہ فرمایا تھا اور کسی صحابی نے اس پر اعتراض نہ کیا اور یہ کہنا محال ہے کہ انصار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے پاس اس کا علم نہ ہو۔ خاص کر جناب محیصہ جو اس وقت بقید حیات تھے اور سہل بن ابی حثمہ بھی موجود تھے۔ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فیصلہ حضور ﷺ کے فیصلہ کے خلاف ہوتا' تو یہ حضرات لازماً حضرت عمر بن خطاب کو بتلاتے اور کہتے کہ حضور ﷺ نے آپ کی طرح فیصلہ نہیں فرمایا تھا۔ جبکہ یہود کا معاملہ آپ کی خدمت میں پیش کیا گیا۔

جواب حدیث دوم: بیہقی شریف کے الفاظ "الا ان القسامة" سے ابو خلاد رضی اللہ عنہم نے جو یہ استدلال فرمایا کہ عام قانون

یہی ہے کہ قسم مدعیٰ علیہ پر اور گواہی مدعی پر ہوتی ہے لیکن قسامت کو اس قانون سے مستثنیٰ کر دیا گیا۔ اس میں مدعیٰ علیہ کے بجائے مدعی پر قسم ڈالی گئی ہے۔ امام کاسانی نے فرمایا کہ یہ حدیث بھی پہلی حدیث کی طرح مؤول ہے۔

فالجواب ان الاستثناء لو ثبت فله تاویلان احدهما الیمین علی المدعیٰ علیه بعینه الا فی القسامة فانه یحلف من لم یدعی علیه القتل بعینه والثانی الیمین کل الواجب علی المدعیٰ علیه الا فی القسامة فانه تجب معها الدیة والله سبحانه وتعالیٰ اعلم . (بدائع الصنائع ج ۷ ص ۲۸۷ فصل القسامۃ)

جواب یہ ہے کہ استثناء اگر ثابت ہو تو اس کی دو تاویلیں ہیں۔ ان میں ایک یہ ہے کہ یمین مدعیٰ علیہ پر بعینہ ہے مگر قسامۃ میں کہ اس میں وہ قسم اٹھاتا ہے جس پر بعینہ قتل کرنے کا دعویٰ نہیں کیا جاتا۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ پر کل اور صرف قسم ہی لازم ہوتی ہے۔ مگر قسامۃ میں کہ یہاں قسم کے ساتھ ساتھ دیت بھی واجب ہوتی ہے۔

قارئین کرام! عبارت مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ جو حدیث مشہور میں وارد ہے "البینة علی المدعی والیمین علی المدعیٰ علیه گواہی مدعی کے ذمہ اور قسم مدعیٰ علیہ پر"۔ اس سے قسامت کو جو مستثنیٰ فرمایا گیا۔ یعنی قسامت میں ایسے نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر مقدمہ میں قسم ایسے مدعیٰ علیہ پر ہوتی ہے، جو معین اور جانا پہچانا ہوتا ہے لیکن قسامت میں اگرچہ مدعیٰ علیہ معین نہیں ہوتا پھر بھی یہاں قسم مدعیٰ علیہ پر ہی ہوگی۔ اگرچہ وہ غیر معین ہی ہو۔ قسامت میں نہ تو مدعیٰ علیہ مقرر کیا جاتا ہے کہ مقتول کے ورثاء کسی کا نام معین کر کے انہیں قتل کا ذمہ دار ٹھہرائیں اور ان کے خلاف دعویٰ کریں۔ دوسری تاویل کا مطلب یہ ہے کہ عام مقدمات میں مدعیٰ علیہ پر صرف قسم اٹھانے کا بوجھ اور ذمہ داری ہوتی ہے۔ لیکن قسامت میں قسم کے ساتھ ساتھ دیت بھی واجب ہوتی ہے اس لئے "الا القسامة" فرما کر اسے عام مقدمات سے الگ امتیازی طریقہ سے بیان کیا گیا۔

"الا القسامة" والی حدیث مجروح ہے

واجابوا عن حدیث عمرو ابن شعیب بانه معلول من خمسة وجوه الاول ان الزنجی هو مسلم بن خالد شیخ الشافعی ضعیف کذا قال البیهقی نفسه فی سننه فی باب من زعم ان التراویح بالجماعة افضل وقال ابن المدینی لیس بشیء وقال ابو ذرعة والبخاری منکرا الحدیث.

(عمدۃ القاری شرح البخاری ج ۲۴ ص ۶۰ مطبوعہ بیروت باب القسامۃ)

جناب عمرو بن شعیب والی حدیث کے علماء نے جواب دیتے ہوئے فرمایا: کہ یہ حدیث پانچ وجوہ سے معلول ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ زنجی نامی راوی جس کا نام مسلم بن خالد ہے اور امام شافعی کا شیخ ہے۔ وہ ضعیف ہے۔ امام بیہقی نے اپنی سنن میں اس باب کے تحت یہ قول فرمایا۔ جس میں لوگوں کا یہ زعم بیان کیا گیا کہ تراویح جماعت کے ساتھ ادا کرنا افضل ہیں۔ ابن مدینی نے اسے "لیس بشیء" کہا ہے اور ابو ذرعہ اور امام بخاری نے اسے منکر الحدیث کہا ہے۔

ائمہ ثلاثہ نے جن احادیث سے استدلال فرمایا تھا کہ قسامۃ میں ابتداءً قسمیں مدعی پر ہیں۔ اس کے جوابات آپ نے ملاحظہ فرما لئے۔ اب احناف کے مسلک یعنی قسمیں قسامت میں بھی دیگر دعویٰ جات کی طرح مدعیٰ علیہ پر ہی ہیں۔ اس بارے میں ان کے دلائل میں چند احادیث پیش خدمت ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قسامہ میں قسموں کی ابتدا میں بھی مدعی علیہ سے شروع کئے جانے پر دلائل

عن ابی سلمی و سلیمان بن یسار عن رجل من اصحاب النبی ﷺ من الانصار عن النبی ﷺ قال الیهود وبدأ بهم ایحلف منکم خمسون قالوا لا فقال للانصار هل تحلفون فقالوا انحلف علی الغیب یا رسول اللہ فجعل رسول اللہ ﷺ دیة علی الیهود لانه وجد بین اظهرهم.

(مصنف عبدالرزاق ج ۱۰ ص ۲۷۔۲۸ باب القسامۃ)

ابو سلمی اور سلیمان بن یسار حضور ﷺ کے ایک انصاری صحابی سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے یہود کو کہا اور ان سے ابتدا فرمائی: کیا تم میں سے پچاس آدمی قسم اٹھائیں گے (کہ ہم نے قتل نہیں کیا اور نہ ہی ہمیں قتل کا علم ہے؟) انہوں نے عرض کیا: نہیں پھر آپ نے انصار سے فرمایا: کیا تم قسمیں اٹھاتے ہو؟ یہ عرض کرنے لگے یا رسول اللہ ﷺ کیا ہم بن دیکھے پر قسمیں اٹھائیں؟ اس کے بعد رسول کریم ﷺ نے یہود پر دیت دینے کا فیصلہ فرمایا کیونکہ مقتول ان میں پڑا ملا تھا۔

اعتراض

هذا مرسل بترک التسمیة الذین حدثوا ها.

(بیہقی ج ۸ ص ۱۲۲ کتاب القسامۃ)

یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ جن راویوں نے اسے بیان کیا ان کے نام مذکور نہیں ہیں۔

جواب:

وهذه حجة قاطعة للثوری و ابی حنیفة و سائر اهل الکوفة کذا فی الاستذکار وقال فی التمهید هو حدیث ثابت وقد قدمنا فی باب النهی عن فضل المحدث من کلام البیهقی وغیره ان هذا الحدیث واشباهه مسند متصل ولو سلمنا انه مرسل فتقدم ان حدیث سهل ایضا غیر متصل. (جواہر النقی ج ۸ ص ۱۲۲)

یہ حدیث امام ثوری، امام ابو حنیفہ اور تمام اہل کوفہ کے لئے حجت قاطعہ ہے۔ یونہی استذکار میں ہے اور صاحب تمہید نے کہا کہ یہ ثابت ہے۔ ہم اس سے پہلے باب النہی میں ذکر کر چکے ہیں کہ یہ حدیث اور اس جیسی دیگر احادیث مسند اور متصل ہیں۔ اگر اسے مرسل ہم تسلیم کر بھی لیں تو حدیث سہل بھی تو متصل نہیں ہے۔

عن سعید ابن المسیب ان القسامة کانت فی الجاهلیة فاقرها رسول اللہ ﷺ فی قتیل من الانصار وجد فی جب الیهود قال فبدأ رسول اللہ ﷺ بالیهود فکلفهم قسامة خمسین فقالت الیهود لن تحلف فقال رسول اللہ ﷺ للانصار افتحلفون فابت الانصار ان تحلف اغرم رسول اللہ ﷺ الیهود دیة لانه قتل بین اظهرهم.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۳۷۶ مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ قسامت کا رواج دور جاہلیت میں تھا۔ پھر رسول کریم ﷺ نے بھی اسے جوں کا توں برقرار رکھا۔ انصار کا ایک شخص قتل کر دیا گیا جو کہ یہودیوں کے کنویں میں سے ملا۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ابتداءً یہودیوں کو اس کا پابند فرمایا کہ پچاس آدمی قسمیں اٹھاؤ۔ یہود کہنے لگے۔ ہم ہرگز قسمیں نہیں اٹھائیں گے پھر حضور ﷺ نے انصار سے فرمایا: کیا تم قسمیں اٹھاؤ گے؟ انصار نے بھی انکار کر دیا کہ ہم قسمیں نہیں اٹھائیں گے۔ حضور ﷺ نے یہود کو دیت کا فیصلہ کیونکہ مقتول ان میں مرا پایا گیا تھا۔

عبد الرزاق عن ابن جریج قال اخبرنی الفضل عن الحسن انه اخبره ان النبی ﷺ بدأ بیهود فابوا ان یحلفوا فرد القسامة علی الانصار فابوا ان یحلفوا فجعل النبی ﷺ العقل علی الیهود. عبد الرزاق عن ابن جریج قال اخبرنی عبید الله ابن عمر عن اصحابهم ان عمر بن العبد العزیز بدا بالمدعی علیهم ثم ضمنهم القتل.

(مصنف عبدالرزاق ج۱۰ ص۲۹ مطبوعہ مکتبۃ الاسلامی بیروت)

عبدالرزاق' ابن جریج سے روایت کرتے ہیں' انہوں نے کہا کہ مجھے فضل نے حسن سے خبر دی' انہیں بتایا گیا کہ نبی کریم ﷺ نے پہلے یہود کو قسمیں اٹھانے کو کہا' انہوں نے انکار کر دیا' پھر آپ نے انصار پر قسمیں ڈالیں' انہوں نے بھی انکار کر دیا' پس آپ ﷺ نے دیت یہودیوں پر ڈال دی۔ ابن جریج سے عبدالرزاق بیان کرتے ہیں کہ مجھے عبید اللہ ابن عمر نے اپنے اصحاب سے خبر دی کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے مدعیٰ علیہم سے قسموں کی ابتدا فرمائی پھر انہیں قتل کا ذمہ دار ٹھہرا کر دیت ادا کرنے کو فرمایا۔

ان لفظ حدیث ابن جریج انه علیه السلام اقر القسامة علی ما کانت علیه فی الجاهلیة فقضی بها بین اناس من الانصار فی قتیل ادعوه علی الیهود فصرح فی هذا الحدیث الصحیح انه قضی بها فی قتیل الانصار کقسامة الجاهلیة وقد ذکر البیهقی فی ما بعده فی باب ما جاء فی قسامة الجاهلیة من طریق البخاری (عن ابن عباس ان ابا طالب بدأ بایمان المدعی علیهم) فدل ذالک علی انه علیه السلام بدأ ایضا فی قتیل الانصار بالمدعی علیهم وذکر ایضا فیما بعد فی باب ترک القود بالقسامة حدیثا غراه الی البخاری وفیه ایضا انه علیه السلام بدأ بایمان الیهود وان عمر فعل ذالک.

(جوہر النقی تحت بیہقی ج۸ ص۱۲۳ کتاب القسامۃ)

ابن جریج سے مروی حدیث کے یہ الفاظ ہیں۔ ''حضور ﷺ نے قسامت کو اسی طرح برقرار رکھا جیسے یہ دور جاہلیت میں تھی پھر آپ نے اسی طرح کا فیصلہ انصار کے مقتول کے بارے میں فرمایا، جنہوں نے یہود کو مقتول کا قاتل ٹھہرایا تھا''۔ اس حدیث صحیح میں اس امر کی صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے قسامت کے بارے میں انصار کے مقتول کے متعلق ویسا ہی فیصلہ فرمایا جیسا دور جاہلیت میں ہوا کرتا تھا۔ خود امام بیہقی نے اس کے بعد امام بخاری کے طریقہ سے باب فی قسامۃ الجاہلیۃ میں لکھا ہے۔ ابن عباس سے مروی ہے کہ ابو طالب نے قسامت میں ابتدا مدعیٰ علیہم پر قسمیں ڈالنے سے کی تو یہ روایت بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور ﷺ نے بھی ابتدا یہود کو قسمیں اٹھانے سے فرمائی ہو گی، جو مدعیٰ علیہم تھے اور اس کے بعد ایک اور باب ''ترک القود بالقسامۃ'' میں ایک حدیث امام بخاری کی طرف منسوب کر کے لکھی ہے۔ اس میں بھی یہ مرقوم ہے کہ حضور ﷺ نے ابتدا یہودیوں کو قسمیں اٹھانے سے کی تھی اور حضرت عمر نے بھی اسی طرح کیا۔

عن ابن عباس قال کانت القسامة فی الجاهلیة حجازا بین الناس فکان من حلف علی یمین صبرا ثم فیها اری عقوبة من الله ینکل بها عن الجرأة علی المحارم فکانوا یتورعون عن ایمان الصبر ویخافونها فلما بعث الله محمدا ﷺ

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: کہ قسامت دور جاہلیت میں لوگوں کے درمیان قتل کی ایک رکاوٹ تھا جس شخص کو قسم اٹھانے پر مجبور کیا جاتا تھا وہ اس میں گناہ سمجھتا تھا پھر اسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے سزا کا مستحق سمجھا جاتا تھا۔ اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ اشیاء سے آدمی ڈرتا تھا۔ لہٰذا جاہلیت کے دور

بالقسامة وكان المسلمون هم اهيب لها نما علمهم من ذالك فقضى رسول الله ﷺ بالقسامة بين حيين من الانصار يقال لهم بنو حارثة وذالك ان يهود قتلت محيصة فانكرت اليهود فدعا النبى اليهود لقسامتهم لانهم الذين ادعوا الدم فامرهم رسول الله ﷺ ان يحلفوا خمسين يمينا رجلا كبيرا من قتله فنكلت اليهود عن الايمان فدعا رسول الله ﷺ بنى حارثة فامرهم ان يحلفوا خمسين يمينا خمسين رجلا ان يهود قتله غيلة ويستحقون بذالك الذى يزعمون انه الذى قتل صاحبهم فنكلت بنو الحارثة عن الايمان فلما راى ذالک رسول الله ﷺ قضى بعقله على اليهود لانه وجدبين اظهرهم وفي ديارهم رواه الطبرانى ورجاله رجلا الصحيح.

(مجمع الزوائد ج۶ ص۲۹۰-۲۹۱ باب القسامة مطبوعہ بیروت)

میں بسنے والے مجبوراً قسم اٹھانے سے جھجھتے اور ڈرتے تھے پھر جب اللہ تعالیٰ نے جناب رسالت مآب ﷺ پر قسامت کا حکم اتارا۔ مسلمان چونکہ اس سے قبل اس کے بارے میں باخبر تھے۔ لہٰذا وہ اس سے ڈرتے تھے۔ حضور ﷺ نے قسامت کا فیصلہ انصار کے دو قبیلوں کے درمیان فرمایا۔ جنہیں بنو حارثہ کہا جاتا تھا۔ ہوا یوں کہ یہودیوں نے محیصہ نامی شخص کو قتل کر دیا پھر یہود صاف انکاری ہو گئے۔ رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں کو بلا بھیجا کیونکہ ان کے متعلق بیان کیا گیا تھا کہ قتل انہوں نے کیا ہے۔ آپ نے یہودیوں کو فرمایا: تم میں سے بڑے بڑے پچاس مرد قسمیں اٹھائیں۔ یہودیوں نے قسمیں اٹھانے سے انکار کر دیا پھر آپ نے بنو حارثہ کو بلوا کر فرمایا: کہ تم میں سے پچاس آدمی قسمیں اٹھائیں کہ یہودیوں نے اس کو دھوکہ سے قتل کیا ہے پھر وہ خون کے مستحق قرار دیئے جائیں گے۔ بنو حارثہ نے بھی انکار کر دیا۔ جب آپ نے یہ ماجرا دیکھا تو آپ نے یہود کو دیت دینے کے لئے فرمایا کیونکہ مقتول ان کی آبادی میں مرا پایا گیا تھا۔ اس روایت کو طبرانی نے ذکر کیا اور اس کے راوی حدیث صحیح کے راوی ہیں۔

قارئین کرام! مذکورہ چھ عدد احادیث صحیحہ احناف کے مؤقف کی مؤید ہیں کہ عام مقدمات کی طرح قسامت میں بھی قسم مدعیٰ علیہ پر ہوگی اور گواہ پیش کرنا مدعی پر لازم آتا ہے۔ قسامت جیسا کہ واضح ہو چکا ہے کہ دور جاہلیت سے یہ چلا آ رہا تھا۔ جسے حضور ﷺ نے جوں کا توں برقرار رکھا اور دور جاہلیت میں قسامت میں قسمیں مدعیٰ علیہم پر ہوا کرتی تھیں اور اس دور میں بھی لوگ یہ قسمیں اٹھانے سے گریز کرتے تھے اور اسے بہت بڑی ذمہ داری گردانتے تھے۔ رہا یہ معاملہ کہ عام مقدمات میں اگر مدعیٰ علیہ قسم اٹھا لے، تو بری الذمہ ہو جاتا ہے لیکن قسامت میں معاملہ ذرا مختلف ہے۔ اس میں خواہ مدعیٰ علیہم قسمیں اٹھائیں یا نہ اٹھائیں۔ دونوں صورتوں میں ان پر دیت کی ادائیگی واجب ہوتی ہے کیونکہ مقتول کی لاش جس محلّہ یا جس کوچہ سے ملے اور قاتل معلوم نہ ہو سکے، تو اس محلّہ کے ذمہ دیت ادا کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ ہاں عام مقدمات کی طرح قسامت میں بھی مدعی کو گواہ پیش کرنے پڑتے ہیں۔ ان پر قسمیں نہیں پڑتیں۔ ان میں جو قسمیں اٹھانے کی روایات موجود ہیں، وہ محض مدعیٰ علیہم کی دلجوئی کے لئے تھیں۔ قانون و قاعدہ کلیہ میں وہی حدیث مشہور ہے۔ البينة على المدعى واليمين على من انكر۔ اس مسئلہ کی مزید وضاحت کے لئے چند اور احادیث و آثار نقل کئے جاتے ہیں۔ جن میں صراحت کے ساتھ یہ بات منقول ہے کہ قسمیں مدعیٰ علیہم پر ہی لازم ہیں اور مدعی پر پیش نہیں کی جاتیں۔

عن ابن ذئب عن الزهرى ان النبى ﷺ قضى فى القسامة ان اليمين على المدعى عليهم.

زہری سے ابن ابی ذہب بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے قسامت میں مدعیٰ علیہم پر قسم کا فیصلہ فرمایا۔

عن ابن جريج قال اخبرنى عبد الله بن عمر انه سمع اصحابا لهم يحدثون ان عمر بن عبد

ابن جریج سے ہے کہ مجھے عبید اللہ بن عمر نے خبر دی۔ انہوں نے اپنے اصحاب سے یہ بیان کرتے سنا کہ حضرت عمر بن عبد العزیز

العزیز بدأ بالمدعی علیهم بالیمین ثم فمنهم العقل.

رضی اللہ عنہ نے قسامہ میں مدعیٰ علیہم سے ابتداءً قسم کی۔ پھر انہیں دیت دینے کا پابند کیا۔

عن ابن عباس انه قضی بالقسامة علی المدعی علیهم.

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی کہ انہوں نے قسامہ میں مدعیٰ علیہم کے خلاف فیصلہ دیا۔

عن سعید بن المسیب انه کان یری القسامة علی المدعیٰ علیهم.

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے مروی کہ آپ قسامہ میں مدعیٰ علیہم پر قسم کا مذہب رکھتے تھے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج۹ ص۳۸۴۔۳۸۵ کتاب القسامۃ)

ولنا ماروی عن زیاد ابن ابی مریم انه قال جاء رجل الی النبی ﷺ فقال یا رسول الله ﷺ انی وجدت اخی قتیلا فی بنی فلان فقال علیه الصلوة والسلام اجمع منهم خمسین فیحلفون بالله ما قتلوه ولا علموا له قاتلا فقال یا رسول الله ﷺ لیس لی من اخی الا هذا فقال بل لک مائة من الابل فدل الحدیث علی وجوب القسامة علی المدعی علیهم وهم اهل المحلة لاعلی المدعی وعلی وجوب الدیة علیهم مع القسامة وروی عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما انه قال وجد قتیل بخیبر فقال علیه الصلوة والسلام اخرجوا من هذا الدم فقالت الیهود قد کان وجد فی بنی اسرائیل علی عهد سیدنا موسی علیه السلام فقضی فی ذالک فان کنت نبیا فاقض فقال لهم النبی ﷺ تحلفوا خمسین یمینا ثم یغرمون الدیة فقالوا قضیت بالناس ای بالوحی وهذا نص فی الباب. وروی ان سیدنا عمر رضی الله عنه حکم فی قتیل وجد بین قریتین فطرحه علی اقربهما والزم اهل القریة القسامة والدیة وکذا روی عن سیدنا علی رضی الله عنه ولم ینقل الانکار علیهما من احد من الصحابة رضی الله عنهم فیکون اجماعا.

(بدائع الصنائع ج۷ ص۲۸۶ فصل فی القسامۃ)

ہم احناف کی دلیل وہ روایت بھی ہے جسے زیاد بن مریم سے روایت کیا گیا۔ انہوں نے کہا کہ ایک آدمی حضور ﷺ کی بارگاہِ عالیہ میں آیا اور کہنے لگا: میں نے اپنا بھائی قتل کیا ہوا فلاں قبیلہ کے لوگوں میں پایا۔ آپ نے اسے فرمایا: ان میں سے پچاس آدمی جمع کرو پھر وہ قسمیں اٹھائیں کہ نہ ہم نے اسے قتل کیا اور نہ اس کے قاتل کا ہمیں علم ہے۔ وہ عرض کرنے لگا حضور! میرا تو صرف یہی ایک بھائی تھا۔ آپ نے فرمایا: اب تیرے لئے سو اونٹ اس کی دیت کے طور پر ملیں گے۔ اس حدیث پاک نے اس بات پر دلالت کی کہ قسمیں مدعیٰ علیہم پر ہونا واجب ہیں اور وہ محلّہ دار ہوتے ہیں۔ مدعی پر کوئی قسم نہیں ہے اور اس حدیث پاک نے یہ بھی بطور وجوب ثابت کیا کہ قسمیں اٹھانے کے باوجود مدعیٰ علیہم پر دیت لازم ہوتی ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ فرمایا: کہ خیبر میں ایک قتل کیا ہوا آدمی پایا گیا اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: اے اہلِ خیبر! اس کے خون سے اپنے آپ کو بری الذمہ کرو۔ یہودی کہنے لگے: حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں ایک اسی طرح کا مقتول پڑا پایا گیا تھا انہوں نے اس کا فیصلہ فرمایا تھا۔ اگر آپ اللہ تعالیٰ کے پیغمبر ہیں تو ان خیبر والوں کے بارے میں فیصلہ فرمائیں۔ حضور ﷺ نے انہیں فرمایا: تم پچاس قسمیں اٹھاؤ پھر آپ نے انہیں دیت دینے کو کہا۔ یہ سن کر یہودی بولے: آپ نے وحی کے مطابق یہ فیصلہ فرمایا ہے۔ یہ واقعہ قسامۃ کے بارے میں نص ہے، اور مروی ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مقتول کے بارے میں فیصلہ فرمایا جو دو بستیوں کے درمیان پڑا پایا گیا تھا۔ آپ نے اس مقتول کے قریب تر بستی والوں

پر اس کی ذمہ داری ڈالی اور بستی والوں کو دیت دینے اور قسمیں اٹھانے کا پابند فرمایا۔ یونہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔ ان دونوں کے مذکورہ فیصلہ جات پر کسی ایک صحابی نے بھی انکار و اعتراض نہ کیا لہٰذا یہ اجماع صحابہ ہو گیا۔

عن الشعبی ان قتیلا وجد بین وادعة وشاکر فامرهم عمر ابن الخطاب ان یقیسوا ما بینهما فوجدوه الی وادعة اقرب فاحلفهم خمسین یمینا کل رجل منهم ما قتلت ولا علمت قاتلا ثم اغرمهم الدیة.

(مصنف عبدالرزاق ج ۱۰ ص ۳۵ باب القسامۃ مطبوعہ بیروت)

شعبی سے ہے کہ ایک شخص دو بستیوں کے درمیان قتل کیا ہوا پایا گیا۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے لوگوں سے فرمایا: ان دونوں بستیوں کا فاصلہ ماپو۔ پیمائش پر وادعہ کو مقتول کے زیادہ قریب پایا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے پچاس آدمیوں سے قسمیں اٹھوائیں۔ یوں کہ ان میں سے ہر ایک یہ کہے۔ بخدا! میں نے نہ خود قتل کیا اور نہ مجھے اس کے قاتل کا علم ہے پھر آپ نے ان پر دیت لازم فرمائی۔

عن سعید بن عبید الطائی عن بشیر بن یسار زعم ان رجلا من الانصار یقال له سهل بن ابی حثمة اخبره ان نفرا من قومه انطلقوا الی خیبر فتفرقوا فیها فوجدوا احدهم قتیلا فقالوا للذین وجدوه عندهم قتلتم صاحبنا قالوا ما قتلنا ولا علمنا قال فانطلقوا الی رسول الله ﷺ فقالوا یا نبی الله انطلقنا الی خیبر فوجدنا احدنا قتیلا فقال رسول الله ﷺ الکبر الکبر فقال لهم تاتون بالبینة علی من قتل قالوا ما لنا بینة قال فیحلفون لکم قالوا لا نرضی بایمان الیهود وکره رسول الله ﷺ ان یبطل دمه فوداه مائة من الابل.

(بیہقی شریف ج ۸ ص ۱۲۰ کتاب القسامۃ)

بشیر بن یسار سے سعید بن عبید الطائی بیان کرتے ہیں کہ ایک انصاری شخص جسے سہل بن ابی حثمہ کہتے تھے۔ اس نے خبر دی کہ میری قوم کے چند افراد خیبر کی طرف گئے پھر انہوں نے اپنے میں سے ایک ساتھی کو قتل کیا ہوا پایا تو ہمارے ساتھیوں نے ان لوگوں سے کہا: جن کے علاقہ میں وہ مرا ہوا ملا تھا۔ تم نے ہمارے ساتھی کو قتل کیا ہے؟ کہنے لگے: نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ ہی قاتل کا ہمیں علم ہے۔ راوی نے بیان کیا کہ مقتول کے ساتھی یہ مقدمہ رسول کریم ﷺ کی بارگاہ میں لائے۔ عرض کرنے لگے: اے اللہ کے نبی! ہم خیبر کی طرف گئے تھے۔ وہاں پہنچنے کے بعد ہم نے اپنے میں سے ایک ساتھی وہاں قتل کیا ہوا پایا اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: تم میں سے بڑا بات کرے پھر آپ نے انہیں فرمایا: جس نے اسے قتل کیا ہے تم اس پر گواہ لاؤ۔ عرض کرنے لگے: ہمارے پاس تو کوئی گواہ نہیں ہے۔ پھر آپ نے فرمایا: پھر وہ اہل خیبر تمہارے لئے قسمیں اٹھائیں۔ یہ کہنے لگے: ہم یہودیوں کی قسموں پر راضی نہیں ہیں۔ حضور ﷺ نے اس مقتول کا خون ضائع جانے اور کرنے کو ناپسند فرمایا اور سو اونٹ اس کی دیت دے دی۔

ومنها ما اخرجه ابو داؤد بسند حسن عن رافع بن خدیج قال اصبح رجل من الانصار مقتولا بخیبر فانطلقه اولیاءه الی النبی ﷺ [illegible]

ان احادیث و روایات میں سے جو احناف کے مسلک کی مؤید ہیں۔ ایک یہ ہے جسے ابو داؤد نے رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ [illegible] فرمایا۔ کہا کہ انصار کا ایک آدمی بوقت

لہ فقال الکم الشاھدان یشھدان علی قاتل صاحبکم قالوا یا رسول اللہ ﷺ لم یکن بہ احد من المسلمین وانماھم یھود وقد یجترؤن علی اعظم من ھذا قال فاختاروا منھم خمسین فاستحلفوا منھم فابوا فوداہ رسول اللہ ﷺ من عندہ.

(جوہر النقی زیر بیہقی ج ۸ ص ۱۲۰)

صبح خیبر میں مقتول ملا' اس کے اولیاء اس مقدمہ کو حضور ﷺ کی بارگاہ میں لے آئے' حاضر ہو کر قصہ بیان کیا۔ آپ نے انہیں پوچھا کیا تمہارے پاس دو گواہ ہیں جو تمہارے اس ساتھی کے قاتل کی گواہی دیں؟ عرض کرنے لگے یا رسول اللہ! وہاں تو ایک بھی مسلمان نہیں رہتا سب کے سب یہودی ہیں اور وہ قسم اٹھانے سے بھی کہیں زیادہ بھیانک اور خطرناک کام کر گزرتے ہیں۔ راوی کہتے ہیں کہ ان میں سے پچاس آدمی انہوں نے چن لئے اور ان سے قسمیں اٹھانے کو کہا' انہوں نے انکار کر دیا پھر رسول اللہ ﷺ نے اپنی طرف سے مقتول کی دیت ادا فرمائی۔

قارئین کرام! ان تمام احادیث و روایات سے یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ گواہ پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے اور قسم اٹھانا مدعیٰ علیہ پر لازم ہوتا ہے۔ یہ قانون تمام مقدمات میں جاری و ساری ہے۔ قسامت اور دیگر مقدمات میں فرق صرف یہ ہے کہ عام مقدمات میں پہلے مدعی کو گواہ پیش کرنے کو کہا جائے گا۔ اگر پیش نہ کر سکے تو مدعیٰ علیہ کو قسم دلوائیں گے۔ اگر یہ انکار کر دے تو فیصلہ مدعی کے حق میں ہو گا اور اگر قسم اٹھا لے، تو بری الذمہ قرار دیا جائے گا لیکن قسامت میں مدعیٰ علیہ کے قسم اٹھانے یا نہ اٹھانے دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہے کہ اسے دیت دینا واجب ہو گی۔

قسامت کی شرعی حکمت

علامہ عبدالقادر عودہ لکھتے ہیں۔ قسامۃ انسانی جان کی حفاظت کیلئے شروع کی گئی ہے کیونکہ اسلامی شریعت کی شدید خواہش ہے کہ انسانی خون بیکار اور رائیگاں نہ جائے اور قتل کرنے والا عام حالات میں ایسی جگہ قتل کرنے کے لئے منتخب کرتا ہے، جہاں اسے کوئی دیکھ نہ پائے اور بوقت ضرورت کوئی گواہی اس کے خلاف نہ مل سکے۔ اس لئے جب انسانی جان کو شریعت مطہرہ نے بہت محفوظ رکھا ہے اور اس کی بڑی اہمیت مقرر فرمائی ہے۔ لہٰذا اس کے پیش نظر قسامۃ کا قانون مقرر فرمایا۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ جو شخص طواف کعبہ یا جمعہ ادا کرنے والوں کے ہجوم کی وجہ سے مر جائے، اس کی دیت بیت المال پر ہو گی۔ اسحاق کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت عمر اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما کا بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ سعید نے ابراہیم سے روایت کیا کہ ایک شخص عرفات میں بھیڑ کی وجہ سے کچل کر مر گیا۔ جب اس کے ورثاء نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس بات کی شکایت کی تو آپ نے انہیں فرمایا: کہ اس کے مارنے والوں کے خلاف گواہ لاؤ۔ اس پر حضرت علی المرتضیٰ فرمانے لگے یا امیر المؤمنین! مسلمانوں کا خون رائیگاں نہیں جاتا۔ اگر اس کے قاتل کا علم ہے تو بہتر ورنہ بیت المال سے اس کی دیت ادا کیجئے۔ حسن اور زہری کہتے ہیں جو شخص بھیڑ میں کچل کر مر جائے۔ اس کی دیت حاضرین پر ہے کیونکہ انہی کی وجہ سے وہ مرا ہے اور حدیث قسامۃ میں بھی اس کی تائید ہے کیونکہ رسول کریم ﷺ نے اپنے پاس سے حضرت عبداللہ بن سہل کی دیت ادا فرمائی تھی۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قسامت کا سبب اس سے بھی زیادہ دقیق ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ جس علاقہ میں کسی مسلمان کی لاش پائی گئی اس کے قتل کا سبب اس علاقے کے رہنے والوں کی غفلت اور کوتاہی کی وجہ سے ہے۔ ان پر لازم تھا کہ وہ اس شخص کی حفاظت کرتے، مدد کرتے اور قتل ہونے سے ہر ممکن طریقہ سے بچاتے۔ جب انہوں نے ایسا نہیں کیا۔ ان کی غفلت اور تقصیر کے سبب سے ایک مسلمان قتل کر دیا گیا تو اس کی تلافی اور تدارک کی یہی صورت ہے کہ اس علاقہ کے پچاس آدمی قسم اٹھائیں اور اس مسلمان کی دیت ادا کریں۔ (التشریع الجنائی تصنیف عبدالقادر عودہ ج ۲ ص ۳۲۷۔۳۲۸ مطبوعہ دار

الکتاب العربی بیروت)

مذکورہ حوالہ سے اور دیگر اصول وضوابط سے یہ واضح ہوا کہ:

(۱) اگر قاتل نے جان بوجھ کر قتل کیا تو اس پر قصاص واجب ہوگا لیکن مقتول کے ورثاء کو کل یا بعض دیت لینے یا معاف کردینے کا اختیار بھی ہے۔

(۲) اگر قتل سہواً ہوا تو دیت لازم ہوگی۔ اس میں بھی مقتول کے ورثاء کو دیت کامل معاف کرنے یا کچھ لینے اور کچھ معاف کردینے کا اختیار ہے۔

(۳) اگر قاتل کا علم نہ ہو اور مقتول لاش کسی محلہ میں پائی جائے تو اہل محلہ میں سے پچاس آدمی قسمیں اٹھائیں گے کہ نہ ہم نے قتل کیا اور نہ ہمیں قاتل کا علم ہے۔ اس صورت میں اہل محلہ پر دیت لازم آئے گی۔

(٤) اگر مقتول ایسی جگہ پایا گیا جہاں کوئی بستی نہیں اور نہ ہی اس کے قاتل کا علم ہو سکتا ہو تو اس کی دیت بیت المال ادا کرے گا۔

بہر حال مسلمان کا خون خواہ کسی صورت میں ہو ضائع نہ ہوگا۔ یہ اس کی حرمت وتعظیم کے پیش نظر ہے۔

نوٹ: مذکورہ باب کے تحت ''موطا امام محمد'' میں مسئلہ شہادت کو ذکر نہیں کیا گیا لیکن حدود وقصاص وغیرہ میں شہادت ایک بنیادی امر ہے۔ لہٰذا یہ موقعہ اس کے ذکر کرنے کا متقاضی ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اگرچہ موطا میں آگے اس بارے میں مختصر سا ذکر فرمایا ہے اور آپ نے اپنی ایک اور تصنیف ''کتاب الآثار'' میں بھی اس کا ذکر فرمایا ہے لیکن بالکل اختصار سے کام لیا۔ اس لئے یہاں ہم اپنی طرف سے اس کا تفصیلی ذکر کر رہے ہیں۔

كتاب الشهادة

گواہی کا بیان

شہادت کا لغوی معنی

اصل الشهادة الاخبار بما شاهده منه.

(لسان العرب ج ۳ ص ۲۴۰)

شہادت کا اصل (حقیقی معنی) یہ ہے کہ آدمی نے جو مشاہدہ کیا اس کی خبر دینا۔

شہادت کا شرعی (اصطلاحی) معنی

وفي عرف اهل الشرع اخبار صدق لاثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس كذا.

(فتح القدیر مع عنایہ ج ٦ ص ۲ کتاب الشہادۃ مطبوعہ مصر)

شرع شریف میں شہادت کا یہ معنی ہے کہ کسی شخص کا سچی خبر دینا تا کہ اس سے کسی کا حق ثابت ہو جائے اور اس میں مجلس کے اندر ''میں گواہی دیتا ہوں'' بھی ساتھ ہو۔

شہادت کے لغوی اور شرعی معانی سے یہ واضح ہوا کہ اس کے لئے شاہد کو مشاہدہ ہونا یا حاضر ہونا ضروری ہے۔ پھر عدالت کے رُوبرو اس کی ادائیگی بھی ''میں گواہی دیتا ہوں'' (اشهد) سے ہوگی۔ اگر اس کی بجائے یوں کہے کہ ''میں خبر دیتا ہوں'' (اخبر) یا کہے کہ ''میں جانتا ہوں'' (اعلم) تو یہ گواہی نہ کہلائے گی۔ اس کی وجہ بعض فقہاء نے یہ بیان فرمائی کہ لفظ ''شہادت'' قسم کو متضمن ہوتا ہے۔ لہٰذا گواہی دینے والا گویا یوں کہہ رہا ہوتا ہے۔ میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ میں نے یہ واقعہ اس طرح دیکھا۔

شہادت کا ذکر قرآن وحدیث میں

وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰهُمَا الْاُخْرٰى.

(البقرہ:۲۸۳)

اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بناؤ پھر اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ان گواہوں میں سے ہوں جن کو تم پسند کرتے ہو ۔ یہ کہ اگر ان دونوں عورتوں میں سے ایک بھول جائے ،تو دوسری اسے یاد کرادے۔

وَاَقِيْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ.

(الطلاق:۲)

اور اللہ تعالیٰ کی خاطر شہادت ادا کرو۔

وَلَا يَاْبَ الشُّهَدَآءُ اِذَا مَا دُعُوْا وَلَا تَسْئَمُوْٓا اَنْ تَكْتُبُوْهُ صَغِيْرًا اَوْ كَبِيْرًا اِلٰٓى اَجَلِهٖ ذٰلِكُمْ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ. (البقرہ:۲۸۲)

اور گواہوں کو جب گواہی کے لئے بلایا جائے تو وہ انکار نہ کریں اور نہ برا منائیں اس بات کو کہ وہ چھوٹی چیز یا بڑی ایک مدت مقررہ تک ۔ یہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی انصاف والی بات ہے۔

وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَاِنَّهٗٓ اٰثِمٌ قَلْبُهٗ.

(البقرہ:۲۸۳)

اور شہادت کو مت چھپاؤ اور جو اسے چھپائے گا ،اس کا دل گنہگار ہے۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ اِنْ يَّكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوٰٓى اَنْ تَعْدِلُوْا وَاِنْ تَلْوٗٓا اَوْ تُعْرِضُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا○

(النساء:۱۳۵)

اے مؤمنو! انصاف کے ساتھ اللہ کی خاطر گواہی دینے والے بن جاؤ۔ اگر چہ وہ خود تمہارے خلاف جائے یا والدین یا قریبی رشتہ داروں کے خلاف جائے۔ اگر وہ غنی یا فقیر ہے تو اللہ تعالیٰ ان سے زیادہ تمہارا خیر خواہ ہے اور تم خواہش نفس کی پیروی میں عدل سے باز نہ رہو اور اگر لیٹی بات کرو گے یا گواہی سے پہلو تہی کرو گے۔ تو جان لو کہ اللہ تعالیٰ تمہارے کاموں سے باخبر ہے۔

ان آیاتِ مبارکہ سے ثابت ہوا کہ گواہی محض اللہ کی رضا کے لئے دینی چاہیے۔ حدود میں صرف اور صرف مردوں کی گواہی کا اعتبار کیا گیا ہے۔ حدود کے دیگر معاملات میں دو مرد ہونے چاہئیں ۔لیکن اگر نہ میسر ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہ ہوں گے لیکن مخصوص معاملات کہ جن تک مرد کی رسائی مشکل ہے۔ مثلاً ولادت، وغیرہ تو ان میں مرد کے بغیر عورت کی گواہی مقبول ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جب مدعی عدالت میں گواہوں کو طلب کرے تو ان کا جانا ضروری ہے۔ کسی کو نیابت کے طور پر بلاوجہ نہ بھیجیں۔

شہادت کے متعلق چند احادیث

عن طاوس اليماني عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ذكر عند رسول الله ﷺ الرجل يشهد بشهادة فقال لي يا ابن عباس لا تشهد الا على ما يضيئ لك كضياء هذه الشمس واوما رسول الله ﷺ بيده الى الشمس هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه. (المستدرک ج۴)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے طاؤس یمانی روایت کرتے ہیں ۔ فرمایا کہ حضور ﷺ کی بارگاہ عالیہ میں ایک شخص کی گواہی دینے کا ذکر کیا گیا جس پر آپ نے مجھے فرمایا: اے ابن عباس ! صرف ایسی روشن اور واضح بات پر گواہی دینا جو اس سورج کی طرح روشن ہو اور آپ نے اپنے دست اقدس سے سورج کی طرف ارشاد فرمایا۔ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے لیکن بخاری و

مسلم نے اسے ذکر نہیں کیا۔

ان الاشعث بن قیس خرج الینا فقال ما یحدثکم ابو عبد الرحمن فحدثناه بما قال فقال صدق لفی نزلت کان بینی وبین رجل خصومة فی شیء فاختصمنا الی النبی ﷺ فقال شاهداک او یمینه فقلت له انه اذا یحلف ولا یبالی فقال النبی من حلف علی یمین یستحق بها مالا وهو فیها لقی الله وهو علیه غضبان فانزل الله تصدیق ذالک ثم قرأ هذه الایة.

(بخاری شریف ج ا ص ۳٦۷ باب حدثنا عثمان بن ابی شیبہ)

جناب اشعث بن قیس نے ہم سے پوچھا کہ ابھی ابھی ابوعبدالرحمٰن تم سے کیا باتیں بیان کرر ہے تھے؟ ہم نے وہ انہیں سنا ڈالیں۔ فرمایا: اس نے سچ بیان کیا ہے۔ یہ آیت میرے بارے میں ہی نازل کی گئی تھی۔ ہوا یوں تھا کہ میرے اور ایک آدمی کے مابین کچھ جھگڑا تھا۔ ہم اس کو چکانے کے لئے حضور ﷺ کی بارگاہ میں لے گئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم پر دو گواہ پیش کرنا لازم ہیں یا وہ قسم دے دیں۔ میں نے عرض کیا: وہ جب قسم اٹھاتا ہے تو بے دھڑک اٹھالیتا ہے۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: جو شخص ایسی قسم اٹھائے کہ جس کے ذریعہ وہ کسی کے مال کا مستحق قرار دیا جائے حالانکہ وہ اس کا نہ تھا۔ اللہ تعالیٰ اس سے غصہ میں ملاقات کرے گا۔ اس پر تصدیقاً اللہ تعالیٰ نے قرآن کی آیت نازل فرمائی پھر انہوں نے یہ آیت پڑھ سنائی۔

مذکورہ احادیث سے واضح ہوا کہ گواہی صرف اس وقت دی جائے جب واقعہ بالکل روشن اور واضح ہو۔ یعنی شک وشبہ کی صورت میں گواہی' گواہی نہیں ہوگی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جھوٹی گواہی سے جو کسی کے مال واسباب کا حق دار بنے گا، قیامت کو وہ اللہ تعالیٰ کو اپنے اوپر غضبناک پائے گا۔ فقہاء کرام نے کبیرہ گناہوں میں سے ایک کبیرہ گناہ جھوٹی گواہی بھی ذکر فرمائی ہے۔ مذکورہ آیت کہ جس کے پڑھنے کا حوالہ بخاری شریف والی روایت میں ہے وہ یہ آیت تھی: ان الذین یشترون بعهد الله وایمانهم ثمنا قلیلا الخ۔

نفس شہادت کی شرائط

(۱) شہادت خود مدعی دے یا اس کا نائب
(۲) شہادت دعویٰ کے مطابق وموافق ہو
(۳) گواہوں میں اتفاق ہو
(٤) گواہوں کا نصاب (تعداد) میں موجود ہو
(٥) حدود میں گواہ صرف مسلمان مرد ہوں
(٦) مدعیٰ علیہ اگر مسلمان ہے تو گواہ بھی مسلمان ہونا ضروری ہے۔ (بحرالرائق بمع احتمالات ج ۷ ص ۵۷ کتاب الشہادۃ)
(۷) مشہود بہ معلوم ہو یعنی کسی مجہول کی شہادت دینا جائز ہے اور نہ ہی مجہول شخص کے حق میں گواہی دینا درست۔

(بدائع الصنائع ملخصاً ج ٦ ص ۲۷۳ کتاب الشہادۃ)

نوٹ: اس سے قبل اجمالاً بیان ہو چکا ہے کہ حدود میں دو مرد اور غیر حدود میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہ بن سکتے ہیں۔ صرف اثبات زنا کے لئے چار عینی گواہوں کا ہونا لازمی ہے۔

اقسام شہادت

شہادت کی دو اقسام ہیں: تحمل شہادت اور ادائے شہادت

تحمل شہادت کی شرائط

(تحمل شہادت کا مطلب یہ ہے کہ کسی نے کوئی وقوعہ کا مشاہدہ کیا اور اسے من وعن ذہن میں بٹھا لیا تاوقتیکہ اس کو گواہی کے لئے عدالت طلب کرے) اس گواہی کی تین شرائط ہیں:

(۱) عقل مند ہونا، کیونکہ تحمل شہادت اسی وقت متحقق ہوسکتی ہے جب واقعہ کو دیکھنے والا عاقل ہو اور اسے یاد بھی رہے اور اس کے لئے آلہ فہم کا صحیح وسالم ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا مجنون اور بچہ تحمل شہادت کا اہل نہیں ہوگا۔

(۲) بینا ہو، یعنی ہمارے نزدیک تحمل شہادت کے وقت واقعہ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہو۔ لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تحمل شہادت کے لئے انکھیارا ہونا شرط نہیں ہے اور نہ ہی گواہی کی صحیح ادائیگی کے لئے یہ شرط ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ تحمل شہادت کے وقت اصل ضرورت مشہود بہ کا علم ہونا ہے اور یہ آنکھوں کے علاوہ قوت سامعہ سے بھی حاصل ہوسکتا ہے اور اندھے کا سماع درست ہے لہٰذا وہ تحمل شہادت کا اہل ہے۔ پھر وہ اس گواہی کی ادائیگی پر بھی قادر ہے۔ اس کے برخلاف ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ سماع مدعی کی طرف سے ہو کیونکہ شہادت مدعی کے حق میں واقع ہوتی ہے اور مدعی کا علم بن دیکھے ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ آواز' آواز کے ساتھ مشابہ ہوسکتی ہے جس کی بنا پر امتیاز صحیح حاصل نہیں ہوسکتا۔ اس لئے تحمل شہادت کے لئے عقل وآنکھ والا ہونا ضروری اور شرط ہے۔ ہاں ادائیگی شہادت کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بلوغ، حریت، اسلام، عدالت تحمل شہادت کے لئے شرائط نہیں ہیں۔ (یہ ادائے شہادت کے لئے شرائط ہیں جن کا ذکر آگے آرہا ہے) اس لئے اگر بوقت تحمل کوئی بچہ عقل مند ہے اور اس نے واقع اپنی آنکھوں سے دیکھا اور محفوظ رکھا یا غلام ہے۔ فاسق وفاجر ہے یا کافر ہے اور پھر ادائے شہادت سے قبل بچہ بالغ ہوگیا' غلام آزاد ہوگیا' فاسق وفاجر نے توبہ کرلی اور کافر مسلمان ہوگیا تو ان سب کی ادائیگی شہادت درست ہوگی۔ اسی طرح غلام بوقت تحمل غلام تھا پھر آزاد ہوگیا، تو اپنے مولا کے حق میں اس کی گواہی کی ادائیگی درست ہوگی۔ عورت بوقت تحمل بیوی تھی' رشتہ ختم ہوگیا' اب اپنے پہلے خاوند کے لئے اس کی گواہی بھی درست ہے۔ اس قانون وشرائط کی وضاحت میں علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: قانون شرعی یہ ہے کہ جہاں منفعت کا اشتباہ ہو وہاں گواہی جائز نہیں۔ اس سے مراد ادائیگی شہادت جائز نہیں ہے نہ کہ تحمل شہادت جائز نہیں۔ اس ضمن میں علامہ کاسانی نے مذکورہ مثالیں ذکر فرما کر مسئلہ کو واضح فرمادیا۔

(۳) گواہ کا مشہود بہ کو بنفسہٖ معائنہ کرنا (ماسوا چند مخصوص اشیاء کے کہ جن میں سماع سے کام چلتا ہے) حضور ﷺ کا ارشاد گرامی آپ پڑھ چکے ہیں: کہ جب تک سورج کی روشنی کی طرح بات اور واقعہ تم پر روشن نہ ہو اس کی گواہی نہ دو۔ اسی لئے سماع پر شہادت کا لفظ نہیں بولا جاتا۔ مخصوصہ اشیاء کی مثال نکاح، موت اور نسب وغیرہ ہے۔ ان میں سماع سے بھی گواہی بن سکتی ہے کیونکہ ان اشیاء کا عام الوقوع ہونا اور شہرت یافتہ ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا ان میں شہرت قائم مقام معائنہ کے ہوجائے گی۔ جیسا کہ ایک شخص کسی دوست کی شادی میں شریک ہوتا ہے اور ولیمہ کی دعوت بھی کھاتا ہے۔ یہ اپنے دوست کی شادی کی گواہی دے سکتا ہے کیونکہ اس کی مذکورہ شرکت دلیل نکاح ہے۔ کسی کا جنازہ لے جایا جارہا ہے۔ پوچھا کون ہے؟ بتایا گیا فلاں ہے پھر اس کی نماز جنازہ میں شرکت کی' بوقت دفن بھی موجود تھا۔ یہ اس کی موت کا گواہ بن سکتا ہے۔ (بدائع الصنائع ج۶ ص۲۶۶)

ادائے شہادت کی شرائط

ادائے شہادت اپنے متعلقات کے اعتبار سے مختلف اقسام رکھتی ہے۔ بعض کا تعلق شاہد کے ساتھ بعض کا نفس شہادت کے ساتھ بعض کا مکان شہادت کے ساتھ اور بعض کا مشہود بہ کے ساتھ ہے۔ اس لئے ہم ان کو علیحدہ علیحدہ ذکر کریں گے۔

شرائط شاہد: یہ دو اقسام کی ہیں۔ ایک وہ جو ہر گواہ کے لئے شرائط ہیں۔ دوسری وہ جو بعض کے لیے ہیں اور بعض کے لئے نہیں۔ پہلی قسم کی شرائط درج ذیل ہیں۔

(۱) **عقل:** یہ اس لئے کہ جو شخص یہ ہی نہیں سمجھتا کہ شہادت کیا ہے اور میں نے کیا دیکھا؟ وہ بوقت ضرورت گواہی کی ادائیگی کیسے کرے گا؟

(۲) **بلوغ:** بچہ کی ادائے شہادت قبول نہیں ہوگی کیونکہ ادائیگی کے لئے تحفظ شہادت ضروری ہے اور تحفظ بجز تذکر حاصل نہیں ہوتا اور تذکر کے لئے تفکر ضروری ہوتا ہے اور از روئے عادت بچہ میں تفکر نہیں پایا جاتا۔

(۳) **آزاد ہونا:** یعنی غلام کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ بقول باری عزاسمہ "عبدا مملوکا لا یقدر علی شیء غلام مملوک کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا" کسی شے کا مالک نہیں ہوتا اور گواہی ایک اہم شے ہے۔ آیت کا ظاہر یہی بتلاتا ہے اور اس لئے بھی کہ شہادت قائم مقام ولایت اور تملیک کے ہوتی ہے۔ ولایت میں ہم معنی اس لئے کہ اس میں بھی غیر پر اپنا قول نافذ کرتا ہوتا ہے اور تملیک کے مفہوم یوں کہ حاکم شہادت کے ساتھ حکم کا مالک بنایا جاتا ہے۔ جب غلام میں ولایت بھی نہیں اور تملیک بھی نہیں۔ لہٰذا وہ شہادت کا اہل نہیں اور یہ بھی ایک وجہ ہو سکتی ہے کہ گواہی کی ادائیگی کیلئے جب قاضی گواہ کو بلائے ، تو اس کے بلاوے پر شاہد کا حاضر ہونا واجب ہوجاتا ہے لیکن غلام کا چونکہ مولیٰ موجود ہے جس کی اجازت کے بغیر وہ عدالت میں نہیں جا سکتا۔

(٤) **آنکھوں سے دیکھنا:** گواہ کا طرفین کے نزدیک بھی تحمل شہادت کے وقت انکھیارا ہونا ضروری ہے لہٰذا ادائیگی شہادت کے وقت اس طرح ہونا اور بھی ضروری ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ گواہی دیتے وقت جس چیز کے بارے میں یہ گواہی دینا چاہتا ہے (جسے مشہود لہ کہتے ہیں) اس کی طرف اشارہ کر کے بتانا طرفین (شافعی، حنفی) کے نزدیک ضروری ہوتا ہے اور اندھا اس بات پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے ادائیگی شہادت کا اہل نہیں رہتا۔

(٥) **گویائی:** یعنی گواہ کی زبان بولنے کے قابل ہو گونگا نہ ہو۔ یہ اس لئے ضروری ہے کہ گواہی کی ادائیگی کے لئے لفظ شہادت کا زبان سے ادا کرنا ضروری ہوتا ہے اور گونگا تو کسی لفظ یا عبارت کی ادائیگی زبان سے کرنے پر قاصر ہے۔

(٦) **قذف میں محدود نہ ہونا:** یہ احناف کی شرط ہے۔ امام شافعی اس کو شرط تسلیم نہیں کرتے اور وہ اسے عام گواہوں میں بلا امتیاز درج فرماتے ہیں۔ ان کا فرمانا ہے کہ اس شخص میں جو کسی پاکدامن مرد یا عورت کو تہمت بدکاری لگا کر ثابت نہیں کر سکتا اور حد قذف اس پر جاری ہو جاتی ہے۔ اس کا جھوٹی تہمت لگانا فسق تھا۔ اگر اس نے توبہ کر لی، تو یہ فسق ختم ہو گیا۔ لہٰذا وہ بقیہ عام گواہوں جیسا ایک گواہ ہو گیا۔ ہم احناف یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایسے شخص کے بارے میں ارشاد فرمایا: "لا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا ان کی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے گواہی قبول نہ کرو"۔ لہٰذا ایسا شخص جب بھی گواہی دینے کے لئے حاضر عدالت ہوگا، وہ بھی وقت اور زمانہ میں سے ایک وقت ہوگا اور "ابدا" کا ہی حصہ کہلائے گا۔ لہٰذا اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ تہمت کی حد جس پر لگ جائے، وہ بقیہ گواہوں سے الگ کر دیا گیا ہے۔ تناقض سے بچنے کا یہی طریقہ تھا، جو احناف نے اپنایا ہے۔ اس کی مزید وضاحت یوں سمجھیں کہ ایک ذمی نے کسی مسلمان پر زنا کی تہمت لگائی لیکن ثابت نہ کر سکنے پر اسے حد قذف لگائی گئی۔ اب اس کی شہادت ذمیوں پر بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ اور اگر وہ مسلمان ہو کر گواہی دے تو پھر ذمی اور مسلمان

دونوں پر اس کی گواہی مقبول ہوگی کیونکہ اس پر جو حد قذف لگی تھی، وہ زمانہ اسلام میں نہیں بلکہ حالت کفر میں لگی تھی اور اسلام قبول کر لینے سے اس کے سابقہ گناہ ڈھل گئے۔ اسی طرح مسلم غلام اگر کسی پر زنا کی جھوٹی تہمت لگانے کی وجہ سے محدود فی القذف ہو جاتا ہے پھر وہ آزاد کر دیا گیا تو اس کی بھی شہادت قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ حدِ قذف کے وقت وہ مسلمان تھا اور مسلمان محدود فی القذف ہمیشہ کے لئے نامقبول الشہادۃ ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر حالت کفر میں کسی پر حد قذف لگی تو قبول اسلام کے بعد اس کی شہادت ہوگی۔

اخبرنا ابو حنیفة قال حدثنا حماد عن ابراهیم فی نصرانی قذف مسلمة فضرب الحد ثم اسلم انه جائز الشهادة قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابی حنیفة رحمة الله علیه لانه لم یضرب حدا فی الاسلام.

ہمیں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ ہمیں جناب حماد نے ابراہیم نخعی سے بتایا۔ ایک نصرانی کسی مسلمان عورت پر زنا کی تہمت لگاتا ہے پھر ثابت نہ کر سکنے پر حد قذف اس پر جاری کی جاتی ہے پھر وہ مسلمان ہو جائے تو اس کی گواہی جائز وقبول ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں۔ ہمارا اسی پر عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا یہی قول ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ حد قذف جب اسے لگائی گئی تھی وہ اس وقت حالت اسلام میں نہ تھا۔

اخبرنا ابو حنیفة قال حدثنا حماد عن ابراهیم قال اذا جلد القاذف لم تجز شهادة ابدا وقال فی قول الله تعالی الا الذین تابوا من بعد ذلک واصلحوا قال یرفع عنه اسم الفسق فاما الشهادة فلا تجوز ابدا. قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابی حنیفة رحمة الله تعالی.

(کتاب الآثار ص ۱۴۰ باب شهادة المحدود، مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

ہمیں امام ابوحنیفہ نے خبر دی کہ ہمیں جناب حماد نے جناب ابراہیم سے بتایا انہوں نے فرمایا کہ جب قاذف کو حد لگا دی جائے تو اس کی گواہی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جائز وقبول نہیں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: مگر وہ لوگ (قاذفین) جنہوں نے اس کے بعد توبہ کر لی اور اپنی اصلاح کر لی (اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ توبہ کر لینے اور اصلاح کر لینے کے بعد قاذف کی گواہی قبول ہوتی ہے) فرمانے لگے۔ اس آیہ کریمہ کا مطلب ومراد یہ ہے کہ توبہ اصلاح کے بعد قاذف سے فسق دہل جاتا ہے۔ اب اسے بعد توبہ فاسق نہیں کہیں گے۔ رہا شہادت کا معاملہ تو وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اس کی قبول نہیں ہوگی۔ امام محمد کہتے ہیں، اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے۔

قارئین کرام! قرآن کریم کی آیتِ مبارکہ "**لا تقبلوا لهم شهادة ابدا**" یہ بتلاتی ہے کہ محدود فی القذف کسی صورت میں بھی مقبول الشہادۃ نہیں رہتا اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اس کی گواہی قبول نہ کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ خواہ اس کی حد قذف حالت کفر میں لگی ہو یا اسلام لانے کے بعد۔ لیکن اس کے ساتھ ہی بعد والی آیت کریمہ "**الا الذین تابوا من بعد ذالک واصلحوا**" بتلاتی ہے کہ محدود فی القذف کے توبہ کر لینے کے بعد ہر وقت گواہی قبول ہوتی ہے۔ ان دونوں آیات مبارکہ میں ایک صورت یہ بنتی ہے کہ حد قذف حالت کفر میں لگی اور پھر محدود فی القذف بدستور حالت کفر میں ہے۔ ایسے محدود فی القذف کی گواہی بالاتفاق غیر مقبول ہے۔ کیونکہ اگلی آیت **الا الذین تابوا** الخ کا وہ مصداق نہیں بنا۔ دوسری صورت یہ کہ حد قذف لگتے وقت وہ کافر تھا۔ بعد میں **الا الذین تابوا** کا مصداق بنا کہ وہ مسلمان ہو گیا۔ اب توبہ واصلاح کر لینے کے بعد اس کی گواہی قبول ہے یا نہیں یہ اختلافی صورت ہے۔ امام

شافعی رحمۃ اللہ علیہ اسے مقبول الشہادۃ تسلیم کرتے ہیں اور آیت کا مفہوم بظاہر ان کی دلیل ہے۔ لیکن احناف اسے غیر مقبول الشہادۃ مانتے ہیں۔ جس سے دونوں آیات میں تناقض کی شکل بنتی ہے۔ اسے پیش نظر رکھ کر امام محمد نے اس کی تشریح یوں فرمائی کہ محدود فی القذف کے توبہ کر لینے کے بعد اس سے فسق کا دھبہ ڈھل جاتا ہے۔ اب اسے فاسق نہیں کہیں گے لیکن غیر مقبول الشہادۃ وہ بدستور باقی رہے گا۔ اسی لئے ہمارے فقہاء کرام نے ایک ضابطہ مقرر فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص سزا کے بعد صحیح توبہ اور اپنی اصلاح کر لیتا ہے اور کفر چھوڑ کر اسلام قبول کر لیتا ہے تو وہ حضور ﷺ کے ارشاد گرامی کے مطابق اہل شہادت ہو جاتا ہے۔ لیکن اس عام ضابطہ اور قانون سے محدود فی القذف مستثنیٰ ہے۔ اسے مستثنیٰ کرنے سے آیات کا باہم تناقض بھی اٹھ جائے گا۔ اسی کو امام محمد نے کتاب الآثار اور صاحب بدائع الصنائع نے ذکر فرمایا ہے۔

(۷) گواہی محض اللہ کے لئے ہونا: یعنی گواہ اپنی گواہی کو حصول مال کا ذریعہ نہ بنائے نہ اپنے لئے اور نہ ہی مقدمہ کے فریقین کے لئے اور نہ ہی گواہی سے یہ مقصود ہو کہ میں کسی قسم کی چٹی تاوان اور جرمانے سے بچ جاؤں۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: لاشھادۃ لجار المغنم ولا لدافع المغرم۔ یعنی غنیمت کو اپنی طرف کھینچنے کی نیت سے گواہی دینا اور اپنے سے چٹی دور کرنے کی غرض کے پیش نظر گواہی دینا گواہی ہی نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی گواہی سے گواہ بدنام اور متہم ہو جاتا ہے اور آپ ﷺ کی زبان اقدس نے متہم کی گواہی کی نفی فرما دی ہے۔ آپ کا فرمان کچھ یوں ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی شہادت کے ذریعہ اپنے لئے کسی نفع کا طالب ہو تو اس کی گواہی بوجہ اللہ نہیں ہے بلکہ اپنے نفس کے لئے ہے۔ لہٰذا ایسے کی گواہی غیر مقبول ہو گی۔ اسی حدیث مبارک سے گواہی کی چند صورتیں مستخرج ہیں۔ گواہ خواہ کتنا بلند مرتبہ ہو اس کی گواہی اپنے بیٹے کے حق میں مقبول نہیں ہو گی۔ اس کے عکس کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ ماں باپ اور اولاد کا باہم ربط و تعلق ایسا ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کے نفع نقصان کے سانجھی ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس میں "حصول نفع" آ گیا اور اس سے گواہ متہم بھی ہو سکتا ہے۔ "ادب القاضی" میں امام خصاف نے حضور ﷺ کی ایک حدیث نقل کی۔ فرمایا: کہ باپ کی گواہی اپنے بیٹے کے حق میں اور بیٹے کی باپ کے حق میں، بیوی کی خاوند کے حق میں اور خاوند کی بیوی کے حق میں اور غلام و آقا کی ایک دوسرے کے حق میں قبول نہیں کی جاتی۔ ان کے علاوہ قرابت داروں میں سے بعض کی بعض کے حق میں قبول کر لی جاتی ہے۔ واللہ اعلم

(۸) عدالت: (عادل ہونا) وصف عدالت میں اگر گواہ نامکمل ہو تو وہ بھی مقبول الشہادۃ نہیں ہو گا۔ اس کی دلیل قرآن کریم کی آیت کریمہ ہے "ممن ترضون من الشھداء" گواہ ان لوگوں کو بناؤ جو تمہیں پسند ہوں" اور پسندیدہ گواہ عادل ہی ہوتا ہے۔ عدالت کے موضوع پر چند طرق سے گفتگو ہو سکتی ہے۔ لیکن ہم ان میں سے صرف ماہیت عدالت کا ہی ذکر کریں گے جو عرف شرع میں مقصود بھی ہے۔

ماہیت عدالت کے بارے میں احناف کے دلائل

بعض کا کہنا ہے کہ عادل وہ شخص ہے کہ جس کے بطن اور فرج پر طعن نہ کیا گیا ہو کیونکہ اکثر مفاسد اور حدود الٰہی کی پامالی انہی دو کی طرف لوٹتی ہے۔ بعض دیگر فرماتے ہیں کہ جو دین میں کسی جرم کے ساتھ معروف و مشہور نہ ہو وہ عادل ہے۔ دیگر حضرات فرماتے ہیں کہ عادل وہ ہے کہ جس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں۔ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: کہ جب تم کسی شخص کو مسجد میں نماز پڑھنے کا عادی پاؤ، تو تم اس کے ایمان کی شہادت دو۔ ایک اور حدیث پاک میں وارد ہے کہ جو شخص ہمارے قبلہ کی جانب رخ کر کے نماز ادا کرے، ہمارا ذبیحہ کھا لے تو اس کے ایمان کی گواہی دو۔ کچھ حضرات کا یہ نظریہ ہے کہ جو شخص کبیرہ گناہوں سے بچتا رہے۔ فرائض الٰہیہ ادا کرتا رہے، اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں تو وہ عادل ہے۔ یہ قول میرے امام علامہ فخر الدین علی

بزدوی کا پسندیدہ ہے۔ (البدائع والصنائع ج ۶ ص ۲۶۸ کتاب الشہادۃ)

یہاں تک مجموعی طور پر ادائیگی شہادت کے لئے آٹھ عدد شرائط مذکور ہوئیں۔ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے اگرچہ ہماری آٹھویں مذکورہ شرط کو چھٹے نمبر پر درج فرمایا۔ لیکن ہم نے تاخیر اس لئے کی کہ اس میں مختلف اقوال تھے۔ بہر حال عادل آدمی کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ کبائر سے اجتناب برتے۔ صغائر پر اصرار نہ کرے اور فرائض وواجبات بجالائے۔ گناہ کبیرہ کون کون سے ہیں' اس کی تعریف کیا ہے؟ اس بارے میں مختلف اقوال بھی علامہ کاسانی سے سنئے:

کبائر میں ائمہ احناف کا اختلاف

صغائر و کبائر گناہوں کی ماہیت مختلف فیہ ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ کبیرہ وہ ہے کہ جس کے بارے میں کتاب اللہ میں کسی حد کا ذکر ہو۔ ورنہ وہ صغیرہ ہے۔ (علامہ کاسانی فرماتے ہیں یہ تعریف صحیح نہیں ہے کیونکہ) شراب پینا، سود کھانا دونوں بالاتفاق کبیرہ ہیں۔ لیکن ان کی قرآن کریم میں کوئی حد مقرر نہیں بلکہ مذکور ہی نہیں ہے۔ بعض کہتے ہیں کبیرہ وہ گناہ ہے جو حد کو واجب کرے اور جو ایسا نہ ہو وہ صغیرہ ہے۔ ان دونوں اقوال میں باریک سا فرق ہے۔ وہ یہ ہے کہ پہلے قول کے مطابق کبیرہ کی حد قرآن مجید میں مذکور ہونا ضروری ہے۔ دوسرے میں حد کو عام کر دیا گیا۔ خواہ وہ قرآن کریم میں مذکور ہو یا احادیث مقدسہ سے ثابت ہو اور یہ قول بھی درست نہیں۔ کیونکہ سود لینا' دینا گناہ کبیرہ ہے۔ لیکن قرآن وحدیث اس کی حد کے بارے میں خاموش ہیں۔ چند اور گناہ بھی اسی زمرے میں آتے ہیں۔ مثلاً ماں باپ کی نافرمانی کرنا اور میدان جنگ سے بھاگ جانا۔ بعض کا کہنا ہے کہ کبیرہ وہ گناہ ہے کہ جس کے بارے میں کوئی نہ کوئی وعید آئی ہو۔ جیسا کہ قتل نفس کی حرمت پر وعید شدید قرآن کریم میں مذکور ہے۔ پاک دامن مرد اور عورت پر تہمت لگانا، زنا، سود، مال یتیم کھانا اور میدان جنگ سے بھاگنا۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ان سے کسی نے کہا کہ جناب عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ گناہ کبیرہ سات (۷) ہیں۔ ابن عباس نے فرمایا کہ وہ تو ستر (۷۰) کے لگ بھگ ہیں لیکن جس کبیرہ کے بعد توبہ کر لی جائے وہ کبیرہ نہیں رہتا اور اصرار کے ساتھ صغیرہ نہیں رہتا بلکہ کبیرہ ہو جاتا ہے۔ جناب حسن رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ سے روایت کیا۔ آپ نے فرمایا: تم کیا کہتے ہو کہ زنا' چوری اور شراب کیا ہیں؟ عرض کیا اللہ اور اس کے رسول بہتر جانتے ہیں۔ سرکار دوعالم ﷺ نے فرمایا: یہ چیزیں فواحش ہیں اور ان میں عقوبت ہے۔ پھر آپ نے فرمایا: کیا میں تمہیں کبائر میں سے ان کی خبر نہ دوں جو سب سے بڑے گناہ ہیں؟ عرض کی ضرور ارشاد فرمایئے' آپ نے ارشاد فرمایا: اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا اور والدین کی نافرمانی کرنا۔ جب آپ یہ ارشاد فرما رہے تھے تو آپ نے تکیہ لگا رکھا تھا۔ پھر آپ فوراً تکیہ کو چھوڑ کر بیٹھ گئے اور فرمایا: خبردار! جھوٹی شہادت، خبردار! جھوٹی شہادت، خبردار! جھوٹی شہادت۔ علامہ کاسانی فرماتے ہیں کہ جب تمہیں عرف شرع میں عدالت کی تفسیر اور حقیقت کا علم ہو گیا تو اس سے ثابت اور واضح ہو گیا کہ شرابی شخص عادل نہیں کیونکہ یہ بھی کبیرہ گناہ ہے اور کبیرہ کا مرتکب عادل نہیں ہوتا۔

(بدائع الصنائع ج ۶ ص ۲۶۸ کتاب الشہادۃ)

نوٹ: آپ نے ادائے شہادت کے لئے آٹھ عدد شرائط ملاحظہ فرمائیں۔ جنہیں علامہ کاسانی رحمہ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا۔ بعض علماء نے کچھ کمی بیشی سے ذکر فرمایا۔ بہر حال کبیرہ کی مختلف تعریفیں جو ہم نے ذکر کیں۔ ان میں سے کسی ایک کی زد میں آنے والا کبیرہ کا مرتکب ہو سکتا ہے۔ اس لئے ان سب سے بچنا عدالت کے لئے نہایت ضروری ہے۔ اسی بحث کو "بحر الرائق" "شامی" اور "عالمگیری" نے بھی ذکر کیا ہے۔ صغیرہ اور کبیرہ کی تعریف کے ضمن میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کاسانی کے اقوال نقل کرنے کے بعد ان کی تائید میں نیز مزید وضاحت کے لئے علامہ بدر الدین عینی کی تحقیق بھی نقل کر دی جائے۔

البدایہ: کبیرہ کی تعریف میں ہمارے ائمہ نے اختلاف فرمایا ہے۔ کہا گیا ہے کہ ان کی تعداد سات ہے اور وہ وہ ہیں جن کا رسول کریم ﷺ نے ذکر فرمایا۔ آپ کی حدیث کو امام بخاری نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ذکر کیا۔ فرماتے ہیں کہ سرکار ابد قرار ﷺ نے فرمایا: سات گناہوں سے بچو۔ عرض کی یارسول اللہ! وہ کون کون سے ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا' جادو کرنا' ناحق کسی کو قتل کرنا' سود کھانا' یتیم کا مال کھانا' میدان جنگ سے بھاگ جانا' پاک دامنوں پر تہمت لگانا' ام سلمہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے کبیرہ گناہوں کے بارے میں ایک روایت ذکر فرمائی ہے۔ وہ یہ کہ حضور ﷺ نے کبائر کے بارے میں فرمایا: اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا' والدین کی نافرمانی کرنا' کسی نفس کو ناحق قتل کرنا' جھوٹی گواہی دینا۔ علامہ عینی اس کے بعد فرماتے ہیں۔ اس بارے میں صحیح قول وہ ہے جسے علامہ حلوانی نے ذکر کیا ہے۔ ہر وہ کام جو مسلمانوں کے درمیان برا سمجھا جاتا ہو اور اس میں اللہ تعالیٰ اور دین اسلام کی بےحرمتی اور ہتک ہو وہ کبیرہ ہے۔ اسی طرح معاصی اور مجوز پر کسی کی مدد کرنا' ان پر برانگیختہ کرنا بھی کبیرہ گناہوں میں شامل ہیں۔ ''ذخیرہ'' اور ''محیط'' نامی کتب میں ان کا ذکر ہے۔ کہا گیا کہ جس گناہ پر بھی آدمی اصرار کرے وہ کبیرہ ہے اور جس کے بعد استغفار کر لے وہ صغیرہ ہے۔ بہترین معنی ومفہوم وہ ہے جسے متکلمین نے ذکر کیا۔ وہ یہ کہ ہر ایسا گناہ کہ جس سے اوپر (یعنی بڑا) اور گناہ ہو اور اس سے نیچے بھی گناہ ہو' وہ گناہ اپنے سے بڑے کی طرف نسبت سے صغیرہ اور اپنے سے چھوٹے کی طرف نسبت کی وجہ سے کبیرہ کہلائے گا کیونکہ یہ دونوں (صغیرہ اور کبیرہ) اضافت کے قبیلہ سے ہیں اور اضافت کے لئے دو اطراف ہونی چاہئیں۔ اہل حجاز اور صاحبان حدیث فرماتے ہیں کہ کبیرہ وہ سات ہیں جنہیں حضور ﷺ نے ذکر فرمایا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا' میدان جنگ سے بھاگنا' والدین کی نافرمانی کرنا' ناحق کسی کو قتل کرنا' مومن کی بےعزتی کرنا' شراب پینا' جادو کرنا' کچھ حضرات نے فرمایا کہ جو حرام بعینہ ہو' اس کا ارتکاب کبیرہ ہے۔

صغیرہ اور کبیرہ گناہوں کی تفصیلی تعداد

استاذ ابواسحاق فرماتے ہیں کہ کوئی گناہ صغیرہ نہیں ہوتا۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے۔ بہرحال گناہ کبیرہ کی چار تعریفیں ہیں۔

(۱) جس سے حد واجب ہوتی ہو

(۲) جس پر کتاب وسنت میں وعید شدید آئی ہو

(۳) جس گناہ کو لاپرواہی سے کیا گیا ہو' اسے امام نے ''ارشاد'' میں تحریر فرمایا ہے۔

(٤) جسے قرآن کریم نے حرام قرار دیا ہو یا جس کام کی جنس میں قتل وغیرہ کی سزا ہو یا جو کام علی القدر فرض تھا اسے ترک کر دیا جائے۔

ان تعریفات میں سے علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری تعریف کو ترجیح دی ہے اور اسے مضبوط تعریف کہا۔ مزید لکھا کہ بعض حضرات نے کبائر کی تعداد بھی ذکر فرمائی ہے جو یہ ہیں۔ قتل ناحق' زنا' لواطت' شراب نوشی' چوری' کسی پاک دامن کو تہمت لگانا' جھوٹی گواہی دینا' مال غصب کرنا' میدان جہاد سے بھاگ جانا' سود کھانا' یتیم کا مال کھانا' والدین کی نافرمانی کرنا' رسول کریم ﷺ پر عمداً جھوٹ وافتراء باندھنا' بلاعذر شہادت کو چھپانا' رمضان کا روزہ بلاعذر ترک کرنا' جھوٹی قسم کھانا' قطع رحم کرنا' ناپ تول میں کمی کرنا' نماز کو وقت سے پہلے ادا کرنا' بلاعذر نماز قضاء کرنا' مسلمان کو ناحق مارنا' صحابہ کرام کو برا بھلا کہنا' رشوت لینا' دیوث پن یعنی فاحشہ عورتوں سے پیشہ کروانے کے لئے گاہک لانا' حاکم کے ہاں چغلی کھانا' زکوٰۃ نہ دینا' نیکی کا حکم نہ دینا' قدرت کے باوجود برائی سے نہ روکنا' قرآن مجید بھلا بیٹھنا' حیوان کو جلانا' عورت کا بلاوجہ وسبب خاوند کے پاس نہ جانا' اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس ہونا' اللہ کے عذاب سے بےخوف ہونا' علماء کی توہین کرنا' عورت سے ظہار کرنا' بلاعذر خنزیر یا مردار کھانا' جادو کرنا' حالت حیض میں وطی کرنا یہ سب گناہ کبیرہ ہیں۔ امام نووی [illegible] غیبت کرنا' ایسا جھوٹ بولنا کہ جس پر نہ

عدلاً گو ہو اور نہ اس سے کسی کو ضرر و تکلیف پہنچے، دوسروں کے گھروں میں جھانکنا، تین دن سے زائد کسی مسلمان سے قطع تعلق رکھنا، زیادہ لڑنا جھگڑنا خواہ حق کی خاطر ہو، مردہ پر بین کرنا، مصیبت میں گریبان چاک کرنا و چلانا، اترا اترا کر چلنا، فاسقوں سے دوستی رکھنا، ان کے پاس بیٹھنا، اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا، مسجد میں خرید و فروخت کرنا، پاگلوں اور بچوں کو مسجدوں میں لانا، جسے لوگ کسی عیب کی بنا پر ناپسند کرتے ہوں اس کا امام بن جانا۔ نماز میں عبث کام کرنا، جمعہ کے دن لوگوں کی گردنیں پھلانگنا، قبلہ رخ بول و براز کرنا، عام راستہ میں بول و براز کرنا، جس شخص کی شہوت غالب ہو اس کا روزہ رکھ کر بوسہ لینا، لگا تار روزے رکھنا، جماع معروفہ کے علاوہ کسی اور طریقہ سے منی نکالنا، اجنبیہ سے بغل گیر اور بوس و کنار کرنا' کفارہ ادا کیے بغیر ظہار والے کا اپنی بیوی سے ہم بستری کرنا' اجنبیہ کے ساتھ خلوت نشینی کرنا، عورت کا خاوند یا محرم کے بغیر سفر کرنا، یا ثقہ عورتوں کے بغیر سفر کرنا (عند الشافعی) بخش، احتکار، کسی کی بیع پر بیع کرنا، اور مسلمان کی قیمت پر قیمت لگانا، منگنی پر منگنی کرنا، شہری کا دیہاتی سے بیع کرنا، دیہاتی قافلہ سے راستہ ہی میں بیع کر لینا، جانور کو بیچنے کی خاطر اس کا دودھ زیادہ دکھانے کے لئے دودھ نہ دوہنا، عیب دار چیز کا عیب بتلائے بغیر بیچنا، بلاضرورت کتا رکھنا، مسلمان کا کسی کافر کو قرآن کریم یا دینی کتب فروخت کرنا، بلاضرورت نجاست کو بدن پر ملنا، بلاضرورت تنہائی میں اپنی شرمگاہ کھولنا، عدالت میں صغائر سے بالکل اجتناب برتنا شرط نہیں۔ لیکن صغیرہ پر اصرار یعنی اسے بار بار کرنا اسے کبیرہ بنا دیتا ہے۔

(روضۃ الطالبین وعمدۃ المفتیین ج ۱۲ اص ۲۲۲۔ ۲۲۵ مطبوعہ مکتبہ اسلامی بیروت)

قارئین کرام! امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے کبیرہ کی مختلف تعریفیں اور ان کی ایک فہرست اس کے ساتھ صغیرہ کی بھی کچھ تعداد آپ نے ملاحظہ فرمائی ہے۔ ہمیں کوشش یہ کرنی چاہیے کہ کسی ایسے گناہ کے ارتکاب سے بچیں، جس پر کوئی سی بھی کبیرہ کی تعریف منطبق ہوتی ہو۔ اس میں سے بعض گناہ تو ایسے ہیں جن کی عوام تو عوام خواص بھی پرواہ نہیں کرتے اور دوسری اہم بات یہ ہے کہ صغیرہ (جن سے بچنا ناممکن تو نہیں لیکن مشکل ضرور ہے) کے اصرار سے حتی الوسع اجتناب کیا جائے یہاں بھی ہم سے بہت سی کوتاہی اور سستی واقع ہو جاتی ہے۔ اس لئے ہر سستی نتائج کے اعتبار سے بہت خطرناک ہے۔ وہی صغیرہ جسے ہم معمولی سمجھ کر بار بار دہراتے ہیں، وہ کبیرہ بن جائے گا۔ بہرحال توبہ کا دروازہ کھلا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں صغائر و کبائر سے بچائے رکھے اور ہو جانے کے بعد ان پر نادم ہونے اور تائب ہونے کی توفیق مرحمت فرمائے۔ آمین!

شہادت کا حکم

حکم شہادت بھی مختلف فیہ ہے۔ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ تحمل شہادت اور ادائے شہادت دونوں فرض کفایہ ہیں۔ احناف میں سے ابن ہمام کہتے ہیں کہ تحمل شہادت امر مستحب و مستحسن ہے، لیکن ادائے شہادت فرض ہے۔ علامہ عینی کا قول ہے کہ دونوں فرض ہیں۔ مگر جب غیر معین کے لئے ہو تو تحمل شہادت فرض کفایہ ہوگی۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

تحمل شہادت اور اس کی ادائیگی فرض کفایہ ہے۔ دلیل اس کی اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ''**ولا یاب الشھداء اذا ما دعوا** گواہوں کو جب بلایا جائے تو وہ (آنے سے اور گواہی دینے سے) انکار نہ کریں''۔ ایک اور جگہ ارشاد باری ہے: ''**ولا تکتموا الشھادۃ ومن یکتمھا فانہ اثم قلبہ** گواہی مت چھپاؤ، جو بھی گواہی چھپائے گا وہ دل کا گنہگار ہے''۔ دل کو گناہ گار اس لئے کہا گیا کہ دل دراصل علم کی جگہ ہے اور شہادت ایک امانت ہوتی ہے لہٰذا دوسری امانتوں کی طرح اس کی ادائیگی بھی لازمی ہے۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اگر کسی کو نکاح یا قرض وغیرہ میں تحمل شہادت کے لئے بلایا جائے تو اس کا قبول کرنا لازم ہے اور اگر کسی کے پاس کوئی گواہی تھی، پھر اسے اس کی ادائیگی کے لئے عدالت میں طلب کیا جائے تو اس صورت میں بھی اس کا جانا اور گواہی دینا لازم ہے۔ اگر تحمل شہادت کے لئے کوئی سے دو آدمی تیار ہو گئے تو بقیہ آبادی سے یہ لزوم ٹل جائے گا۔ اسی طرح اگر دو آدمی ادائیگی گواہی کر دیتے ہیں تو بقیہ بری

مذمہ ہو جائیں گے۔ ورنہ دونوں صورتوں میں سب کے سب اہل شہادت گنہگار ہوں گے۔ گنہگار وہی انکار کرنے والا ہوتا ہے جسے انکار کرنے سے کوئی ضرر نہ پہنچتا ہو لیکن اس کی گواہی بچانانے سے نفع ہوتا ہو۔ ہاں اگر شہادت کے تحمل اور ادائیگی میں گواہ کو ضرر پہنچتا ہے یا وہ خود ایسا آدمی ہے، جو اس کا اہل ہی نہیں ہے یا اس کے تزکیہ کرنے کی ضرورت پڑتی ہو کہ جس سے بہت سے اخراجات اٹھتے ہوں، ان صورتوں میں نہ تحمل شہادت اور نہ ادائے شہادت کچھ بھی لازم نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے: "لا یضار کاتب ولا شہید نہ نقصان پہنچایا جائے کاتب کو اور نہ ہی گواہ کو" اور حضور ﷺ کا بھی ارشاد گرامی ہے: "لا ضرر ولا ضرار نہ نقصان پہنچائے نہ نقصان اٹھائے"۔ یعنی دوسرے کو نفع پہنچانے کے لئے خود نقصان اٹھائے۔ تو اس صورت میں گواہی کون دے گا؟ ان مذکورہ صفت والے لوگوں کی گواہی جب قبول ہی نہیں، تو ان پر واجب بھی نہ ہوئی، کیونکہ اس سے شہادت کا مقصود حاصل نہیں ہوتا۔

(المغنی شرح الکبیر، ج ۱۲ ص ۳۔۵)

قارئین کرام! "المغنی" کی مذکورہ عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ تحمل شہادت اور ادائے شہادت دونوں ہی فرض کفایہ ہیں۔ یعنی اگر کوئی گواہی کے قابل دو آدمی گواہ بن جاتے ہیں یا گواہی عدالت میں دیئے دیتے ہیں تو اسی قدر کافی ہے۔ مزید گواہوں کی ضرورت نہیں پڑتی اور نہ ہی ان دو کے علاوہ عدم تحمل والے اور عدم ادائے والے گنہگار ہوں۔ اگر صرف دو ہی آدمی تحمل شہادت والے تھے، تو ادائیگی کے وقت ان کا حاضر ہونا واجب ہے اور اگر دو سے زائد تھے تو ان میں سے کوئی سے دو حاضر ہونا ضروری ہیں۔ آخر میں حضور ﷺ کا گواہوں کے بارے میں جو یہ قول: "لا ضرر ولا ضرار" پیش کیا گیا۔ اس کا مطلب یہ کہ اگر گواہ کو نقصان کا خطرہ ہو تو اس پر شہادت لازم نہیں۔ اگر لازم ہوتی تو ساقط نہ ہوتی۔ اس ارشاد نبوی کا بعض شارحین نے یہ مطلب بھی لیا ہے کہ گواہ اگر کسی ذاتی کام میں مصروف ہے اسے زبردستی عدالت میں لے جانا یا وہ عدالت سے کہیں دور رہتا ہے اور اس کے آنے جانے کا کوئی انتظام نہیں تو ایسے میں اس پر زبردستی کرنا گویا اسے نقصان پہنچانے کے مترادف ہے۔ یہی باتیں کاتب کے ضمن میں بھی لی جا سکتی ہیں۔

"ولایاب الشہداء اذا ما دعوا" میں دو باتوں کا احتمال ہے۔ ایک یہ کہ تحمل شہادت کے لئے جب کسی کو گواہ بنانے کے لئے بلایا جائے تو وہ انکار نہ کرے۔ لیکن صرف تحمل کے لئے بلائے جانے والے کو "گواہ" کہنا حقیقۃً نہیں بلکہ مجازاً ہوگا۔ کیونکہ وہ تحمل کے بعد گواہ بن جانے والا ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص تحمل شہادت سے انکار کرتا ہے تو ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہوگا جو خلاف اولیٰ کہلائے گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تحمل کی ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب اس سے کسی مسلمان کی مدد اس کے حق کو محفوظ کرنے کے لئے ہو اور مسلمان کے حق کا تحفظ اچھی بات ہے اور اس سے پہلوتہی مکروہ تنزیہی ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ جب کسی تحمل شہادت والے کو ادائے شہادت کے لئے عدالت بلایا جائے، تو وہ انکار نہ کرے۔ یہاں شاہد اپنے حقیقی مفہوم پر ہوگا۔ طلب سے قبل اگر چہ وہ گواہ حقیقۃً ہے لیکن اس کا اقرار یا انکار طلب کرنے پر کھلے گا۔ طلب کئے جاتے پر اس کی ادائیگی حاکم یا قاضی کے سامنے ہوگی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ترجیح اسی دوسرے احتمال کو ہے اور تحمل شہادت والے کو جب قاضی ادائے شہادت کے لئے اپنے ہاں بلوائے تو اسے انکار کر دینا حرام ہے۔ جب انکار کرنا حرام تو حاضر ہونا فرض ہوا تا کہ قاضی حقیقت حال سے باخبر ہو سکے۔ یعنی قاضی کے پاس حاضر ہو کر گواہی کو مت چھپاؤ، بلکہ من وعن اسے بیان کر دو۔ (خلاصہ فتح القدیر ج ۶ ص ۳ کتاب الشہادۃ)

الشہادۃ فرض ای اداؤھا وتحملھا اذا تعین وفرض کفایۃ اذا لم یتعین بالاجماع۔

شہادت کی ادائیگی فرض ہے اور اس کا تحمل جبکہ متعین ہو تب بھی فرض اور اگر وہ غیر متعین ہو تو بالاجماع فرض کفایہ ہے۔

(البنایۃ ج ۷ ص ۱۲۰ کتاب الشہادۃ)

خلاصہ یہ کہ تحمل اور ادائے شہادت دونوں فرض ہیں کہ تحمل اس وقت فرض ہے جب کوئی شخص معین ہو اس کے علاوہ اور کوئی موجود

نہ ہو ورنہ فرض کفایہ ہو جائے گی کیونکہ غیر معین ہونے کی صورت میں کوئی بھی تحمل کی ذمہ داری اٹھا سکتا ہے۔ جب کوئی ایک اٹھا لے تو دوسرے بری الذمہ ہوں گے، لیکن جس نے بھی تحمل شہادت کر لیا، اب بوقت طلب قاضی کی عدالت میں اس کی ادائیگی فرض ہے۔ امام بدر الدین عینی نے جو تحمل شہادت کو اولیٰ فرمایا، وہ اس صورت میں ہے کہ جب تحمل کے لئے کوئی معین آدمی ہے۔ اس معین کے ہوتے ہوئے اگر کوئی دوسرا بھی تحمل کر لیتا ہے تو اولیٰ ہے۔ جیسا کہ نماز جنازہ کچھ لوگ ادا کر رہے ہیں، تو ان کے ساتھ ملنا اولیٰ ہے اور اگر وہ چند ادا کر لیں اور یہ نہ ملے تو خلاف اولیٰ ہی ہوگا۔ اس لئے ابن ہمام اور علامہ بدر الدین عینی کی عبارت میں تناقض نہیں ہے۔

شہادت کی ادائیگی فرض ہے اور جب مدعی گواہ کو عدالت میں طلب کرے تو اس وقت گواہ کو گواہی چھپانا جائز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ولا یاب الشهداء اذا مادعوا" اور دوسرے مقام پر فرمایا: "ولا تکتموا الشهادة"۔ مدعی کا عدالت میں گواہ کا طلب کرنا اس کا حق شریعت نے اسے دیا ہے۔ لہٰذا دیگر حقوق العباد کی طرح طلب پر اس کی ادائیگی بھی واجب ہو جائے گی۔ حدود میں ادائیگی شہادت پر گواہ کو اختیار ہے، کہ گواہ عیب کو ظاہر نہ کرے، چھپائے رکھے یا ظاہر کر دے۔ کیونکہ یہاں دونوں باتوں میں اجر و ثواب ہے۔ یعنی کسی کی پردہ پوشی اور حدود کو قائم کرنے میں معاونت کرنا۔ لیکن دونوں میں سے چھپانا افضل ہے۔ کیونکہ رسول کریم ﷺ نے حضرت ہزال کو فرمایا: کاش تو اپنے کپڑے سے اس (ماعز) کی ستر پوشی کرتا۔ یہ حدیث "ابو داؤد" ج ۲ ص ۲۴۵ پر مذکور ہے اور رسول کریم ﷺ نے فرمایا: جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ اس کی پردہ پوشی فرمائے گا۔ یہ حدیث "بخاری شریف" ج ۱ ص ۳۳۰ پر منقول ہے۔ حضور ﷺ اور حضرات صحابہ کرام سے حدود کے ساقط کرنے کے بارے میں جو روایات موجود ہیں، ان سے یہی صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ پردہ پوشی افضل ہے۔ (ہدایہ اخیرین ص ۵۴ مطبوعہ مسافر خانہ کراچی)

ایک حدیث پاک میں وارد ہے کہ ایک شخص کل قیامت کے دن جب میزان پر حاضر کیا جائے گا تو اللہ تعالیٰ اس کے اعمال نامہ کو لپیٹ کر اس کے ہاتھ میں دے کر فرمائے گا۔ جا جنت میں چلا جا، فرشتے عرض کریں گے، باری تعالیٰ! اس کے اعمال میں تو بڑے بڑے گناہ بھی ہیں؟ ارشاد باری ہوگا: ٹھیک ہے اس نے بڑے بڑے گناہ بھی ضرور کئے تھے لیکن اس نے میرے بندوں کے عیب باوجود جاننے کے لوگوں پر ظاہر نہیں کئے اور نہ ہی ان کو ذلیل کیا۔ تو جب دنیا میں اس نے میرے بندوں کے عیب چھپائے۔ ان کی پردہ پوشی کی میں ستار العیوب ہوتے ہوئے اس کو سر حشر کیونکر رسوا کروں؟

صغیرہ گناہ پر اصرار سے وہ کبیرہ بن جاتا ہے اس پر قرآن و حدیث سے چند دلائل

وَالَّذِیْنَ اِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً اَوْ ظَلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللّٰهَ فَاسْتَغْفَرُوْا لِذُنُوْبِهِمْ وَمَنْ یَّغْفِرُ الذُّنُوْبَ اِلَّا اللّٰهُ وَلَمْ یُصِرُّوْا عَلٰى مَا فَعَلُوْا وَهُمْ یَعْلَمُوْنَ ○ اُولٰٓىِٕكَ جَزَآؤُهُمْ مَّغْفِرَةٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَجَنّٰتٌ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِیْنَ فِیْهَا وَنِعْمَ اَجْرُ الْعٰمِلِیْنَ.

(آل عمران: ۱۳۵۔۱۳۶)

اور وہ لوگ بے حیائی کے کام کریں یا اپنی جانوں پر ظلم کریں۔ اللہ تعالیٰ کو یاد کر کے اپنے گناہوں کی معافی طلب کریں اور اللہ کے سوا اور کون گناہوں کو بخشنے والا ہے اور وہ اپنے کئے پر ڈٹے نہیں رہتے اور وہ جانتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں کہ ان کے لئے ان کے پروردگار کی طرف سے بخشش ہے اور ایسے باغات کہ جن میں نہریں جاری ہیں، ان میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے اور نیکوکاروں کا اجر کتنا ہی اچھا ہے۔

مندرجہ بالا آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے ہر قسم کے گناہ پر اصرار نہ کرنے والے اور توبہ کرنے والے کو اپنی مغفرت کا وعدہ عطا فرمایا اور اگر اصرار کیا تو مذکورہ وعدہ اٹھ جائے گا۔ مطلق گناہ میں صغیرہ بھی شامل ہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ صغیرہ گناہ پر اصرار کرنے سے اللہ تعالیٰ کی رحمت چھن جاتی ہے اور اس کی رحمت واپس ہو جانا، کبیرہ گناہ کا ہی دوسرا نام ہے۔

عَفَا اللّٰہُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَیَنْتَقِمُ اللّٰہُ مِنْهُ وَاللّٰہُ عَزِیْزٌ ذُو انْتِقَامٍ۔ (المائدۃ: ۹۵)

جو ہو چکا اللہ نے اس سے درگزر فرمادیا اور جو پھر سے اسے سرانجام دے گا تو اللہ اس سے بدلہ لے گا' وہ غالب بدلہ لینے والا ہے۔

عن عبد الله بن عمرو ابن العاص رضی الله عنه قال قال رسول الله ﷺ ویل للمصرین الذین علی مافعلوا وهم یعلمون.

(مسند امام احمد بن حنبل ج ۲ ص ۲۱۹ سند عبداللہ بن عمرو ابن العاص)

حضرت عبداللہ بن عمرو ابن العاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: جانتے بوجھتے اپنے گناہوں پر اصرار کرنے والوں کے لئے ویل ہے۔

عن ابی نصیرة عن مولی لابی بکر الصدیق ان ابابکر الصدیق رضی الله عنه قال قال رسول الله ﷺ مااصرمن استغفر وان عاد فی الیوم سبعین مرة.

(ابوداؤد ج ۱ ص ۲۱۳ فی الاستغفار مطبوعہ سعید ایچ ایم کمپنی کراچی)

جناب ابی نصیرہ' حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ غلام سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بیان فرمایا کہ سرکار ابد قرار ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس نے اپنے گناہ سے استغفار کر لی اگر وہ ایک دن میں اسے ستر بار بھی کرلے یہ گناہ پر اصرار کرنا نہ ہوگا۔

اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ جس گناہ کے بعد توبہ کر لی گئی وہ ختم ہوگیا۔ اگر وہ گناہ پھر کیا پھر توبہ کر لی۔ یوں دن میں ستر بار گناہ کیا اور ہر مرتبہ گناہ کر کے توبہ کرتا رہا تو یہ گناہ پر اصرار نہ کہلائے گا بلکہ تکرار گناہ کہلائے گا۔ ہاں اگر درمیان میں توبہ نہیں کرتا تو یہ اصرار گناہ ہوگا اور صغیرہ ہونے کی صورت میں اصرار کی وجہ سے کبیرہ بن جائے گا۔

لا کبیرة مع استغفار ولا صغیرة مع اصرار.

(احکام القرآن تصنیف ابوعبداللہ محمد بن احمد مالکی قرطبی ج ۵ ص ۵۹ مطبوعہ ایران زیر آیت النساء: ۳۱)

استغفار کے بعد کبیرہ' کبیرہ نہیں رہتا اور اصرار کے بعد صغیرہ' صغیرہ نہیں بلکہ کبیرہ ہو جاتا ہے۔

عن ابن عباس موقوفا کل ذنب اصر علیه العبد کبیر ولیس بکبیر ماتاب منه العبد.

(روح المعانی ج ۳ ص ۶۲)

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے موقوف روایت ہے۔ فرمایا: کہ ہر وہ گناہ جس پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ ہو جاتا ہے اور جس سے بندہ توبہ کرلے وہ کبیرہ نہیں رہتا۔

حدود شرعیہ میں عورت کی گواہی قبول نہیں

عن الثوری عن الاعمش عن عبد الرحمن قال لا تجوز شهادة النساء فی الحدود.

(مصنف عبدالرزاق ج ۸ ص ۳۳۰ مطبوعہ بیروت)

ثوری جناب اعمش سے اور وہ عبدالرحمٰن سے روایت کرتے ہیں۔ فرمایا: کسی حد شرعی میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔

عن جابر عن الشعبی قال لا تجوز شهادة النساء فی الحدود ولا رجل علی شهادة رجل ولایکفل رجل فی حد. (مصنف عبدالرزاق ج ۸ ص ۳۳۱ باب ہل تجوز شهادة النساء مع الرجال)

جناب جابر حضرت شعبی سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: حدود میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں اور نہ مرد کی گواہی پر کسی دوسرے مرد کی گواہی جائز ہے اور کوئی آدمی حد میں کفیل نہیں بن سکتا۔

مذکورہ روایات سے تین باتیں معلوم ہوئیں۔ اول یہ کہ حدود میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں۔ دوسری بات یہ کہ حدود

قصاص میں گواہی پر گواہی بھی جائز نہیں ہے اور تیسری بات یہ کہ حدود میں کفالت نہیں ہے۔

حدود میں گواہی پر گواہی کے ناجائز ہونے پر فقہاء کے دلائل

صاحب قدوری نے فرمایا: کہ گواہی پر گواہی دینا ان مقامات و معاملات میں جائز ہے، جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے۔ یہ جواز بطریقہ استحسان ہے کیونکہ اس کی حاجت اور ضرورت بکثرت ہوتی ہے کیونکہ بعض دفعہ اصل گواہ کسی عذر و مجبوری کی وجہ سے گواہی دینے سے عاجز ہوتے ہیں۔ مثلاً موت، مرض یا کہیں دور دراز سفر پر گیا ہونا۔ اب اگر گواہی پر گواہی کو جائز نہ رکھا جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ حقوق ضائع ہو جائیں۔ لہٰذا حقوق کو ضائع اور ہلاک ہونے سے بچانے کے لئے ضروری ہوا کہ گواہی پر گواہی جائز ہے۔ اگرچہ فروع کے فریق زیادہ ہوں۔ مثلاً اصل گواہوں پر دو گواہ فرع ہوں گے۔ پھر ان کی گواہی پر دو اور گواہ فرع ہوں گے لیکن گواہی پر گواہی میں ایک شبہ ہے وہ یہ کہ اصل گواہ کے گواہ کے بارے میں احتمال ہو سکتا ہے کہ وہ گواہی میں کچھ تبدیلی کر دے۔ جس سے فرع کی گواہی میں جھوٹ اور خلاف واقع ہونے کا زیادہ احتمال ہے۔ حالانکہ ان باتوں سے حدود میں احتراز ممکن ہے۔ بایں طور کہ گواہوں کی جنس موجود ہونے کی وجہ سے اور گواہ لے لئے جائیں۔ لہٰذا گواہی پر گواہی ان معاملات میں قبول نہ کی جائے گی، جو شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ حدود میں اگر شبہ پڑ جائے تو حد ساقط ہو جاتی ہے لیکن دیگر معاملات میں شبہ سے سقوط نہیں ہوتا۔ پھر حدود کے بارے میں ابھی پچھلے صفحات میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ عیب پوشی اولیٰ ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص عیب پوشی کی خاطر گواہی نہیں دیتا تو جائز ہے۔ لہٰذا قانون یہ بنا کہ وہ معاملات کہ جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے۔ ان میں گواہی دینا جائز اور جو ساقط ہو جائیں ان میں ناجائز ہے۔

ان الشهادة على الشهادة جائزة باجماع العلماء وبه يقول الشافعي والمالك واصحاب الرأى. قال ابو عبيد اجمعت العلماء من اهل الحجاز والعراق على امضاء الشهادة على الشهادة في الاموال ولان الحاجة داعية اليها فانها لولم تقبل بطلت الشهادة على الوقف وما يتأخر اثباته عند الحاكم ثم يموت شهوده وفي ذالك ضرر على الناس ومشقة شديدة فوجب ان تقبل كشهادة الاصل. انها تقبل في الاموال وما يقصد به المال باجماع كما ذكر ابو عبيد ولا تقبل في حد وهذا قول النخعي والشعبي وابي حنيفة واصحابه وقال مالك والشافعي في قول وابو ثور تقبل في الحدود وكل حق لان ذالك يثبت بشهادة الاصل فيثبت بالشهادة على الشهادة كالمال. ولنا ان الحدود مبنية على الستر والدرء بالشبهات

شہادت پر شہادت بالاجماع ثابت ہے۔ یہ مذہب امام مالک، شافعی اور اصحاب رائے کا ہے۔ ابوعبید نے کہا کہ تمام حجازی اور عراقی علماء اس پر متفق ہیں کہ اموال میں گواہی پر گواہی ہو سکتی ہے کیونکہ اس کی اشد ضرورت بھی ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر گواہی پر گواہی اموال کے معاملہ میں قبول کی جاتی تو وقف پر گواہی باطل ہو جائے گی اور ہر اس معاملہ میں جس میں حاکم کے ہاں کچھ تاخیر کی گنجائش ہے، تاخیر کی صورت میں اصل گواہ فوت ہو جائیں اور یہ بھی ناجائز ہو، تو اس میں عوام الناس کا بہت نقصان ہوگا اور انہیں شدید مشقت کا سامنا کرنا پڑے گا۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ گواہی پر گواہی بھی اسی طرح مقبول ہو جس طرح اصل مقبول ہوتی ہے۔ بہرحال گواہی پر گواہی اموال میں اور ان معاملات میں جو مقصود بالمال ہوں بالاجماع مقبول ہے جیسا کہ ابوعبید نے ذکر کیا۔ حدود میں یہ قبول نہیں کی جائے گی۔ یہ قول امام نخعی، شعبی، ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا ہے۔ امام مالک، امام ابوثور اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ گواہی پر گواہی حدود میں بھی اور ہر حق میں مقبول ہے

والاسقاط بالرجوع عن الاقرار والشهادة على الشهادة فيها شبهة فانها يتطرق اليها احتمال الغلط والسهو والكذب في شهود الفرع مع احتمال ذالك في شهود الاصل وهذا احتمال زائد لا يوجد في شهادة الاصل وهو معتبر بدليل انها لا تقبل مع القدرة على شهود الاصل فوجب ان لا تقبل في ما يندرء بالشبهات ولانها انما تقبل للحاجة ولا حاجة اليها في الحد لان ستر صاحبه اولى من الشهادة عليه ولانه لانص فيها ولا يصح قياسها به على شهادة الاصل لما ذكرنا من الفرق فبطل اثباتها. وظاهر كلام احمد انها لا تقبل في القصاص ايضا ولا حد القذف ولانه قال انما تجوز في الحقوق اما الدماء والحدفلا. وهذا قول ابى حنيفة. ولنا على اشتراط تعذر شهادة شاهد الاصل انه اذا امكن الحاكم ان يسمع شهادة شاهدى الاصل استغنى عن البحث عن عدالة شاهدى الفرع مكان احوط للشهادة فان سماعه منهما معلوم وصدق شاهدى الفرع مظنون والعمل باليقين مع امكانه اولى من اتباع الظن ولان شهادة الاصل تثبت نفس الحق وهذه انما تثبت الشهادة عليه ولان في شهادة الفرع ضعفا لانه يتطرق اليها احتمالان احتمال غلط شاهدى الاصل واحتمال شاهدى الفرع فيكون ذالك وهنافيها. ولذالك لم تنتهض لاثبات الحدود القصاص فينبغى ان لاتثبت الا عند عدم شاهدى الاصل كسائر الابدال ولا يصح قياسها على اخبار الديانات لانه خفف فيها ولهذا لايعتبر فيها العدد ولا الذكورية ولا الحرية ولا اللفظ والحاجة داعية اليها في حق عموم الناس بخلاف مسالتنا.

(المغنی ج ۱۲ ص ۸۷-۹۰ [illegible])

کیونکہ یہ باتیں اصل گواہی کے ذریعہ ثابت ہوتی ہیں۔ لہٰذا گواہی پر گواہی سے بھی ثابت ہوں گی جیسا کہ مال میں سب کے نزدیک مقبول ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حدود کا دارومدار ستر پوشی اور شبہ پڑ جانے پر ختم ہونے اور اقرار سے رجوع کرنے پر معاف ہو جانے پر ہوتا ہے اور گواہی پر گواہی اس میں شبہ کی گنجائش ہے کیونکہ اس میں غلط ہونے اور بھول جانے اور جھوٹے ہونے کا احتمال موجود ہے اگرچہ یہ احتمال اصل گواہوں میں بھی موجود ہے۔ لیکن یہ احتمال زائد علی الاصل ہے اور یہ زائد احتمال اصل گواہی میں موجود نہیں اور اس کا اعتبار بھی کیا گیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جب تک اصل گواہی والے موجود ہوں، گواہی پر گواہی دینے والوں کی گواہی نامقبول ہوتی ہے۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ ان مقدمات میں گواہی پر گواہی کو قبول نہ کیا جائے جو شبہات سے ختم ہو جاتے ہیں۔ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ گواہی پر گواہی بوقت حاجت و ضرورت لی جاتی ہے اور حدود میں اس کی کوئی حاجت نہیں کیونکہ ان میں ستر پوشی بہ نسبت گواہی دینے کے اولیٰ ہے اور اس لئے بھی کہ اس بارے میں کوئی نص نہیں ہے اور اموال پر اسے قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ان دونوں میں حاجت اور تسائل کے اعتبار سے فرق ہے۔ لہٰذا اصل گواہی کے ہوتے ہوئے اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس فرق کی بنا پر جو ہم نے ان دونوں کے درمیان بیان کیا ہے۔ لہٰذا حدود میں گواہی پر گواہی کا اثبات باطل ہے۔ امام محمد کے کلام سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ گواہی پر گواہی قصاص میں بھی جائز نہیں ہے اور نہ ہی حد قذف میں۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہ اموال یعنی حقوق میں تو مقبول ہوگی لیکن خون اور حد میں قبول نہیں ہوگی' یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل گواہ کی گواہی اگر متعذر ہو جائے۔ اگر حاکم کے لئے اصل گواہوں کی گواہی سننا ممکن ہو تو پھر مذکورہ بحث کی ضرورت ہی نہیں پڑے گی کہ وہ فرع کے گواہوں کو عدالت میں جانچتا پھرے اور گواہی کے لئے یہ زیادہ ضروری تھا۔ حاکم کا سماع ان دونوں سے معلوم ہے اور فرع کے دونوں گواہوں کا سچا ہونا درجہ ظن میں ہے اور یقین پر عمل کرنا جبکہ ممکن ہو بہتر ہے کہ اس کو چھوڑ کر ظن کی اتباع [illegible] کہ اصل گواہوں کی گواہی نفس حق کو

علی العدل ،مطبوعہ دارالفکر بیروت)

ثابت کرتی ہے اور گواہی پر گواہی تو اصل حق پر گواہی کا ہونا ثابت کرتی ہے اور اس لئے بھی کہ فرع کی گواہی میں ضعف اور کمزوری ہے کیونکہ اس میں دو احتمال موجود ہیں۔ایک یہ کہ اصل گواہ ہی غلط ہوں اور دوسرا یہ کہ یہ خود فرع والے گواہ غلط ہوں۔لہٰذا یہ دو احتمال ان میں ضعف پیدا کر دیں گے۔اسی لئے یہ گواہی حدود وقصاص پر پوری نہیں اترتی۔لہٰذا چاہیے کہ اس سے حدود وقصاص ثابت نہ کئے جائیں۔ہاں اگر اصل گواہ معدوم ہوں تو اس مجبوری کے وقت ابدال کی طرح یہاں بھی گنجائش ہے اور دیانات کے اخبار پر اس کا قیام صحیح نہیں ہے کیونکہ ان میں تخفیف کی گئی ہے۔اسی لئے ان میں نہ عدد گواہ، نہ مذکر ہونا، نہ آزاد ہونا اور نہ ہی لفظ شہادت کی ضرورت ہے اور عام لوگوں کی بہرحال اسے حاجت وضرورت بھی ہے۔جس کی بنا پر ان معاملات میں یہ جائز ہے۔بخلاف مسئلہ حدود وقصاص میں۔

عن جابر عن مسروق وشريح انهما قالا لا تجوز شهادة على شهادة فى حد ولا يكفل فيه.

مسروق اور شریح سے جابر بیان کرتے ہیں کہ یہ دونوں فرماتے ہیں: حد میں نہ تو گواہی پر گواہی جائز ہے اور نہ ہی کفالت۔

عن ليث عن عطاء وطاؤس قالا لا تجوز شهادة على شهادة فى حد وروينا عن الشعبى وابراهيم وقد مضت الاخبار فيه فى درء الحدود بالشبهات فى كتاب الحدود.

عطاء اور طاؤس سے لیث بیان کرتے ہیں۔دونوں نے فرمایا: حد میں گواہی پر گواہی جائز نہیں۔ابراہیم نخعی اور شعبی سے بھی ہم روایت کر چکے ہیں۔اس بارے میں مزید اخبار کتاب الحدود میں درءالحدود بالشبہات کے ضمن میں گزر چکی ہے۔

(بیہقی شریف ج۱۰ص۲۵۰ کتاب ماجاء شہادۃ علی شہادۃ فی حدوداللہ)

خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ حقوق یعنی مالی معاملات میں اگر اصل گواہ ہوں تو پھر گواہی پر گواہی کی ضرورت نہیں پڑتی اور اسی طرح حدود وقصاص میں اگر اصل گواہ موجود ہیں، تب بھی بات واضح ہے۔لیکن اصل گواہوں کی کسی طرح عدم موجودگی میں مالی معاملات میں تو گواہی پر گواہی جائز ہے۔کیونکہ اسے اگر ناجائز قرار دیا جائے، تو عوام کو شدید نقصان کا سامنا کرنا پڑے گا لیکن حدود وقصاص میں اس کی ضرورت نہیں کیونکہ اول ان معاملات میں ستر پوشی افضل ہے۔دوم یہ شبہات سے ختم ہو جاتے ہیں اور گواہی پر گواہی میں شبہات موجود ہیں۔سوم یہ کہ اس میں مذکر ہونے، مخصوص تعداد اور آزادی وغیرہ کی صفات کا ہونا لازم نہیں۔لہٰذا اس فرق کے پیش نظر حدود وقصاص میں گواہی پر گواہی کو حقوق مالیہ میں گواہی پر گواہی پر قیاس نہیں کر سکتے اور ''بیہقی شریف'' کی دو عدد روایات میں بھی اسی کی تائید موجود ہے۔اس لئے حدود وقصاص میں گواہی پر گواہی کو جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔

فاعتبروا يا اولى الابصار

وہ امور جن میں اکیلی عورت کی گواہی معتبر ہے

ایسے معاملات کہ جن پر مرد حضرات مطلع نہ ہو سکیں۔وہاں عورتوں کی تنہا گواہی معتبر ہوتی ہے۔

عن عقبة بن الحارث قال تزوجت امرأة فجاءت امرأة فقالت انی ارضعتکما فاتیت النبی ﷺ فذکرت فقال کیف وقد قیل دعها عنک.

(بخاری شریف ج ا ص ۳۶۳ باب شهادة الآماء والعبید)

جناب عقبہ بن عامر بیان کرتے ہیں کہ میں نے ایک عورت سے شادی کی پھر ایک اور عورت آئی اور کہنے لگی میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہوا ہے۔ پھر میں نے سرکار دو عالم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کو بیان کیا تو آپ نے فرمایا: اب تو اسے کیونکر نکاح میں رکھ سکتا ہے جبکہ اس کے بارے میں رضاعت کا قول کیا گیا ہے؟ اسے چھوڑ دے۔

یہ حدیث پاک بیان کرتی ہے کہ رضاعت کے بارے میں ایک عورت کی گواہی کو کافی سمجھا گیا۔ جناب عقبہ کی بننے والی بیوی کا نام ام یحییٰ بنت ابی ہاب ہے۔ لیکن یاد رہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کو رضاعت کے بارے میں اختلاف ہے کیونکہ آپ رضاعت کو ان امور میں سے شمار نہیں فرماتے جن پر مطلع ہونا صرف عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے بلکہ اس کی اطلاع مردوں کو بھی ہو سکتی ہے۔ اس لئے امام صاحب اس حدیث کو ورع اور تقویٰ پر محمول فرماتے ہیں۔ جمہور کے نزدیک رضاعت میں ایک عورت کی گواہی معتبر نہیں ہے۔ جیسا کہ اسی حدیث بخاری کے حاشیہ پر اس کی صراحت مذکور ہے۔ صرف عورتوں کی گواہی جن امور میں ہے وہ درج ذیل ہیں:

عن الشعبی والحسن قالا تجوز شهادة المرأة الواحدة فیما لایطلع الرجال. عن الحسن قال تجوز شهادة المرأة وحدها فی الاستهلال. عن ابن عمر قال لا تجوز شهادة النساء الا مالا یطلع علیه الا هن من عورات النساء وما یشبه ذالک من حملهن وحیضهن. عن ابن جریج قال ابن شهاب مضت السنة فی ان تجوز شهادة النساء لیس معهن رجل فیما یلین من ولادة المرأة والاستهلال الجنین وفی غیر ذالک من امر النساء الذی لایطلع علیه ولا یلیه الا هن فاذا شهدت المرأة المسلمة التی تقبل النساء فما فوق المرأة الواحدة فی استهلال الجنین جازت. عن ابن شهاب ان عمر بن الخطاب اجاز شهادة المرأة فی الاستهلال. عن ابن شریح انه اجاز شهادة القابلة وحدها فی الاستهلال.

(مصنف عبدالرزاق ج ۸ ص ۳۳۳-۳۳۴)

شعبی اور حسن سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ ایک عورت کی گواہی ان امور میں ہے جن پر مرد مطلع نہیں ہوتے۔ جناب حسن سے ہے فرمایا: کہ ایک عورت کی گواہی بچہ کی پیدائش میں ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: کہ عورتوں کی گواہی صرف ان امور میں جائز ہوگی جن پر ان کے سوا مرد مطلع نہ ہو سکتے ہوں وہ عورتوں کی پوشیدہ باتیں ہیں اور جو ان سے ملتی جلتی ہیں۔ یعنی حمل اور حیض۔ ابن جریج فرماتے ہیں کہ ابن شہاب نے فرمایا: یہ طریقہ چلتا آ رہا ہے کہ عورتوں کی گواہی ان باتوں میں جائز ہوتی ہے جن میں ان کے ساتھ مرد شریک نہ ہو سکیں۔ مثلاً عورت کے ہاں بچہ پیدا ہونا اور بچہ کا پیدائش کے وقت رونا وغیرہ ایسے کام ہیں جن کا تعلق صرف عورتوں کے ساتھ ہے۔ مرد نہ ان پر مطلع ہو سکتے ہیں نہ ان کی نگہبانی کر سکتے ہیں۔ لہٰذا جب کوئی مسلمان عورت کسی کے ہاں بچہ پیدا ہونے کی گواہی دیتی ہے تو یہ گواہی جائز ہوگی۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے بچہ پیدا ہونے کے بارے میں عورت کی گواہی کو جائز فرمایا۔ ابن شریح سے ہے کہ وہ اکیلی دایہ کی گواہی بچہ ہونے کے بارے میں جائز قرار دیتے تھے۔

قلت فی المحلی لابن حزم قال سفیان ثوری یقبل فی عیوب النساء وما لا یطلع علیه الا النساء امرأة واحدة وهو قول ابی حنیفة واصحابه وصح

میں کہتا ہوں کہ ابن حزم کی کتاب "المحلی" میں ہے کہ: جناب سفیان نے فرمایا: عورتوں کے عیوب اور ان باتوں میں جن پر صرف عورتیں ہی مطلع ہو سکتی ہیں، ایک عورت کی گواہی ہی کافی

عن ابن عباس وعن علی وعن عثمان امیر المومنین وابن عمر والحسن البصری والزهری وقال ابن ابی شیبة حدثنا عیسی بن یونس عن الاوزاعی عن الزهری قال مضت السنة ان تجوز شهادة النساء فیما لا یطلع علیه غیرهن من ولادات النساء وعیوبهن وتجوز شهادة القابلة وحدها فی الاستهلال وقال عبد الرزاق فی مصنفه قال ابن جریح قال ابن شهاب مضت السنة فذکر بمعناه وقال ایضا عن الثوری عن اشعث عن الحسن والشعبی قالا تجوز شهادة المرأة الواحدة فیما لا یطلع علیه رجال وقال ایضا انا الاسلمی اخبرنی اسحاق عن ابن شهاب ان عمر ابن الخطاب اجاز شهادة امرأة فی الاستهلال ورواه ایضا بسنده عن الزهری والطاوس وابی بکر بن ابی سبرة ویحیی بن سعید وفی نوادر الفقهاء لابن بنت نعیم اجمع الصحابة علی ان المرأة الواحدة مقبولة فی الولادة.

(جوہر النقی ج ۱۰ ص ۱۵۱ باب ماجاء فی عددھن کتاب الشہادات مطبوعہ حیدر آباد دکن)

ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ اوران کے اصحاب کا قول ہے اور ابن عباس، علی، عثمان، ابن عمر، حسن بصری اور زہری (رضی اللہ عنہم) سے صحیح یہی ہے۔ ابن ابی شیبہ سے مروی کہ ہمیں عیسیٰ بن یونس نے اوزاعی سے وہ زہری سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: آج تک یہ طریقہ چلا آرہا ہے کہ ان باتوں میں جن پر عورتوں کے سوا اور کوئی مطلع نہیں ہوسکتا۔ مثلاً پیدائش اور عورتوں کے پوشیدہ عیوب، ان میں عورت کی گواہی جائز ہے اور دایہ اکیلی کی گواہی بچہ پیدا ہونے کے بارے میں جائز ہے۔ عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں کہا ہے کہ ابن جریح نے ابن شہاب سے بیان کیا کہ آج تک یہ طریقہ چلا آرہا ہے الخ اور انہوں نے جناب ثوری انہوں نے اشعث عن الحسن اور شعبی سے بیان کیا دونوں نے فرمایا: کہ جن باتوں پر مرد مطلع نہ ہوسکیں، ان میں ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔ یہ بھی فرمایا کہ مجھے اسلمی نے انہیں اسحاق نے انہیں ابن شہاب نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے خبر دی کہ انہوں نے ایک عورت کی گواہی بچہ پیدا ہونے کے بارے میں جائز قرار دی اور اپنی سند سے انہوں نے زہری، ابوبکر بن ابی سبرہ اور یحییٰ بن سعید سے بھی یہی روایت کیا ہے۔ ابن ابی نعیم کی نوادر الفقہاء میں ہے کہ تمام صحابہ کرام کا اجماع ہے کہ ولادت کے بارے میں ایک عورت کی گواہی مقبول ہے۔

نوٹ: دایہ تنہا کی گواہی ولادت کے بارے میں قبول ہے۔ یہ علی المرتضیٰ کا قول ہے۔ امام بیہقی نے اس روایت کی اسناد پر جرح کی تھی کہ ایک راوی جابر جعفی متروک ہے اور دوسرا عبداللہ بن نجیح مجروح ہے۔ اس جرح کے پیش نظر علامہ ترکمانی نے دیگر بہت سے صحیح آثار اسی بارے میں نقل کئے۔ تاکہ اکیلی دایہ کی گواہی بچہ کی ولادت کے بارے میں صحیح ثابت ہو جائے۔ خلاصہ کلام یہ کہ عورتوں کی گواہی کو ہم تین اقسام میں بیان کر سکتے ہیں۔ ایک میں تو ان کی گواہی کسی طور پر بھی جائز نہیں۔ وہ حدود اور قصاص کے مسائل ہیں۔ دوسری قسم میں مردوں کے ساتھ مل کر مقبول لیکن تنہا نا مقبول ہیں۔ جیسا کہ حقوق و معاملات وغیرہ۔ تیسری قسم کہ جن امور پر مردوں کا مطلع ہونا مشکل ہے، ان میں صرف عورتوں کی گواہی ہی کافی ہوگی۔

رضاعت میں اکیلی عورت کی گواہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مقبول نہیں

قال القاضی والذی تقبل فیه شهادتهن منفردات خمسة الاشیاء الولادة والاستهلال والرضاع والعیوب تحت الثیاب کالرتق والقرن والبکارة والثیابة والبرص وانقضاء العدة وعن ابی

قاضی نے کہا کہ وہ باتیں جن میں صرف عورتوں کی تنہا گواہی مقبول ہوتی ہے۔ وہ پانچ امور ہیں۔ ولادت، بچہ کا بوقت پیدائش چیخ مارنا، دودھ پلانا، وہ عیوب جو کپڑوں کے نیچے چھپے ہوتے ہیں۔ جیسا کہ رتق (عورت کی شرمگاہ میں پیدا ہو جانے والا لوتھڑا) قرن

حنيفة لاتقبل شهادتهن منفردات على الرضاع لانه يجوز ان يطلع عليه محارم المراة من الرجال فلم يثبت بالنساء منفردات كالنكاح.

(المغنی مع شرح کبیر ج ۲ ص ۱۲۔ ۷ امسئلہ ۸۳۳۵)

(شرمگاہ میں ہڈی کا آڑے آجانا) کنوارپن، غیر کنوارپن، برص، عدت ختم ہونا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ تنہا عورتوں کی گواہی رضاعت میں قبول نہیں کرتے ۔ کیونکہ یہ ایسا معاملہ ہے کہ عورت کے محرم مرد حضرات اس پر مطلع ہو سکتے ہیں ۔ لہٰذا تنہا عورتوں کی گواہی سے یہ ثابت نہ ہوگی ۔ جیسا کہ تنہا عورتوں کی گواہی سے نکاح ثابت نہیں ہوتا۔

قارئین کرام! مذکورہ پانچ امور میں سے چار میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بھی متفق ہیں کہ ان کا ثبوت عورتوں کی گواہی سے ہو جائے گا۔ کیونکہ ان پر مرد حضرات کا مطلع ہونا مشکل ہے۔ اختلاف رضاعت میں ہے۔ اس میں آپ اکیلی عورتوں کی گواہی سے ثابت ہونا تسلیم نہیں کرتے۔ جس کی وجہ بھی معقول ہے۔ وہ یہ کہ دوسال تک ایک عورت اپنے بچے کو دودھ پلاتی ہے، کوئی ایک آدھ مرتبہ نہیں۔ تو اس طویل عرصہ میں عورت کے محارم مثلاً باپ، دادا، بھائی، جوان بیٹا وغیرہ کو بھی کبھار دودھ پلانے کا موقع دیکھنا نصیب ہو جاتا ہے۔ اگر چہ غیر محارم کے لئے مشکل ہے تو جب محارم کے لئے بہت سے مواقع دیکھنے کے موجود ہیں تو پھر اسے ان امور کی فہرست میں شامل کرنا کہ جن تک مردوں کی رسائی مشکل ہو درست نہیں ہے۔ اس لئے امام موصوف کے نزدیک رضاعت کا ثبوت صرف عورتوں کی گواہی سے نہ ہوگا اور یہ بھی یاد رہے کہ امام صاحب کا یہ محض اجتہاد نہیں ہے بلکہ اس پر بہت سے آثار موجود ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

عن الثوری عن زيد بن اسلم ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم ياخذ بشهادة امراة في رضاع قال وكان ابن ابی ليلى لاياخذ بشهادة امراة في الرضاع.

(مصنف عبدالرزاق باب شہادۃ امراۃ فی الرضاع واخفاس)

زید بن اسلم سے جناب ثوری بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ رضاعت کے بارے میں ایک عورت کی گواہی نہیں لیا کرتے تھے اور کہا کہ ابن ابی لیلیٰ بھی رضاعت کے بارے میں عورت کی گواہی منظور نہیں فرمایا کرتے تھے۔

عن يونس عن الحسن قال لا تجوز في الرضاع شهادة امراة واحدة.

(مصنف عبدالرزاق ج ۸ ص ۳۳۸)

یونس جناب حسن سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: رضاعت میں ایک عورت کی گواہی جائز نہیں ہوتی۔

قارئین کرام! حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی شخصیت وہ عظیم شخصیت ہے کہ خود سرکار دوعالم ﷺ نے ان کے بارے میں ارشاد فرمایا: ''ان الله ينطق على لسان عمر یقیناً عمر کی زبان اللہ کی زبان ہے''۔ لہٰذا ان کا ارشاد گرامی کہ رضاعت صرف عورت کی گواہی سے ثابت نہ ہوگی، اپنے اندر بہت وزن رکھتا ہے اور دوسرے بزرگ حضرت حسن بصری رضی اللہ عنہ جلیل القدر تابعی ہیں۔ وہ بھی رضاعت کے مسئلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پیرو ہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ سیدنا حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا موقف صرف اجتہاد پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کی تائید میں آثار موجود ہیں۔ شہادت کے بارے میں اگر چہ موطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کچھ بھی ذکر نہ فرمایا۔ لیکن ضرورت کے مطابق ہم نے اس کی اہم ابحاث سپرد قلم کر دیں اور عام الوقوع مسائل درج کر دیئے ہیں۔ اس سے زائد تفصیل کی ضرورت نہیں۔ اگر قارئین کرام مزید تفصیل معلوم کرنا چاہیں، تو کتب فقہ میں باب الشہادات یا کتاب الشہادات کے تحت ملاحظہ فرمالیں۔ انشاء اللہ آپ مطمئن ہو جائیں گے۔ اب ہم اس بحث کو یہیں ختم کرتے ہیں اور موطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی ترتیب کے مطابق اگلے باب یعنی کتاب الحدود کو بعون اللہ تعالیٰ شروع کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اس کی تکمیل کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

١٠- كِتَابُ الْحُدُوْدِ فِي السَّرِقَةِ

چوری کی حدود کا بیان

٣٠٠- بَابُ الْعَبْدِ يَسْرِقُ مِنْ مَّوْلَاهُ

غلام کا اپنے مولیٰ کے مال کی چوری کرنے کا بیان

٦٦٨ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيْدَ اَنَّ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ الْحَضْرَمِيِّ جَاءَ اِلٰى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ بِعَبْدٍ لَّهٗ فَقَالَ اِقْطَعْ هٰذَا فَاِنَّهٗ سَرَقَ فَقَالَ وَمَاذَا سَرَقَ قَالَ سَرَقَ مِرْاٰةً لِامْرَاَتِيْ ثَمَنُهَا سِتُّوْنَ دِرْهَمًا قَالَ عُمَرُ اَرْسِلْهُ لَيْسَ عَلَيْهِ قَطْعٌ خَادِمُكُمْ سَرَقَ مَتَاعَكُمْ.

امام مالک نے ہمیں بتایا کہ جناب زہری نے سائب بن یزید سے اور وہ حضرت عبداللہ بن عمرو الحضرمی سے روایت کرتے ہیں ایک شخص اپنا غلام لئے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہنے لگا اس کے ہاتھ کاٹئے کیونکہ اس نے چوری کی ہے آپ نے پوچھا: اس نے کیا چرایا ہے؟ کہنے لگا اس نے میری بیوی کا شیشہ چرایا ہے جس کی قیمت ساٹھ درہم تھی' اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اسے چھوڑ و۔ اس کے ہاتھ کاٹنے کی کوئی کوئی ضرورت نہیں۔ تمہارے ہی گھر کے خادم نے تمہارا ہی سامان چرایا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ اَيُّمَا رَجُلٍ لَّهٗ عَبْدٌ سَرَقَ مِنْ ذِيْ رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِّنْهُ اَوْ مِنْ مَّوْلَاهُ اَوْ مِنْ اِمْرَاَةِ مَوْلَاهُ اَوْ مِنْ زَوْجِ مَوْلَاتِهٖ فَلَا قَطْعَ عَلَيْهِ فِيْمَا سَرَقَ وَكَيْفَ يَكُوْنُ عَلَيْهِ الْقَطْعُ فِيْمَا سَرَقَ مِنْ اُخْتِهٖ اَوْ اَخِيْهِ اَوْ عَمَّتِهٖ اَوْ خَالَتِهٖ وَهُوَ لَوْ كَانَ مُحْتَاجًا زَمِنًا اَوْ صَغِيْرًا اَوْ كَانَتْ مُحْتَاجَةً اُجْبِرَ عَلٰى نَفَقَتِهِمْ فَكَانَ لَهُمْ فِيْ مَالِهٖ نَصِيْبٌ فَكَيْفَ يُقْطَعُ مَنْ سَرَقَ مِمَّنْ لَّهٗ مِنْ مَّالِهٖ نَصِيْبٌ وَهٰذَا كُلُّهٗ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مذہب ہے۔ کوئی شخص کہ اس کا کوئی غلام ہو۔ وہ اس کے ذی رحم کی چوری کرے یا اپنے مولا کی یا اپنے مولیٰ کی بیوی کی یا بیوی کے خاوند کی تو ان صورتوں میں اس پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہوگی اور ایسی چوری میں سزا ہو بھی کیونکر سکتی ہے جبکہ اس نے اپنی بہن، بھائی، پھوپھی یا ماموں کی چوری کی ہو اور وہ جبکہ محتاج ہو یا لنگڑا ہو یا چھوٹا ہو یا محتاج ہو کر اپنے نان ونفقہ پر اجرت دے کر رکھا ہوا ہو، تو ایسے لوگوں کا اس کے مال میں سے حصہ ہوتا ہے۔ تو جس کا جس کسی کے مال میں کچھ نہ کچھ حصہ بنتا ہو، اس کے چوری کرنے پر اس کا ہاتھ کیسے کاٹا جا سکتا ہے؟ یہ سب کا سب امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا بھی قول ہے۔

مذکورہ روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے غلام کے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ دی۔ حالانکہ اس نے اپنے مولیٰ کی بیوی کا قیمتی شیشہ چرایا تھا۔ اس کی وجہ آپ نے خود ہی بیان فرمادی کہ چور گھر کا آدمی ہے اور اس کا دیگر افراد خانہ کی طرح گھر کے ساز وسامان میں حصہ اور تعلق ہوتا ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی ارشاد کے مطابق ایک قاعدہ ذکر فرمادیا کہ ہر وہ چور کہ جس کا کسی طرح چوری

کردہ مال میں حصہ نظر آتا ہو، وہاں شبہ کی گنجائش ہونے کی وجہ سے چوری کی حد اس سے ساقط ہو جائے گی۔ حدود کا اگرچہ دائرہ کافی وسیع ہے اور ان کا اجراء ونفوذ اس لئے شریعت نے فرمایا تاکہ لوگوں کا مال جان محفوظ و مامون ہو جائیں۔ ہم ان شاء اللہ اپنے اپنے موقعہ پر اس کی تفصیل اور کچھ حکمتیں بیان کریں گے۔ سردست چونکہ چوری اور اس کی حد کا ذکر چل رہا ہے اس لئے اس کی لغوی، شرعی تعریف اور شرائط ذکر کی جاتی ہیں۔

حد سرقہ کی حکمت

قرآن کریم میں چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا ذکر فرمائی۔ ''السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا چور مرد اور عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو یہ ان کے کیے کی جزاء ہے''۔ قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر حضرات نے اس آیت کے بارے میں لکھا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ حد نازل فرما کر اپنے بندوں کو شکریہ کا موقع فراہم فرمایا کیونکہ اس سے مسلمانوں کا مال محفوظ کر دیا گیا۔ اگر کوئی شخص اچک کر یا چھین کر یا لوٹ کر لے جائے۔ ایسی صورت میں تعزیر ہوگی۔ حاکم کی مرضی پر منحصر ہے کہ وہ کتنی تعزیر لگاتا ہے؟ کیونکہ چوری کی بہ نسبت یہ جرائم ذرا کم درجہ کے اور یہ بھی کہ چوری پر گواہ پیش کرنا بہت مشکل ہے اور ان امور میں گواہ بآسانی پیش کئے جاسکتے ہیں۔ لہٰذا ان طریقوں سے کسی کی لی گئی چیز کی واپسی بہ نسبت چوری شدہ مال کے آسانی ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چوری میں دس درہم یا اس سے اوپر تک کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے۔ حالانکہ غصب یا لوٹ مار یا چھین جھپٹ پر ہزاروں درہم کوئی لے اڑے، تو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں صرف تعزیر ہوگی۔ اگرچہ بظاہر یہ بات خلاف عقل ہے لیکن کن حکمتوں کے تحت دس درہم چوری پر تو ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا گیا لیکن غصب ولوٹ مار میں اس سے زیادہ پر بھی سزا نہیں۔ یہ حکمتیں بہرحال ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا کوئی بھی حکم ہو وہ حکمتوں سے بھرا پڑا ہوتا ہے۔ جہاں تک قرآن کریم میں اس کا ذکر ہے۔ وہ عبرت اور ایسے جرائم سے کنارہ کشی کرانا مقصود نظر آتا ہے۔ پچھلے اوراق میں آپ نے پڑھا کہ قتل خطاء میں دیت کاملہ یعنی سو (۱۰۰) اونٹ یا ایک ہزار دینار یا دس ہزار درہم ہیں اور اگر قتل نہ کرے بلکہ صرف دونوں ہاتھ کاٹ دیئے جائیں تو پھر بھی پوری دیت ادا کرنا پڑتی ہے۔ ایک ہاتھ پر نصف دیت۔ یہاں ایک ہاتھ کی قیمت جو شریعت نے کاٹنے والے پر لاگو فرمائی، وہ نصف دیت یعنی پچاس اونٹ یا پانچ سو دینار یا پانچ ہزار درہم بنتے ہیں۔ لیکن یہی ہاتھ اگر چوری کرنے والا ہے تو اس کی قیمت دس درہم سے شروع ہو جاتی ہے۔ دونوں صورتوں میں فرق واضح ہے کہ ہاتھ کی نصف دیت اس وقت تھی جب ہاتھ نے حدود اللہ کی مخالفت نہ کی تھی بلکہ اس سے زیادتی کی گئی اور وہ مظلوم کا ہاتھ تھا اور جب ہاتھ نے چوری کی تو حدود الٰہیہ کی پامالی کا مرتکب ہو کر ظالم بنا اور لوگوں کو ستانے اور ان کے اموال کو نقصان پہنچانے والا قرار پایا۔ لہٰذا یہ ہاتھ مجرم ہے۔ گویا ظالم ہاتھ اور مظلوم ہاتھ میں امتیاز کرنا بہترین حکمت ہے۔ امین ہاتھ کی قدر و قیمت اور خائن کی قدر و قیمت یکساں نہیں ہو سکتی۔

واللہ اعلم بالصواب

سرقہ کا لغوی معنی

السارق عند العرب من جاء مستترا الى حرز فاخذ منه ماليس له فان اخذ من ظاهر فهو مختلس ومستلب ومنتهب ومخترس فان منع مما فى يده فهو غاصب.

(لسان العرب ج ۱۰ ص ۱۵۶ تحت لفظ السرقہ)

عربی لوگوں کے ہاں چور وہ شخص ہے جو چوری چھپے کسی محفوظ جگہ میں داخل ہو اور وہاں سے کسی کا مال لے اڑے۔ اگر چوری چھپے نہیں ظاہراً لے جاتا ہے۔ وہ اچکا ہے، چھیننے والا اور لوٹنے والا کہلائے گا اور اگر وہ دھینگا مشتی کر کے لے گیا تو غاصب کہلائے گا اور اگر کسی کی چیز جو اس کے ہاتھ میں ہے' دینے سے انکار کیا، تو وہ غاصب ہے۔

سرقہ کی اصطلاحی (شرعی) تعریف

السرقة التي علق به الشرع وجوب القطع هي اخذ العاقل البالغ عشرة دراهم او مقدارها خفية عمن هو يقصد للحفظ مما لا يتسارع اليه الفساد من المال المتمول للغير من حرز بلا شبهة.

(مرقاۃ شرح مشکوۃ ج ۷ ص ۵۳ باب قطع السرقة مطبوعہ امدادیہ ملتان)

چوری کہ جس پر از روئے شرع شریف ہاتھ کاٹنے کی سزا واجب ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ کوئی شخص عاقل' بالغ دس درہم یا اس کی مقدار و قیمت کی کوئی چیز خفیہ طریقے سے لے جائے کہ جس کی خود مالک حفاظت کرنے کا قصد کئے بیٹھا تھا اور وہ چیز ایسی ہو جو بہت جلد خراب نہ ہو جائے اور وہ چوری کئے جانے والا مال کسی کی ملکیت بھی ہو اور اس کی محفوظ جگہ کہ جس کی حفاظت میں کوئی شبہ نہ گزرے، وہاں رکھا ہوا ہو۔

مطلب یہ کہ چوری کرنے والا عاقل' بالغ ہو' نیت چوری سے اس نے یہ فعل کیا ہو اور جو چیز چرائی ہو وہ دس درہم یا اس کی قیمت کے کم از کم برابر ہو اور وہ چیز کسی کی ملکیت ہو اور اس مالک نے اسے محفوظ کرنے کا ہر ممکن بندوبست کر رکھا ہو اور وہ چوری کردہ چیز بہت جلد خراب نہ ہونے والی ہو اور قیمتی ہو۔ یعنی از روئے شرع اس کا لین دین جائز ہو۔ مالک کی رضا کے بغیر اس کو بن بتلائے ایسی چیز کو اٹھا کر اپنے قبضہ میں لانا ''چوری'' کہلائے گا۔ اب ہم ان شرائط کی قدرے تفصیل بیان کرتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

شرط اول: چور کا عاقل و بالغ ہونا

فاهليته وجوب القطع وهي العقل والبلوغ فلا يقطع الصبي والمجنون لما روى عن النبي ﷺ انه قال رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ اخبر عليه السلام ان القلم مرفوع عنهما وفي ايجاب القطع اجراء القلم عليهما وهذا خلاف النص ولان القطع عقوبة فيستدعي جناية وفعلهما لا يوصف بالجنايات ولهذا لم يجب عليهما سائر الحدود كذا هذا ويضمنان السرقة لان الجناية ليست بشرط لوجوب ضمان المال ومن كان السارق يجن مرة و يفيق اخرى فان سرق في حال جنونه لم يقطع وان سرق في حال الافاقة يقطع ولو سرق جماعة فيهم صبي او مجنون يدرء عنهم القطع في قول ابي حنيفة وزفر رحمهما الله تعالى وقال ابو يوسف رحمه الله ان كان الصبي والمجنون هو الذي تولى اخراج المتاع درئ منهم جميعا وان كان وليه غيرهما قطعوا جميعا

چور کے ہاتھ کاٹنے کی اہلیت لازمی طور پر عاقل اور بالغ ہونا ہے اس لئے بچے اور مجنون کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے کیونکہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے ''تین سے احکام شرعیہ اٹھا لئے گئے ہیں۔ بچہ سے جب تک وہ احتلام والا نہیں ہو جاتا۔ مجنون سے جب تک افاقہ نہ ہو جائے اور سونے والے سے جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے''۔ حضور ﷺ نے اس حدیث پاک میں یہ خبر دی ہے کہ بچے اور مجنون سے قلم اٹھا لیا گیا ہے اور اگر ان دونوں پر چوری کی سزا نافذ کریں گے تو ان پر قلم جاری ہو گیا اور یہ نص کے خلاف ہے اور اس لئے بھی کہ ہاتھ کاٹنا عقوبت ہے اور عقوبت چاہتی ہے کہ اس سے قبل جنایت ہو اور ان دونوں کے کام جنایات میں سے شمار نہیں ہوتے۔ اسی لئے ان دونوں پر دیگر حدود بھی واجب نہیں ہوتیں۔ یونہی حد سرقہ بھی واجب نہیں ہو گی۔ ہاں یہ دونوں چوری کردہ مال کے ضامن ہوں گے کیونکہ مال کی ضمانت ادا کرنے کے لئے جنایت کا ہونا شرط نہیں ہے اور اگر چور ایسا ہے کہ کبھی دیوانہ اور کبھی ہوشیار ہو جاتا ہے، تو ایسے نے اگر حالت جنون میں چوری کی تو ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے اور اگر افاقہ کے وقت چوری کی تو کاٹے جائیں گے اور اگر چوری بہت سے لوگوں نے مل

الا الصبی والمجنون۔

(بدائع الصنائع ج ۷ ص ۶۷ فصل اما الشرائط طبع بیروت)

کر کی، جن میں بچہ یا مجنون بھی شامل ہے، ان سب سے قطع ید کی سزا امام ابوحنیفہ اور امام زفر رضی اللہ عنہما کے قول کے مطابق ٹل جائے گی اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اگر بچہ اور مجنون ایسا ہے کہ چوری کا مال نکالنے کا ذمہ دار وہ تھا تو سب سے سزا اٹھ جائے گی اور اگر ان کے علاوہ دوسروں میں سے کوئی یہ ذمہ داری سرانجام دیتا ہے تو بچے اور مجنون کو چھوڑ کر بقیہ سب کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔

فخرج بالتکلیف الصبی والمجنون لان القطع عقوبۃ وھما لیس من اھلھا فھما مخصوصان من ایۃ السرقۃ لکنھما یضمنان المال وان کان یجن ویفیق فان سرق فی حال جنونہ لم یقطع وان کان فی حال الا فاقۃ یقطع۔

(بحرالرائق ج ۵ ص ۵۰ کتاب السرقہ)

مکلف ہونے کی شرط کی وجہ سے بچہ اور مجنون خارج ہو گئے کیونکہ ہاتھ کاٹنے عقوبت ہیں اور یہ دونوں عقوبت کے اہل نہیں ہیں لہٰذا یہ دونوں چوری کی آیت کے عموم سے مخصوص کر لئے گئے لیکن چوری کردہ مال کے ضامن ہوں گے اور اگر کوئی شخص کبھی حالت جنون میں اور کبھی افاقہ کی حالت میں ہوتا ہے تو حالت جنون میں چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں پائے گا اور افاقہ کی حالت میں اس کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔

قارئین کرام! ان دونوں حوالہ جات سے صاف صاف معلوم ہوا کہ نابالغ اور مجنون پر حد سرقہ نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ ایک تو حضور ﷺ کے ارشاد کے مطابق یہ ان تین اشخاص میں شامل ہیں جو مرفوع القلم ہیں۔ دوسرا ہاتھ کاٹنا ایک عقوبت و سزا ہے اور سزا سے قبل کسی جرم کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ ان دونوں کے افعال جرائم میں شامل نہیں ہوتے۔ جب جرائم نہیں تو ان کی سزا بھی نہیں ہوگی۔ صرف چوری کردہ مال کی چٹی دیں گے کیونکہ چٹی بھرنے کے لئے جرم ہونا شرط نہیں ہے۔ تیسرا یہ کہ آیت کریمہ السارق والسارقۃ کے عموم سے ان دونوں کو مخصوص کر لیا گیا ہے۔ لہٰذا آیت کریمہ میں قطع ید کی سزا سے یہ نکال لئے گئے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر یہ دونوں یا ان میں سے کوئی ایک دوسرے چوروں کے ساتھ چوری میں شامل ہو تو اس کی وجہ سے شبہ پڑنے کے پیش نظر قطع ید سے سب بچ جائیں گے۔

شرط دوم: دس درہم یا ان کی مالیت کے برابر چوری کرنا

عن ھشام بن عروۃ عن ابیہ قال اخبرتنی عائشۃ رضی اللہ عنھا ان ید السارق لم تقطع علی عھد النبی ﷺ الا فی ثمن مجن جحفۃ او ترس۔ (بخاری شریف ج ۲ ص ۱۰۰۳ باب قول اللہ السارق والسارقۃ الایۃ)

جناب ہشام بن عروہ اپنے والد سے اور وہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے بیان فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: حضور ﷺ کے دور اقدس میں کمان یا ڈھال کی چوری میں ہاتھ کاٹا جاتا تھا۔

عن معمر عن الزھری قال کان مروان یحدث ان النبی ﷺ قطع ید رجل فی مجن۔

جناب زہری سے معمر بیان کرتے ہیں کہ مروان بتایا کرتے تھے کہ حضور ﷺ نے ایک شخص کا ڈھال کی چوری کرنے

اخبرنا عروة ان سارقا لم یقطع فی عهد النبی ﷺ فی ادنی من مجن جحفة او ترس و کل واحد منهما یومئذ ذوثمن.
(مصنف عبدالرزاق ج۱۰ص۲۳۴۔۲۳۵باب فی کم تقطع)

عروہ نے ہمیں خبر دی کہ حضور ﷺ کے دور میں ڈھال سے کم چیز کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا یا کمان سے کم میں۔ان دنوں یہ چیزیں قیمتی تھیں۔

عن ابن جریج عن ابن طاوس عن ابیه قال یقطع فی ثمن المجن. (مصنف ابن ابی شیبہ ج۹ص۴۷۶باب من قال لا تقطع من اقل عشرة دراهم)

ابن جریج جناب طاؤس سے اور وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ڈھال کی قیمت کے برابر کسی چیز کو چوری کرنے پر ہاتھ کاٹا جاتا تھا۔

مذکورہ بالا روایات سے معلوم ہوا کہ ڈھال یا کمان پر یا ان کی قیمت کے برابر کسی چیز کی چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اب رہا یہ معاملہ کہ ڈھال یا کمان کی قیمت کتنی ہوتی تھی؟ تو اس بارے میں مختلف اقوال ہیں۔بعض نے پانچ درہم، بعض نے سات اور بعض نے کم وبیش بیان فرمائی ہے۔لیکن امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ ہاتھ کاٹنے کے لئے کم از کم نصاب دس درہم ہے۔ اس سے کم پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔امام اعظم رضی اللہ عنہ کے قول پر دلائل ملاحظہ ہوں:

دس درہم پر ہاتھ کاٹنے کی سزا پر حدیث وآثار

عن ابن عباس لا یقطع السارق فی دون ثمن المجن وثمن المجن عشرة دراهم.

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ چور کے ہاتھ ڈھال کی قیمت سے کم میں نہیں کاٹے جائیں گے اور ڈھال کی قیمت دس درہم ہے۔

عن عمرو ابن شعیب عن ابیه عن جده قال کان یقول ثمن المجن عشرة دراهم.

حضرت عمرو ابن شعیب اپنے والد اور وہ اپنے دادا سے بیان کرتے ہیں کہ وہ ڈھال کی قیمت دس درہم بتایا کرتے تھے۔

عن ابن مسعود انه قال لا یقطع الا فی دینار او عشرة دراهم.

ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے فرمایا: کہ ایک دینار یا دس درہم میں ہاتھ کاٹا جائے گا (اس سے کم میں نہیں)۔

عن عطاء قال ادنی ما یقطع فیه السارق ثمن المجن وکان یقوم المجن فی زمانهم دینارا او عشرة دراهم.

جناب عطاء سے مروی ہے کہ چوری کی کم از کم مقدار کہ جس میں ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی، ڈھال کی قیمت ہے اور وہ اپنے زمانہ میں اس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم لگایا کرتے تھے۔

عن حماد عن ابراهیم قال قال عبد الله لا تقطع الید الا فی ترس او جحفة قال قلت لابراهیم کم قیمة قال دینارا.

جناب حماد جناب ابراہیم سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ نے فرمایا: ہاتھ صرف کمان یا ڈھال کی چوری میں کاٹا جائے گا۔کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا: ان کی قیمت کیا؟ فرمایا: دس درہم۔

عن القاسم قال اتی عمر بسارق فامر بقطعه فقال عثمان ان سرقته لا تساوی عشرة دراهم قال فامر به عمر فقومت ثمانیة دراهم فلم یقطع.

قاسم کہتے ہیں کہ ایک چور کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لایا گیا۔آپ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم سنایا، اس پر حضرت عثمان بولے کہ اس کی چوری دس درہم کے برابر نہیں ہے۔ بیان کرتے ہیں کہ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی قیمت لگانے کا حکم

دیا تو آٹھ درہم قیمت پڑی جس پر آپ نے ہاتھ کاٹنے کا حکم واپس لے لیا۔

عن عمرو ابن شعیب قال دخلت علی سعید بن المسیب فقلت له ان اصحابک عروۃ بن الزبیر ومحمد بن مسلم الزھری وابن یسار یقولون ثمن المجن خمسة دراھم فقال اما ھذا فقد مضت فیه سنة رسول اللہ ﷺ عشرة دراھم۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج۹ ص۴۷۴-۴۷۶ باب من قال لا تقطع)

عمرو ابن شعیب کہتے ہیں کہ میں جناب سعید بن میتب رضی اللہ عنہ کے ہاں حاضر ہوا اور عرض کی۔ آپ کے ساتھی جناب عروہ بن زبیر، محمد بن مسلم زہری اور ابن یسار کہتے ہیں کہ ڈھال کی قیمت پانچ درہم ہوتی ہے۔ اس پر انہوں نے فرمایا: کہ اس بارے میں حضور ﷺ کی سنت مبارکہ پختہ ہو چکی ہے کہ ڈھال کی قیمت دس درہم ہے۔

(مصنف عبدالرزاق ج۱۰ ص۲۳۳-۲۳۴ تک قریباً یہی آثار درج ہیں جو مصنف ابن ابی شیبہ میں ابھی گزر رہے ہیں)۔

دونوں حوالہ جات میں مندرج بہت سے آثار و روایات واضح طور پر ثابت کر رہے ہیں کہ ڈھال کی قیمت ایک دینار یا دس درہم ہوا کرتی تھی۔ لہٰذا ڈھال یا ڈھال کے برابر قیمت والی چیز کی چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہی مقدار حضور ﷺ کے دور اقدس اور حضرات صحابہ کرام کے دور میں معمول بنی آ رہی تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب آٹھ درہم قیمت والی ڈھال پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا تو حضرت عثمان نے روکا جس پر آپ نے اپنا فیصلہ واپس لے لیا۔ بہر حال ان تمام آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے لئے کم از کم دس درہم کی مالیت کی چیز ہونا ضروری ہے۔ اب ہم اسی سلسلہ میں ایک اور انداز سے گفتگو کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ رحمۃ اللہ علیہم نے تین درہم تک بھی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنے پر کچھ آثار نقل فرمائے ہیں۔ ہم ان آثار کو نقل کر کے پھر ان کے جوابات بھی ذکر کریں گے تاکہ احناف کا مسلک نکھر کر سامنے آ جائے۔ وباللہ التوفیق

ائمہ ثلاثہ کے دلائل اور ان کا کتب احناف سے جواب

ابن ہمام حنفی علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں کہ ہر چند جس ڈھال کی چوری پر ہاتھ کاٹا گیا اس کی قیمت تین درہم تھی لیکن احادیث میں ڈھال کی قیمت اس سے زیادہ بھی مذکور ہے۔ حاکم نے "المستدرک" میں مجاہد سے اور انہوں نے ایمن سے روایت کیا ہے کہ رسول کریم ﷺ کے زمانہ میں ڈھال کی قیمت کہ جس پر ہاتھ کاٹا گیا، ایک دینار تھی۔ (اس کے بعد بطور خلاصہ ابن ہمام رقمطراز ہیں) الحاصل یہ کہ ڈھال کی قیمت والی روایت کی راوی ایمن ہیں اور ان کے بارے میں اختلاف ہے کہ آپ صحابی ہیں یا ثقہ تابعی ہیں۔ اگر صحابی ہیں تو پھر کوئی اشکال نہیں اور اگر وہ ثقہ تابعی ہیں جیسا کہ امام ابوزرعہ اور امام ابن حبان نے ذکر کیا ہے، تو اب ان کی حدیث مراسیل ہو گی۔ ہمارے اور جمہور علماء کے نزدیک ارسال کوئی عیب نہیں ہے اور حدیث مرسل کو حجت تسلیم کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار کرنا واجب ہے۔ اب ڈھال کی قیمت میں اختلاف پایا گیا۔ آیا وہ تین درہم کی مالیت کی تھی یا دس درہم قیمتی تھی۔ پس اکثر کا اعتبار کرنا لازم ہے کیونکہ شریعت نے شبہات کی بنا پر حدود کو ساقط کرنے کا حکم دیا ہے۔ پھر حاکم کی اس روایت کی سنن کی روایت سے تقویت ہوتی ہے جو انہوں نے عمرو ابن شعیب از والد خود از جد خود بیان کی ہے کہ رسول کریم ﷺ کے عہد میں جس ڈھال کی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اس کی قیمت دس درہم تھی۔

امام دار قطنی، امام احمد، امام اسحاق بن راہویہ اور امام ابن ابی شیبہ نے سعید بن میتب سے روایت کیا ہے کہ مدینہ کے ایک شخص بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا۔ اس کی چوری ڈھال کی قیمت کو پہنچی ہے اور اس وقت ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔ اس کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعود کی اس روایت سے بھی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: کہ

ایک دینار یا دس درہم سے کم میں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ یہ حدیث ''مصنف عبدالرزاق'' اور ''معجم طبرانی'' میں ہے۔امام ترمذی نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ یہ حدیث مرسل بھی ہے' موصول اور مرفوع بھی ہے۔ کیونکہ اس کو قاسم بن عبدالرحمٰن نے ابن مسعود سے روایت کیا ہے اور قاسم بن عبدالرحمٰن نے ابن مسعود سے سماع نہیں کیا۔ انتہیٰ اور یہی صحیح ہے کیونکہ سب نے اس کی روایت صرف قاسم سے کی ہے۔ لیکن مسند ابی حنیفہ میں ایک روایت ابن مقاتل ابی حنیفہ سے وہ قاسم بن عبدالرحمٰن سے وہ اپنے باپ سے اور وہ عبداللہ بن مسعود سے کہ انہوں نے فرمایا: کہ حضور ﷺ کے دور میں دس درہم کی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا۔ یہ حدیث موصول ہے اور ایک روایت خلف بن یاسین ابوحنیفہ سے کرتے ہیں کہ بے شک ہاتھ کاٹنا دس درہم میں تھا۔ اس کی تخریج محمد بن حسن کی حدیث سے ابن حرب نے کی۔ جو انہوں نے ابوحنیفہ سے روایت کی اور مرفوع کیا اس کو ابوحنیفہ نے کہ ہاتھ دس درہم سے کم میں نہیں کاٹا جائے گا۔ یہ حدیث موصول و مرفوع ہے۔ اگر موقوف بھی ہوتی تو اس کے لئے بھی حکم مرفوع کا ہی تھا کیونکہ مقدراتِ شرعیہ میں عقل کو دخل نہیں ہوتا لہٰذا یہاں موقوف حدیث کو مرفوع پر محمول کیا جائے گا۔ (فتح القدیر ج۴ص۲۲۱۔۲۲۲ کتاب السرقہ)

چوری کے نصاب اور مقدار میں قدرے گفتگو ہے۔ ہمارے اصحاب نے کہا کہ نصاب دس درہم مقدر ہے۔ لہٰذا دس درہم سے کم کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ امام مالک اور امام ابن ابی لیلیٰ نے پانچ درہم کا قول کیا ہے اور قدوری نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے تین درہم کا بھی ذکر کیا ہے۔ امام شافعی نے ربع دینار یعنی ڈھائی درہم کا قول کیا ہے۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے ربع دینار کی چوری کی مگر اس میں ایک دانہ کم اور وہ اس نقصان کے باوجود دس درہم کی ہے۔ اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا لیکن ہم احناف کے نزدیک اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اگر کسی نے ربع دینار کی چوری کی جو دس درہم کے برابر نہیں ہے، تو ہمارے نزدیک اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ دینار کی قیمت ہمارے نزدیک دس درہم ہے اور امام شافعی کے نزدیک بارہ درہم ہے جیسا کہ ہم کتاب الدیات میں بیان کریں گے۔ جس نے پانچ درہم کے ساتھ حجت پکڑی ہے وہ اس روایت کے ساتھ ہے جو حضور ﷺ سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا: پانچ درہم سے کم میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا والی روایت جو انہوں نے حضور ﷺ سے روایت فرمائی ہے۔ آپ نے فرمایا: چور کا ہاتھ ربع دینار یا اس سے زائد میں کاٹا جائے گا اور دوسری روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ڈھال کی قیمت میں ہاتھ کاٹا، جس کی قیمت تین درہم تھی اور امام شافعی کے نزدیک ربع دینار ہے کیونکہ امام شافعی کے اصل پر دینار کی قیمت بارہ درہم ہے۔ ہمارے لئے وہ روایت ہے جس کو امام محمد نے اسناد کے ساتھ عمرو ابن شعیب سے انہوں نے اپنے باپ سے انہوں نے اپنے دادا سے عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کیا۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا۔ آپ نے فرمایا: ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ڈھال کی قیمت میں اور ڈھال ان دنوں دس درہم کی ہوتی تھی، اور عمرو ابن شعیب اپنے باپ اور اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر دس درہموں سے کم میں اور عبداللہ بن مسعود نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ایک دینار یا دس درہم میں اور ابن عباس' رسول کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ڈھال میں، اور ڈھال کی قیمت ان دنوں دس درہم تھی۔

ابن ام ایمن سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کے دور میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا مگر ڈھال کی قیمت میں اور ڈھال کی قیمت ان دنوں دس درہم تھی۔ امام محمد نے اسے اپنی اصل مبسوط میں ذکر کیا کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا جس نے کپڑا چوری کیا تھا' اس کی قیمت دس درہم تھی' عثمان غنی وہاں سے گزرے انہوں نے فرمایا کہ یہ کپڑا آٹھ درہم کے برابر نہیں ہے تو آپ نے اس کا ہاتھ نہ کاٹا۔ حضرت عمر، عثمان غنی، علی المرتضیٰ، ابن مسعود رضی اللہ عنہم ہمارے مذہب کے مطابق فرماتے ہیں۔

اصل یہ ہے کہ دس دراہم پر ہاتھ کاٹنا اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے اور دس دراہم سے کم پر قطع میں اختلاف ہے۔ علماء کا یہ اختلاف احادیث میں اختلاف کی بنا پر ہے۔ لہٰذا وجوب قطع میں احتمال پیدا ہو گیا، تو احتمال کی موجودگی میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

(البدائع الصنائع ج ۷ ص ۷۷ کتاب السرقہ مطبوعہ بیروت)

قارئین کرام! ابن ہمام نے بڑی تفصیل سے زیر بحث مسئلہ پر گفتگو فرمائی اور دونوں طرف کی روایات ذکر فرما کر حقیقت حال کو پیش نظر رکھ کر فیصلہ فرمایا۔ مقصد یہ کہ تین دراہم پر ہاتھ کاٹنے کی روایات بھی موجود ہیں اور دس دراہم یا ایک دینار یا ڈھال کی قیمت پر ہاتھ کاٹنے کی بھی روایات موجود ہیں لیکن دس دراہم پر سب کا اتفاق ہے۔ یعنی جو تین دراہم کی چوری پر ہاتھ کاٹنے یا چھ سات دراہم پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیتے ہیں، وہ دس دراہم کی چوری پر بطریقہ اولیٰ قطع کا حکم دیں گے۔ لہٰذا دس دراہم کی چوری پر قطع ید بالاتفاق ہوا۔ اس سے کم مختلف فیہ ہے اور اختلاف کی وجہ سے شبہ کا احتمال موجود ہے اور شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی نے ج ا ص ۵۱۷ پر فرمایا: کہ چوری کے نصاب کی مقدار میں دس دراہم والی مقدار پر ہم اس لئے عمل کرتے ہیں کہ اس میں کسی کو شک وشبہ نہیں۔

ان سطور اور تحقیقات سے آپ حضرات نے یہ بخوبی جان لیا ہو گا کہ کچھ حضرات احناف کے مسلک کو محض رائے پر مبنی مذہب قرار دینے میں کوئی موقعہ ہاتھ سے جانے نہیں دیتے بلکہ سراسر حنفی مذہب کو اہل الرائے کا مذہب کہتے ہیں۔ حالانکہ اب تک جس قدر موطا کے مسائل ہمارے سامنے آئے (اور آئندہ بھی آئیں گے) ان سب کے بارے میں آپ نے دیکھا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کی بنا رائے پر نہیں بلکہ احادیث و آثار کا انبار ان کے سامنے ہوتا ہے۔ آپ ان سے استنباط فرماتے ہیں لیکن بعض کو تاہ نظروں کو وہ احادیث و آثار دکھائی نہیں دیتے۔ اس لئے وہ طرح طرح کی باتیں کر گزرتے ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

شرط سوم: خفیہ طور پر مال لینا

خفیہ طریقہ سے دوسرے کا مال لینا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ صاحب مال (مالک) کو اپنے مال کے اس وقت چرائے جانے کا علم نہ ہو اور نہ ہی اس کی رضامندی شامل ہو۔ مثلاً کسی شخص کی دوکان یا اس کے مکان سے کسی دوسرے نے مال اٹھا لیا لیکن مالک یا تو موجود ہی نہ تھا یا سو رہا تھا یا کسی اور طریقہ سے غافل تھا۔ یہ "چوری" ہو گی اور اسے "خفیہ لینا" کہیں گے۔ لہٰذا بقائمی ہوش وحواس مال لے جانے والے کو چور نہیں بلکہ "اختلاس" یا فریب کہا جائے گا۔ اچک کر لے جانے والا، غصب کرنے والا اور دھوکہ دہی سے مال اڑا کر لے جانے والا "چور" کی اصطلاحی تعریف میں داخل نہیں۔

قال رسول اللہ ﷺ لیس علی الخائن القطع۔ عن جابر عن النبی ﷺ بمثلہ زاد ولا علی المختلس قطع۔ لیس علی المنتھب قطع ومن انتھب نھبۃ مشھورۃ فلیس منا۔

(ابوداؤد شریف ج ۲ ص ۲۵۷ باب القطع فی الخلسہ مکتبہ امدادیہ ملتان)

رسول کریم ﷺ نے فرمایا: خیانت کرنے والے پر قطع (ہاتھ کاٹنے کی سزا) نہیں ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے بھی اسی طرح کی حدیث بیان فرمائی۔ جس میں مزید یہ بھی ہے کہ فریب دے کر مال لے جانے والے پر بھی قطع نہیں اور چھین جھپٹ کر لے جانے والے پر قطع نہیں اور جو مشہور لٹیرا ہے وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

گزشتہ اوراق میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ ان صورتوں میں گواہوں کا مل جانا عام و بکثرت ہے لیکن چوری میں گواہوں کی دستیابی بہت مشکل ہے۔ اس لئے دونوں طریقوں میں فرق ہونے کی وجہ سے دونوں کی سزا بھی مختلف ہو گی۔ اسی لئے اگر کوئی شخص کسی سے کوئی چیز ادھار لے گیا۔ مانگنے پر وہ واپس نہیں کرتا یا کسی کے ہاں بطور امانت کوئی چیز تھی، وہ واپس دینے سے منکر ہے۔ ان کے

ہاتھ بھی نہیں کاٹے جائیں گے۔ اس بارے میں صاحب مرقات کی عبارت کا خلاصہ پیش خدمت ہے۔

خفیہ طریقہ سے کسی کا مال لینا یا دن میں ہوگا یا رات میں۔ اگر دن کے وقت ہے تو حد جاری کرنے کے لئے ضروری ہے کہ چوری کرنے سے لے کر آخر تک چور کا چوری کرنا مخفی ہو۔ شہروں میں مغرب سے عشاء تک کا وقت دن میں شمار کیا جاتا ہے کیونکہ ان اوقات میں لوگوں کی آمد و رفت جاری رہتی ہے۔ گویا چوری کرتے وقت بھی مالک کو پتہ نہ چلا اور وہ چوری کردہ مال لے کر چلا گیا۔ تب بھی مالک بے خبر ہے۔ ایسی صورت میں گواہوں کی چوری کرنے پر گواہی دینے سے چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر چوری رات کو ہوئی ہو تو اس صورت میں چوری کرتے وقت یعنی ابتدائی حالت مخفی ہونا ضروری ہے۔ بعد میں اگر خفاء جاتا رہا۔ مثلاً خفیہ طریقہ سے مال اٹھایا۔ جب اٹھا کر باہر نکلنے لگا تو مالک کی آنکھ کھل گئی اور مالک نے چور کو دیکھ لیا۔ یہ دیکھنا یہاں چور کے ہاتھ کاٹنے میں مخل نہ ہوگا۔ بلکہ اس پر حد جاری کی جائے گی کیونکہ رات کے وقت چوری کی ابتدا کا خفیہ ہونا شرط ہے۔ انتہاء خفیہ رہنا ضروری نہیں۔ خفیہ طور پر مال لینے کی چار صورتیں ہوسکتی ہیں۔

(۱) مالک کو بھی معلوم نہیں کہ اس کا مال کوئی لے جارہا ہے اور نہ ہی چور کو مالک کے علم و عدم علم کا پتہ ہو۔

(۲) مالک کو علم ہو کہ اس کا مال کوئی نکال رہا ہے اور مجرم بھی جانتا ہے کہ میرا یہ فعل مالک کے علم میں ہے۔

(۳) مالک کو یہ پتہ چل گیا کہ چور مکان میں داخل ہو گیا ہے لیکن مجرم کو اس بات کا علم نہیں کہ مجھے کوئی دیکھ رہا ہے یا کسی نے دیکھ لیا ہے۔

(٤) مجرم کے ذہن میں یہ ہو کہ مالک کو میرے اس کام کا علم ہے حالانکہ مالک کو بالکل خبر نہ تھی۔

ان چار صورتوں میں سے دوسری صورت کو چھوڑ کر بقیہ تین میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (مرقات ج ۷ ص ۱۵۶ فصل دوم مکتبہ امدادیہ ملتان)

مذکورہ چار صورتوں میں دوسری صورت میں جب چور کو بھی علم ہے کہ مجھے مال کا مالک دیکھ رہا ہے اور مالک کو بھی پتہ ہے کہ چور چوری کر رہا ہے تو یہ حالت خفیہ نہ رہی۔ اس لئے اس میں قطع ید کی سزا نہیں ہوگی۔ بقیہ تین صورتوں میں کسی نہ کسی طور پر خفاء موجود ہے۔ جو چوری کی تعریف میں شرط لازم تھی۔ اس کی موجودگی کی وجہ سے چور پر حد سرقہ نافذ ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب

شرط چہارم: چوری کیا ہوا مال جلد خراب نہ ہونے والا ہو

صاحب مرقات نے چوری کے مال میں "لا یتسارع الیہ الفساد" کہا تھا۔ یعنی مال مسروقہ جلد خراب نہ ہونے والا ہو۔ لہٰذا جو چیز بہت جلد خراب ہو جائے اس کی چوری پر قطع ید نہ ہوگا۔

کسی چیز کا تادیر رہنا یا جلد خراب ہو جانا ان امور میں سے ہیں جن میں عقل کو دخل نہیں بلکہ یہ امور تکوینیہ کہلاتے ہیں۔ ان اشیاء کو جو حد سرقہ سے نکالا گیا ان کا ماخذ بکثرت احادیث و آثار ہیں۔ پھل کی چوری پر ہاتھ کا نہ کاٹا جانا احادیث میں موجود ہے۔ کھجور کی گوند کا شگوفہ کے چوری کرنے پر بھی حد سرقہ نہیں کیونکہ یہ جلد خراب ہو جاتی ہے۔

عن رجل عن رافع بن خدیج قال سمعت رسول اللہ ﷺ یقول لاقطع فی تمر ولا کثر.

جناب رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے ایک شخص روایت کرتا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے سرکار دو عالم ﷺ کو فرماتے سنا: کھجور اور گوند میں قطع نہیں۔

عن یحیی بن ابی کثیر ان رافع بن خدیج قال قال رسول اللہ ﷺ لا قطع فی ثمر ولا کثر.

یحییٰ بن کثیر بھی جناب رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: کھجور اور گوند میں قطع نہیں۔

عن عطاء الخراسانی قال ان عمر ابن الخطاب قال من اخذ من الثمر شیئا فلیس علیه قطع حتی یؤویه الی المرابد والجرائن فان اخذ منه بعد ذالک ما یساوی ربع دینار قطع.

(مصنف عبدالرزاق ج ۱۰ ص ۲۲۳-۲۲۴ باب السرقۃ الثمر والکثر)

عطاء خراسانی سے روایت ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جس نے کھجوروں میں سے کچھ کھجوریں چرائیں، تو اس پر قطع نہیں یہاں تک کہ مالک انہیں باڑہ تک پہنچا دے یا کھلواڑہ میں جمع کر دے۔ اگر اس کے بعد کسی نے کھجوریں چوتھا حصہ دینار کے برابر چرائیں تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

کھجوروں اور گوند میں عدم قطع کا مقصد واضح ہے کہ یہ تادیر رہنے والی اشیاء نہیں۔ لیکن باڑہ یا کھلواڑہ میں لے جانے کے بعد قطع کا حکم جو مذکور ہے شارحین کرام نے اس کی مختلف توجیہات بیان فرمائی ہیں۔ بعض نے فرمایا: کہ پہاڑوں اور کھلے میدانوں میں چرنے والی بھیڑ بکریاں اگر ان میں سے کوئی چوری کر لیتا ہے تو اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ کیونکہ چوری کی تعریف میں ''محفوظ ہونا'' شرط تھا اور ان بکریوں کے پاس ہر وقت مالک یا محافظ نہیں ہوتا۔ ہاں جب چرنے کے بعد ان کو باڑے میں جمع کر دے تو پھر یہ مال محفوظ ہو جائیں گی۔ لہٰذا اب چوری کرنے پر چور کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔ اسی طرح گندم جب تک کھیت میں ہے، اسے کاٹ کر کھلیان میں جمع نہیں کیا گیا تو قطع نہیں ورنہ کھلیان میں جمع ہو جانے کے بعد قطع ہوگا۔

اس مقام پر امام شافعی اور امام اعظم رضی اللہ عنہما کے مابین ایک اختلاف کا ذکر کر دینا بہتر ہے۔ امام شافعی اسی حدیث سے استدلال فرماتے ہیں کہ کھلیان میں گندم پہنچنے پر جب محفوظ ہو جاتی ہے تو قطع لازم اور امام اعظم ایک تعارض کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ وہ یہ کہ ایک باغ ایسا کہ اس کی چار دیواری موجود ہے۔ اندر جانے کے لئے دروازہ کے سوا کوئی اور راستہ نہیں دروازہ پر تالا پڑا ہوا ہے۔ اب چور کسی طریقہ سے اندر داخل ہو کر پھل کاٹ کر لے جاتا ہے۔ یہاں دو طرح کا تعارض ہے۔ ایک یہ کہ ہاتھ کاٹنے کے لئے مال کا محفوظ ہونا شرط ہے اور چور چوری کی نیت سے اسے چرائے۔ ادھر حدیث پاک کہتی ہے کہ کھجوروں میں قطع نہیں ہے۔ لہٰذا اس حدیث کے مفہوم کے مطابق کھجوروں (پھلوں) میں قطع ید نہیں خواہ وہ محفوظ جگہ میں ہوں یا غیر محفوظ جگہ میں۔ اس حدیث پر عمل کرنے سے تو قطع ید کا مسئلہ ہی ختم ہو جاتا ہے اور اگر محفوظ ہونے کی شرط کو دیکھیں، تو پھر ہاتھ کاٹا جانا چاہیے۔ ان دونوں احادیث کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے امام صاحب فرماتے ہیں کہ کھلیان میں لے جانے کے بعد ہاتھ کاٹنے والی حدیث سے مراد یہ ہے کہ وہاں پہنچ کر وہ ایسی حالت میں ہو جائے کہ اب تادیر رہ سکے۔ تادیر رہنے والی اشیاء کی چوری پر قطع ید ہے اور جہاں پھل کی چوری پر ہاتھ نہ کاٹنے کا حکم ہے وہاں مراد وہ پھل ہیں جو جلدی خراب ہو جاتے ہیں۔ یہی احادیث ''مشکوٰۃ شریف'' میں کافی مقدار میں مذکور ہیں۔ ان کو ذکر کر کے ان کی تشریح جو ملا علی قاری نے فرمائی ہے اسے ذکر کر کے مضمون کو واضح کرتے ہیں تاکہ امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کے مسلک کے درمیان جو اختلاف ہے اس کی حقیقت واضح ہو جائے۔

عن رافع بن خدیج عن النبی ﷺ قال لا قطع فی ثمر ولا کثر رواہ مالک والترمذی وابو داود والنسائی والدارمی وابن ماجه وعن عمرو ابن شعیب عن ابیه وعن جده عبد الله بن عمرو وابن العاص عن رسول الله ﷺ انه سئل عن الثمر المعلق قال من سرق منه شیئا بعد ان یؤویه الجرائن فبلغ ثمن المجن فعلیه القطع رواہ ابو داؤد

نبی کریم ﷺ سے جناب رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: کہ پھل اور گوند میں قطع نہیں ہے۔ اسے امام مالک، ترمذی، ابو داؤد، نسائی اور دار قطنی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے، اور عمرو بن شعیب اپنے باپ اور اپنے دادا عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ سے پھلوں کی چوری کے بارے میں دریافت کیا گیا، جو درخت پر لٹکے ہوئے ہوں تو آپ نے فرمایا: کہ جس نے پھلوں

والنسائی.
(مشکوٰۃ شریف ص۳۱۳ فصل دوم باب قطع السرقۃ)

کی کھلواڑے میں جمع ہو جانے کے بعد چوری کی جن کی قیمت ڈھال کی قیمت کے برابر ہو، تو ایسے چور پر قطع ہے۔ اسے ابوداؤد اور نسائی نے ذکر کیا ہے۔

ان دونوں احادیث کے تحت حضرت ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے ''مرقات'' میں جو تحریر فرمایا۔ اس کا خلاصہ مفتی احمد یار خان رحمۃ اللہ علیہ نے ''مرآۃ'' میں ذکر کیا ہے۔ یہ کتاب بھی انہوں نے مشکوٰۃ کی شرح میں لکھی ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں پھل جب تک درخت میں لگا رہے ثمر کہلاتا ہے۔ درخت سے ٹوٹنے کے بعد رطب اور جب علیحدہ کر کے خشک کر لیا جائے تو تمر۔ لہٰذا یہاں ثمر سے مراد درخت میں لگا ہوا پھل ہے جو توڑا نہ گیا ہو اور ''کثر'' کاف اور ثاء کے فتحہ کے ساتھ کھجور کی چربی جو درخت کے اوپر کے حصہ سے سفید رنگ کی نکلتی ہے جو کہ کھائی جاتی ہے۔ یعنی ان دونوں کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ حاکم چاہے تو تعزیراً کچھ سزا دے دے۔ مگر احناف کے نزدیک ثمر سے مراد ہر وہ پھل ہے جو جلد خراب ہو جائے۔ یونہی کثر۔ لہٰذا جلد بگڑنے والے پھلوں کی چوری میں قطع نہیں ہے۔ خواہ وہ درخت میں لگا ہو یا توڑ لیا گیا ہو۔ خواہ باغ و درخت محفوظ ہو یا چار دیواری میں گھرا ہوا ہو یا غیر محفوظ۔ اس حدیث کو احمد بن حبان نے بھی نقل فرمایا ہے۔ اس حدیث کی بنا پر امام اعظم قدس سرہ بیان فرماتے ہیں۔ جلد بگڑنے والے پھلوں کی چوری میں ہاتھ نہیں کٹیں گے، محفوظ ہوں یا غیر محفوظ۔ اسی طرح دودھ، گوشت وغیرہ جلد بگڑنے والی چیزوں میں ہاتھ نہیں کٹیں گے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اگر درخت غیر محفوظ ہے جیسا کہ کھلے باغ میں تو ان کے پھلوں کی چوری میں قطع نہیں اور اگر باغ کے اردگرد دیوار ہے، دروازہ محفوظ ہے تو اس کے پھل کی چوری سے ہاتھ کٹ جائے گا۔ خیال رہے کہ پرندوں اور مرغی کی چوری میں بھی قطع نہیں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کی خدمت میں ایک چور لایا گیا۔ جس نے کسی مرغی کی چوری کی تھی۔ آپ نے حضرت سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: حضور ﷺ اور آپ کے صحابہ نے پرندوں کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا۔ چنانچہ اس کا ہاتھ نہ کاٹا گیا۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ دوسری حدیث کی وضاحت میں فرماتے ہیں جب تک پھل درخت پر ہے، غیر محفوظ ہے۔ لہٰذا اس کی چوری میں قطع نہیں اور جب توڑ کر کھلیان میں رکھ لیا جائے تو وہ محفوظ ہو گیا۔ اب اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ یہ حدیث امام ابو یوسف اور امام شافعی کی دلیل ہے۔ خراب ہونے والے پھل اگر محفوظ ہو گئے ہوں تو ان کی چوری میں قطع ہے۔ بشرطیکہ نصاب کی چوری ہو۔ یعنی امام شافعی کے یہاں تین درہم اور امام ابو یوسف کے یہاں دس درہم کا مال۔ امام اعظم کھلیان میں پہنچنے سے یہ مراد لیتے ہیں، خشک چھوہارے جو خراب نہیں ہوتے، ان کی چوری میں قطع ہے۔ اس لئے کہ ابوداؤد نے اپنی مراسیل میں بروایت جریر ابن حازم عن الحسن البصری روایت کی کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ان **لا قطع فی الطعام**۔ اور طعام سے مراد جلد بگڑ جانے والی چیزیں گوشت، دودھ، سبز میوے وغیرہ ہیں۔ کیونکہ گندم وغیرہ کی چوری میں اجماعاً قطع ہے۔ غرضیکہ کھلیان میں قطع ہونے کی وجہ امام شافعی کے یہاں حفاظت ہے اور امام اعظم کے یہاں کھجور کا خشک ہو کر پائیدار ہو جانا ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل قوی ہے کہ ابھی حدیث میں گزر چکا ہے **لا قطع فی ثمر ولا کثر**۔ نیز اگر باغ چار دیواری سے گھرا ہوا ہو اور باغ اور دروازہ بند ہو یا باغ میں مالک موجود ہو اور درخت محفوظ ہو، اس کا پھل بھی محفوظ ہو تو چاہیے کہ ایسے باغ کے درختوں میں لگے پھل کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے۔ حالانکہ حدیث شریف میں صراحتاً معلق پھل کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کی مطلقاً ممانعت کر دی گئی ہے لہٰذا امام اعظم کا قول نہایت قوی ہے کہ معلق پھل کی چوری میں ہاتھ نہ کٹنے کی وجہ اس پھل کا جلد بگڑ جانا ہے، نہ کہ غیر محفوظ ہونا۔ (مرآۃ ج۵ ص۳۰۳۔۳۰۴)

نوٹ: صاحب مرقاۃ نے یہ تفصیلی مضمون ج۷ ص۱۵۶۔۱۵۸ تک لکھا ہے۔ مفتی صاحب مرحوم نے اس کا جو خلاصہ بیان فرمایا۔

تقریباً وہی خلاصہ ہے جو ہم اس سے قبل ''مصنف عبدالرزاق'' کی حدیث کے تحت بیان کر چکے ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

شرط پنجم: مال متقوم ہونا

''متقوم'' سے مراد ایسا مال ہو کہ اپنی قیمت کچھ نہ کچھ رکھتا ہے۔ لہٰذا جو چیزیں بے قیمت یا ازروئے شرع وہ قیمتی نہیں' ان کی چوری پر بھی قطع نہیں۔ اس پر احادیث و آثار۔

عن هشام بن عروة عن ابيه قال كان السارق على عهد النبي ﷺ يقطع في ثمن المجن وكان المجن يومئذ له ثمن ولم يكن يقطع في الشيء التافه.

ہشام بن عروہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: کہ رسول کریم ﷺ کے دور میں ڈھال کی قیمت کے چوری کرنے پر ہاتھ کاٹا جاتا تھا۔ ان دنوں ڈھال بکتی تھی اور اس کی قیمت پڑتی تھی اور آپ بے قیمت اشیاء کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹتے تھے۔

عن عائشة قالت لم يكن يقطع على عهد النبي ﷺ في الشيء التافه.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۴۷۵۔۴۷۶ کتاب الحدود)

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں بے قیمت چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔

(عنها) ان يكون مالا مطلقا لا قصور في ماليته ولا شبهته وهو ان يكون مما يتموله الناس ويعدونه مالا لان ذالك يشعر بعزته وخطره عندهم وما لا يتمولونه فهو تافة حقير.

چوری کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ جو مال چوری کیا جائے' وہ مال مطلق ہو۔ اس کی مالیت میں کسی قسم کا قصور نہ ہو اور نہ ہی مالیت میں شبہ ہو۔ وہ ایسا مال ہو گا کہ جسے لوگ مال بنا کر اپنے پاس رکھنا پسند کرتے ہوں اور اسے مال میں سے شمار کرتے ہوں۔ کیونکہ لوگوں کا کسی چیز کے ساتھ یہ برتاؤ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ وہ چیز ان کے نزدیک عزیز اور اہم ہے اور جس چیز کو اس انداز سے نہ رکھیں۔ وہ بے قیمت اور حقیر سمجھی جاتی ہے۔

وقد روى عن سيدتنا عائشة رضي الله عنها انها قالت لم تكن اليد تقطع على عهد رسول الله ﷺ في الشيء التافة وهذا منها بيان شرع؟ ولان التفاهة تخل في الحرز لان التافة لا يحرز عادة. اذا سرق صبيا حرا لا يقطع لان الحرليس بمال ولو سرق صبيا عبدا لا يتكلم ولا يعقل يقطع في قول ابي حنيفة ولو سرق ميتا او جلد ميتة لم يقطع لانعدام المال ولا يقطع في التبن والحشيش والقصب والحطب لان الناس لا يتمولون لهذه الاشياء ولا يظنون بها لعدم عزتها وقلة خطرها عندهم بل يعدون الظنة بها من باب

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔ فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں بے قیمت اور بے قدری چیز کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔ یہ روایت سیدہ رضی اللہ عنہا کی طرف سے ایک شرعی ضابطہ کی تقریر کر رہی ہے۔ بے قیمت اور بے قدری چیز میں ہاتھ اس لئے بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس کا بے قدر ہونا حفاظت میں خلل انداز ہوتا ہے کیونکہ بے قدری چیز کی ازروئے عادت حفاظت نہیں کی جاتی۔ جب کسی نے کوئی آزاد بچہ چرا لیا' تو اس چور کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے کیونکہ آزاد بچہ ''مال متقوم'' نہیں ہے اور اگر کسی نے ایسا غلام بچہ چوری کر لیا' جو نہ بول سکتا ہے اور نہ ہی سمجھ دار ہے تو اس کا امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اگر کسی نے مردار چرایا یا مردار کی

الخسـاسـة فـكـانـت تافة ولا قطع في التراب والتين والجص واللبن والنورة والاجر والزجاج لتفاهتها. ولا قطع فـي سـرقة كلب ولا فهد و لافـي سـرقة الـمـلاهـي مـن الـطبل والدف والمزمار ونحوه لان هـذه الاشيـاء مـمـا لا يتـمـول اوفـي مـاليتها قصور الاتـرى انـه لاضـمـان عـلـى كاثر الملاهي عند ابي يـوسف ومـحـمـد ولا على قاتل الكلب والفهد عن بعض الفقهاء.

(البدائع الصنائع ج ۷ ص ۶۷۔۶۸ کتاب السرقۃ مطبوعہ بیروت لبنان)

کھال چرالی، تو اس کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ یہ "مال" نہیں۔ اگر کسی نے بھوسہ، گھاس، کانٹے اور ایندھن (لکڑیاں) چرائیں تو اس کے بھی ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ کیونکہ ان اشیاء کو بھی لوگ "مال" نہیں سمجھتے اور نہ ہی ان کا اہتمام اور خاص خیال رکھتے ہیں کیونکہ ان کی کوئی عزت اور اہمیت نہیں ہوتی بلکہ ایسی اشیاء کو لوگ بیکار اور نکمی اشیاء میں سے شمار کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ بے قیمت ہوئیں اور مٹی کی کچی پکی اینٹیں، چونہ، قلعی اور شیشہ وغیرہ کی چوری میں بھی قطع ید نہیں ہے کیونکہ یہ بھی بے قدر و قیمت ہیں۔ کتے کے چرانے میں بھی قطع نہیں نہ ہی چیتے کی چوری کرنے میں نہ ہی کھیل کود کے سامان کی چوری میں جیسا کہ ڈھول، دف، بانسری وغیرہ ان میں بھی ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے کیونکہ یہ وہ اشیاء ہیں جو مال نہیں بنائی جاتیں یا پھر ان کے مال ہونے میں قصور ہے۔ کیا تمہیں معلوم نہیں کہ اس قسم کی کھیل کود والی اشیاء توڑنے والے پر چٹی نہیں ڈالی جاتی اور نہ ہی کتے اور چیتے کے مارنے والے سے ضمان (چٹی) لی جاتی ہے۔ یہ بعض فقہاء کے نزدیک ہے۔

نوٹ: علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے بہت سی اشیاء کا ذکر فرما کر انہیں "غیر مال" میں شمار فرمایا۔ یہ اس دور کے حالات کے مطابق ٹھیک تھا۔ ان اشیاء کا مال ہونا یا نہ ہونا حالات و عادات پر منحصر ہوتا ہے۔ اب حالات و عادات کے مطابق ان میں سے بہت سی اشیاء بڑی بڑی قیمت رکھتی ہیں۔ لہٰذا انہیں مال متقوم میں شمار کیا جائے گا اور قطع ید کی سزا ہوگی۔ اس ضابطہ کی طرف اشارہ ہمیں دیگر کتب سے ملتا ہے۔

وحجتنا فيه ظاهر قوله ﷺ الناس شركاء في ثلاثة في الكلاء والماء والنار وقد اثبت بين الناس شركة عامة في هذه الاشيا وذالك شبهة في المنع من وجوب القطع بها. وان انقطعت الشركة باحرازها واذا علم الحكم في هذه الاشياء وهي توجد مباح الاصل بصورتها غير مرغوب فيها فكذالك كل مايوجد مباح الاصل في دار الاسلام غير مرغوب فيه والمعنى فيه انه تافة جنسا الا ترى ان الانسان قد يتمكن من اخذه ولا يرغب فيه فيكون نظير التافة قدرا يقرره ان التافة لايتم احرازه الا ترى ان الخشب تكون مطروحة في السلك

ہماری دلیل اس بارے میں حضور ﷺ کا ظاہری قول شریف ہے۔ آپ نے فرمایا: لوگ تین چیزوں میں شریک ہوتے ہیں۔ گھاس، پانی اور آگ۔ لوگوں کے درمیان ان تین اشیاء میں آپ نے شرکت عام ثابت فرمائی اور یہ شرکت عام اس بات کو روکتی ہے اور شبہ پیدا کرتی ہے کہ کاٹے جائیں۔ اگرچہ ان کو اپنے ہاں کسی کے لے جانے سے شرکت منقطع ہو جاتی ہے۔ جب ان تین اشیاء سے عدم قطع ید کا حکم معلوم ہو گیا۔ حالانکہ یہ مباح الاصل پائی جاتی ہیں اور ان میں کوئی رغبت خاص بھی کسی کی نہیں ہوتی، تو اسی طرح ہر وہ چیز جو دارالاسلام میں مباح الاصل پائی جائے۔ اس میں کسی کو کوئی رغبت خاص بھی نہ ہو۔ اس کی چوری کا حکم بھی یہی ہے اور بے قیمت ہونے کا مطلب یہ کہ وہ بے قیمت جنس میں سے

عادۃ و کذالک الجص والزرنیخ والنورۃ والناس لا یحرزونھا کما یحرزون سائر الاموال والنقصان فی حرزیۃ یمنع فی وجوب القطع.

(المبسوط ج۹ص۱۵۳۔۱۵۴کتاب السرقۃ)

ہو۔ایک یہ بات تمہیں معلوم نہیں کہ انسان کبھی کسی ایک چیز کو اپنے پاس رکھنا تو چاہتا ہے لیکن اس میں اس کی رغبت نہیں ہوتی۔لہٰذا وہ بھی بے قیمت کی مثل ہی ہوگئی۔اس بات کو یہ قانون پختہ کرتا ہے کہ بے قیمت اشیاء کی حفاظت مکمل حفاظت نہیں کہلاتی۔کیا تم لکڑیوں کو نہیں دیکھتے کہ وہ عادۃً راستہ میں ادھر ادھر بکھری پڑی ہوتی ہیں۔یونہی چونا، ہڑتال وغیرہ اور لوگ ان چیزوں کو دیگر مالی اشیاء کی طرح محفوظ کر کے نہیں رکھتے کیونکہ یہ بے قدر و قیمت ہوتی ہیں اور جب ان کی حفاظت کا اہتمام نہ رہا تو یہ بات ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے میں رکاوٹ بن کر ہاتھ کاٹنے کی سزا سے روک دے گی۔

ولو سرق عشرۃ مخشوشۃ والفضۃ غالبۃ لا یقطع فی ظاھر الروایۃ ھو الاصحح کذا فی العتابیۃ ولو سرق زیوفا او نبھرجۃ او ستوقۃ فلا قطع الا ان تکون کثیرۃ تبلغ قیمتھا نصابا عن الجیاد کذافی بحر الرائق.

(فتاویٰ عالمگیری ج۲ص۱۹۱کتاب السرقۃ)

اگر کسی نے دس کھوٹ ملے درہم چرائے جن پر چاندی زیادہ تھی۔ظاہر الروایہ میں اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔اصح یہی ہے جیسا کہ عتابیہ میں ہے اور اگر کسی نے زیوف یا ستوقہ یا نبہرجہ (کھوٹے سکوں کے نام ہیں) چرائے تو ان میں بھی قطع اس وقت ہوگا، جب ان کی تعداد کثرت کی وجہ سے کھرے سکوں کے نصاب تک پہنچ جائے جیسا کہ بحرالرائق میں ہے۔

قارئین کرام! ان حوالہ جات اور ان میں مذکور اشیاء کے بارے میں فقہی مسائل آپ نے ملاحظہ فرمائے۔ان سب کا تعلق دو باتوں سے ہے۔ایک یہ کہ چوری ہونے والی چیز متقوم ہے یا نہیں۔دوسری یہ کہ نصاب تک ہے یا نہیں۔لیکن یاد رہے جیسا کہ ہم گزارش کر چکے ہیں۔متقوم ہونے یا نہ ہونے کا دارومدار عرف عام اور شرع شریف پر ہے۔بعض چیزیں عرف اور رواج میں کسی وقت بے کار اور بے قیمت ہوتی ہیں اور وہی اشیاء کسی دوسری جگہ یا دوسرے دور میں قیمتی بن جاتی ہیں۔لہٰذا ایسی اشیاء کے چوری کرنے والے کی سزا کا نفاذ وہاں کے عرف و رواج کے پیش نظر ہوگا۔جبکہ اس کا نصاب پورا ہو۔شرع شریف پر دارومدار کا مطلب یہ ہے کہ بعض اشیاء کی شریعت نے خریداری اور لین دین ناجائز قرار دیا۔اس کی قیمت دینا اور لینا باطل ٹھہرایا۔اگرچہ دوسرے مذہب میں کتنی ہی قیمتی کیوں نہ ہو۔ایسی چیز کی چوری کرنے پر بھی قطع ید کی سزا نہ ہوگی۔اس کی مثال مردار یا اس کی کھال یا شراب و سؤر وغیرہ ہیں۔رہا نصاب کا مسئلہ تو یہ کئی مرتبہ واضح ہو چکا کہ ہمارے ہاں دس درہم کی مالیت کی شئے کم از کم نصاب ہے تو معلوم ہوا کہ چوری کی سزا کے لئے ''مال متقوم'' کی چوری کرنا شرط ہے۔

شرط ششم: مال مسروقہ میں چور کو اپنی ملکیت کا شبہ ملکیت کا شک نہ ہو

چور نے جب کوئی مال اٹھانا چاہا تو اس نے یہ سمجھا کہ یہ تو میرا ہی مال ہے۔لہٰذا اب وہ اسے غیر کا مال سمجھ کر نہیں بلکہ مملوکہ سمجھ کر اٹھالے گا۔اس پر قطع ید نہ ہونا واضح ہے اور اگر یقین ملک نہیں بلکہ ملک کا شبہ بھی ہو تو پھر بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔اس کی وضاحت اور مثالیں درج ذیل ہیں۔ملاحظہ فرمائیں:

ولا علی من سرق من بیت المال الخمس لان

جس نے بیت المال میں سے پانچویں حصہ کی چوری کی اس

له فيه ملكا وحقا ولو سرق من عبده الماذون فان لم يكن عليه دين فلا قطع لان كسبه خالص ملك المولى وان كان عليه دين يحيط به وبما في يده لا يقطع ايضا اما على اصلها فظاهر لان كسبه ملك المولى وعلى اصل ابى حنيفة رحمه الله تعالى ان لم يكن ملكه فله فيه ضرب اختصاص بشبه الملك الا ترى انه يملك استخلاصه لنفسه بقضاء دينه من مال اخر فكان فى معنى الملك ولهذا لو كان الكسب جارية لم يجزله ان يتزوجها فيورث شبهة او نقول اذا لم يملكه المولى ولا الماذون يملكه ايضا لانه عبد مملوك لايقدرعلى شيىء والغرباء لا يملكون ايضا فهذا مال مملوك لا مالك له معين فلا يجب القطع لسرقته كمال بيت المال وكمال الغنيمة. ولو سرق من مكاتبه لم يقطع لان كسب مكاتبه ملكه من وجه او فيه شبهة الملك له الاترى انه لو كان جارية لايحل له ان يتزوجها والملك من وجه اوشبه الملك يمنع وجوب القطع. ولا قطع على من سرق من ولده لان له فى مال ولده تاويل الملك او شبهة الملك لقوله عليه الصلوة والسلام انت وما لك لابيك فظاهر الاضافة اليه بلام التمليك يقتضي ثبوت الملك له من كل وجه الا انه لم يثبت بدليل ولا دليل فى الملك من وجه فيثبت او يثبت شبه الملك وكل ذالك يمنع وجوب القطع لانه يورث شبهة فى وجوبه واما السرقة من سائر ذى الرحم المحرم فلا يوجب القطع ايضا.

(بدائع الصنائع ج ۷ ص ۷۰ فصل واما ما يرجع الى المسروق بيروت)

کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس حصہ میں اس کی ملکیت اور حق ہے اور اگر مولیٰ نے اپنے عبد ماذون کے مال کی چوری کی پھر اگر عبد ماذون مقروض نہیں تو مولیٰ کا ہاتھ نہیں کٹے گا کیونکہ اس کی کمائی خالص مولیٰ کی کمائی اور ملک ہوتی ہے اور اگر غلام ماذون ایسا مقروض ہے کہ جو کچھ اس کے پاس مال موجود ہے وہ اور خود اس کی اپنی قیمت بھی قرض میں ڈوبے ہوئے ہیں، پھر مولیٰ کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ صاحبین کے نزدیک اس صورت میں ہاتھ نہ کاٹنے کا اصل ظاہر ہے۔ کیونکہ غلام کی کمائی بہرصورت مولیٰ کی ملک ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصل کے مطابق یوں کہا جائے گا کہ اگر چہ مولیٰ کی ملکیت نہیں لیکن اس میں خاص قسم کی ملکیت کا شبہ موجود ہے۔ کیا بات یوں نہیں ہے کہ وہ اس بات کا حق رکھتا ہے کہ اپنا قرضہ ادا کرنے اور اپنی خلاصی کرانے کے لئے کسی دوسرے شخص سے سہارا لے تو اس طرح وہ ملکیت کا کچھ حصہ دار بن گیا۔ اسی لئے اگر اس غلام نے کسی لونڈی کا سودا کیا تو اس کی شادی کر دینا اس کے لئے جائز نہیں۔ لہٰذا شبہ ملک موجود ہوا یا ہم یوں کہتے ہیں کہ جب عبد ماذون کے مال کا مولیٰ بھی مالک نہ ہو، وہ خود بھی مالک نہ شمار کیا جائے کیونکہ وہ غلام ہے جو کسی چیز کا مالک بننے کا حقدار نہیں اور نہ ہی قرض خواہ اس کے مال کے مالک ہیں۔ تو اس صورت میں یہ مال ایسا مال ہوا جس کا کوئی بھی مالک معین نہیں ہے۔ لہٰذا ایسے مال کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جیسا کہ بیت المال یا مال غنیمت کی چوری پر ہاتھ نہیں کٹتا اور اگر کسی مولیٰ نے اپنے مکاتب غلام کے مال کی چوری کی، پھر بھی قطع نہیں۔ کیونکہ اس کے مکاتب کا کسب من وجہ اس کی ملکیت بنتا ہے یا اس میں ملکیت کا شبہ ہوتا ہے۔ کیا تم یہ نہیں جانتے کہ اگر اس کی لونڈی ہو، تو وہ اس کی شادی نہیں کر سکتا۔ بہرحال من وجہ ملکیت یا شبہ ملکیت آ جائے تو وجوب قطع ختم ہو جاتا ہے اور جو اپنے بیٹے کے مال کی چوری کرتا ہے اس پر بھی قطع نہیں کیونکہ اس کے لئے اپنے بیٹے کے مال میں ملکیت کی تاویل موجود ہے یا ملکیت کا شبہ موجود ہے۔ جس کی دلیل حضور ﷺ کا یہ ارشاد گرامی ہے انت ومالک لابیک آپ کے ارشاد گرامی میں حرف لام تملیک سے بیٹے کے

مال کو باپ کی طرف مضاف کیا جاتا۔ اس کا تقاضا ہے کہ باپ کے مال کو مکمل طور پر بیٹے کے مال کی ملکیت کا ثبوت ہو۔ مگر چونکہ یہ دلیل سے ثابت نہیں اور نہ ہی من وجہ ملک کی دلیل بنتی ہے تاکہ اسے ثابت کیا جائے یا شبہ ملک ثابت ہو۔ ملک یا شبہ دونوں وجوب قطع کو روک دیتے ہیں کیونکہ ان سے وجوب قطع میں شبہ آ جاتا ہے۔ رہا بقیہ ذوی الارحام محرمین کی چوری تو ان کے چور کا بھی ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہوتا۔

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے بڑی تفصیل کے ساتھ ایسی مختلف مثالیں بیان فرمائیں کہ جن میں اس اصل "ملکیت یا شبہ ملکیت" ہونے کی وجہ سے چور کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ گویا چور جب ایسے مال کی چوری کرے جس میں نہ اسے ملکیت کا یا شبہ ملکیت کا علم ہوا اور نہ ہی از روئے شرع وہاں اس کی ملکیت کو یا شبہ ملکیت کو تسلیم کیا گیا ہو تو اب اس کے ہاتھ کاٹے جائیں گے "عبد ماذون" مکاتب چونکہ مولیٰ کی ملکیت کا تعلق ان سے ہے۔ اس لئے مولیٰ اگر ان کے مال میں سے چوری کرے تو قطع ید سے بچ جائے گا۔ اگرچہ عبد ماذون کے بارے میں صاحبین اور امام اعظم کا موقف مختلف ہے۔ لیکن قطع ید کے عدم جواز میں دونوں متفق ہیں۔ اسی طرح بیٹے کی چوری، محارم کے مال کی چوری میں بھی قطع ید کی سزا نہ ہوگی کیونکہ یہاں بھی وہی اصل کارفرما ہے اور اس اصل کی اصل بھی حضور ﷺ کا یہ ارشاد گرامی ہے الحدود تندرء بالشبھات حدود شبہ آ جانے کی وجہ سے نافذ العمل نہ رہیں گی۔ یاد رہے کہ محارم کے مال میں شبہ ملک یوں بنتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا وارث ہوتا ہے اور میراث پاتا ہے اور میراث میں جو کچھ ملتا ہے، وہ میراث پانے والے کی ملکیت ہی ہوتا ہے۔

علامہ ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے ملک یا شبہ ملک پائے جانے پر قطع ید کی ممانعت پر قرآن کریم کی ایک آیت سے استدلال فرمایا۔ ملاحظہ ہو: او ما ملکتم مفاتحہ او صدیقکم الایہ (النور)

قال ابوبکر وقد دلت هذه الاية على ان من سرق من ذى محرم انه لا يقطع لاباحة الله لهم بهذه الاية الاكل من بيوتهم ودخولها من غير اذنهم فلا يكون ماله محرزا منهم فان قيل فينبغى الا يقطع اذا سرق من صديقه لان فى الاية اباحة الاكل من طعامه قيل له من اراد سرقة ماله لا يكون صديقا له وقد قيل ان هذه الاية منسوخة بقوله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا وبقوله عليه السلام لايحل مال امرا مسلم الا بطيبة من نفسه قال ابو بكر ليس فيه ذالك مايوجب نسخه لان هذه الاية فى من ذكر فيها وقوله لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم فى سائر الناس غيرهم وكذالك

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ آیت کریمہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص اپنے کسی ذی رحم محرم کے مال کی چوری کرے اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے کیونکہ اس آیت کے ذریعہ ان لوگوں کے گھروں سے کھانے کی اباحت واجازت دی گئی ہے اور اجازت لئے بغیر ان کے گھروں میں داخل ہونے کی بھی اجازت دی گئی۔ لہٰذا ان لوگوں کا مال مذکورہ لوگوں سے محفوظ نہیں ہوگا لہٰذا ان کے مال چورانے پر قطع ید نہیں ہونا چاہیے۔ اسی آیت کے پیش نظر اگر یہ کہا جائے کہ اس میں تو اپنے دوست (صدیق) کے ہاں سے بھی کھانے کی اجازت ہے تو پھر اس کے گھر سے چوری کرنے والے کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جانا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس دوست نے اپنے دوست کے مال کے چرانے کا ارادہ کیا، وہ دوست کب کہلائے گا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ آیت مذکورہ اللہ تعالیٰ

قولہ ﷺ لا یحل مال امرأ مسلم الا بطیبته بنفسه.

(احکام القرآن، جصاص ج ۳ ص ۳۳۶ النور: ۶۱ یعنی لیس علی الاعمی الایۃ، مطبوعہ بیروت)

کے اس قول "**لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا**" سے منسوخ ہو چکی ہے اور حضور ﷺ کے قول کے ساتھ بھی منسوخ ہو گئی آپ نے فرمایا ہے: کسی مسلمان کا مال بجز اس کی رضامندی کے لینا حلال نہیں ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت (**لا تدخلوا بیوتا الایة**) میں کوئی ایسی بات نہیں جو پہلی آیت کے منسوخ ہونے کے وجوب کو چاہتی ہے۔ کیونکہ یہ صرف ان لوگوں کے لئے ہے جن کا اس میں ذکر ہوا ہے اور **لا تدخلوا بیوتا الایة** یہ ان سمیت بقیہ تمام مسلمانوں کے لئے ہے۔ یونہی حضور ﷺ کا قول شریف **لا یحل لا مال امرأ الخ** بھی تمام انسانوں کے لئے ہے۔

ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے "**لیس علی الاعمی حرج الایة**" آیت میں چونکہ اس میں ذکر کردہ افراد کو اپنے محارم کے ہاں کھانے اور بلا اذن داخل ہونے کی اجازت ہے تو اس وجہ سے ان داخل ہونے والوں سے گھر والوں کا مال محفوظ نہ رہا بلکہ سب کے سامنے پڑا نظر آتا ہے اور چوری کی سزا کے لئے مال محفوظ کا چرانا شرط تھا۔ لہٰذا یہاں محفوظ نہ رہنے کی وجہ سے قطع ید کی سزا نہ ہوگی۔ اس پر اگرچہ کچھ لوگوں نے دو اعتراض کئے۔ ایک یہ کہ یہاں صدیق یعنی دوست کو بھی کھانے اور بلا اجازت داخل ہونے کی اجازت ہے، لیکن ہاتھ کاٹنے میں اس کی رعایت نہیں۔ اس کا جواب ابوبکر جصاص دیتے ہیں کہ چوری کر کے وہ صدیق رہا ہی نہیں اور صدیق کبھی اپنے دوست کی چوری نہیں کرتا۔ دوسرا اعتراض یہ تھا کہ یہ آیت منسوخ ہے۔ لہٰذا اس سے عدم قطع ید کا مسئلہ نکالنا درست نہیں۔ ان کی ناسخ **لا تدخلوا بیوتا** والی آیت ہے۔ اس بارے میں ابوبکر جصاص فرماتے ہیں کہ اسے ناسخ بتانا درست نہیں ہے کیونکہ کھانے اور بلا اجازت داخل ہونے والے افراد آیت کریمہ میں محدود و مخصوص ہیں اور "**لا تدخلوا بیوتا**" میں غیر محدود اور غیر مخصوص ہیں۔ اسی طرح حضور ﷺ کی حدیث مبارک **لا یحل لامر الخ** بھی تمام انسانوں کے لئے ہے۔ لہٰذا آیت مذکورہ منسوخ نہیں۔ جب منسوخ نہیں تو پھر اس سے یہ حکم بھی مستنبط ہوتا ہے کہ جہاں کسی کا مال محفوظ نہ رہے۔ اس غیر محفوظ مال کو چرانے سے چور پر قطع ید نہیں ہوتا۔ جب آیت مذکورہ میں مخصوص افراد کو مخصوص افراد کے گھر سے بلا روک ٹوک کھانے اور آنے جانے کی اجازت ہے تو پھر گھر والوں کا مالک ان سے محفوظ نہ رہا' اس کی حفاظت میں شک ہو گیا اور شک سے حدود اٹھ جاتی ہیں۔

(صاحب مغنی ابن قدامہ نے مذکورہ مسئلہ کی کافی تفصیل بیان فرمائی ہے۔ ہم یہاں صرف ترجمہ پر اکتفا کر رہے ہیں) حاصل کلام یہ ہے کہ بیٹے کے مال سے چرانے پر باپ کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اگرچہ وہ بیٹا یا پوتا یا پر پوتا ہی کیوں نہ ہو۔ اس میں ماں باپ بیٹا' بیٹی' دادا' دادی ماں کی طرف سے یا باپ کی طرف سے سب اس میں شامل ہیں۔ عام اہل علم کا یہی قول ہے۔ امام مالک، ثوری، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ شامل ہیں۔ حضور ﷺ نے فرمایا: "**انت ومالک لابیک** تو اور تیرا مال تیرے باپ کی ملکیت ہے"۔ حضور ﷺ کا یہ بھی ارشاد ہے: کہ آدمی کے لئے بہترین مال وہ ہے جو اس کے ہاتھ نے کمایا ہو۔ چونکہ بیٹا بھی باپ کے کسب سے ہوتا ہے اس لئے بیٹے کا مال ماں باپ کے لئے جائز ہے۔ ایک اور حدیث میں آتا ہے "**کلو من کسب اولادکم** اپنی اولاد کی کمائی سے کھاؤ"۔ اس سے ثابت ہوا کہ ماں باپ اگر بیٹے کا مال چرائیں تو قطع ید نہیں ہوگا کیونکہ ماں باپ نے ایسا مال پکڑا جسے حضور ﷺ نے لینے کا حکم دیا ہے اور جسے حضور ﷺ نے اس کا مال قرار دیا ہے۔ کیونکہ حدود شبہات سے ساقط

ہو جاتی ہیں۔ شبہات میں سے ایک بڑا شبہ یہ بھی ہے کہ آدمی ایسے مال کو چرائے جسے وہ اپنا سمجھتا ہے۔ غلام جب اپنے مالک کے مال کی چوری کرے تو تمام ائمہ متفق ہیں کہ غلام کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

سائب بن یزید کی روایت ہے کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس کھڑا تھا تو ان کے پاس عبداللہ بن عمرو الحضرمی اپنا غلام لئے ہوئے آئے اور عرض کی کہ اس نے میری چوری کی ہے لہٰذا اس کا ہاتھ کاٹا جائے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اس نے کیا چوری کیا ہے؟ کہا کہ اس نے میری بیوی کا آئینہ چرایا جس کی قیمت ساٹھ (۶۰) درہم ہے۔ جناب عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ تمہارے خادم نے تمہارا مال چرایا ہے۔ اگر غیر کا چراتا تو ہاتھ کاٹا جاتا۔ اس روایت کے الفاظ یوں بھی مذکور ہیں کہ تمہارے مال نے تمہارے ہی بعض مال کی چوری کی ہے، اس میں قطع نہیں ہے اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی ان کے پاس آیا اور کہا کہ میرے ایک غلام نے دوسرے غلام کی انگیٹھی چوری کر لی ہے۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے فرمایا اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ تیرے مال نے تیرے مال کی چوری کی ہے اور یہ فیصلہ جات مشہور ہیں۔ ان کی کسی نے مخالفت نہیں کی۔ لہٰذا یہ اجماعی فیصلے ہوئے اور یہ آیت کو خاص کرتے ہیں کیونکہ یہ اجماع اہل علم کا ہے کیونکہ یہ ان ائمہ کا قول ہے جن کا نام ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ان ائمہ کے زمانے میں کسی نے ان کی مخالفت نہ کی۔ لہٰذا ان کے بعد آنے والوں میں سے کسی کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ ان کی مخالفت کرے۔ جیسا کہ صحابہ کرام کے اجماع کو کسی تابعی کے قول سے ترک کرنا جائز نہیں ہے۔ (مزید لکھا ہے) کہ مدبر اور ام ولدہ اور مکاتب قطع ید کے مسئلہ میں غلام کی طرح ہی ہیں۔ امام ثوری، امام اسحاق، ابوثور اور احناف کا یہی فیصلہ ہے کہ مکاتب کا ان اگر مالک چوری کرے تو اس میں قطع نہیں۔ کیونکہ جب تک مکاتب کے ذمہ ایک درہم بھی کتابت کا بقیہ ہے، وہ غلام ہی ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت مروی ہے کہ ان کا مال قطع ید کے معاملہ میں ان کے اپنے مال کے حکم میں ہے۔ یعنی مالک۔ عبد، مدبر، ام ولد اور مکاتب یہ۔ مالک کی چوری کریں یا مالک ان کی چوری کرے اس میں قطع ید نہیں۔ کیونکہ شبہ ملک موجود ہے اور حرز و حفاظت نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں ابن ماجہ میں مسند احادیث میں ابن عباس سے روایت کی گئی۔ ایک غلام نے خمس کے مال سے چوری کی۔ اس کو حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کیا گیا حضور ﷺ نے اس کا ہاتھ نہ کاٹا اور فرمایا: اللہ کے مال میں بعض کی بعض نے چوری کی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہ روایت موجود ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ بیت المال سے چوری کرنے والے کی سزا کیا ہے؟ فرمایا: اس کو چھوڑ دو کیونکہ اس مال میں اس کا بھی حق ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ سے بھی ایک روایت ہے فرماتے ہیں کہ جس نے بیت المال سے چوری کی اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ بیت المال میں اس کا بھی حق ہے۔ لہٰذا شبہ آ جانے کی وجہ سے وجوب قطع ساقط ہو گیا۔ جیسا کہ یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ اگر کوئی آدمی ایسے مال کی چوری کرتا ہے جس میں اس کی شرکت تھی، تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور جس نے مال غنیمت کی چوری کی اور چور ان لوگوں میں سے ہے جو مال غنیمت میں حق رکھتے ہیں ان کے لئے قطع ید نہیں ہے۔ (مغنی ج ۱۰ ص ۲۸۰-۲۸۳ مسئلہ ۷۳۰۰، ۷۳۰۵)

خلاصہ یہ کہ چور کے ہاتھ اس وقت نہیں کاٹے جائیں گے جب کہ چوری کردہ مال میں اس کی ملکیت یا شبہ ملکیت ہو۔ اس قانون کے تحت بہت سی مثالیں آپ نے "احکام القرآن" اور "مغنی" سے ملاحظہ فرمائیں اور "بدائع الصنائع" میں بھی ان کا تذکرہ پڑھا۔ یہی احناف کا بلکہ ائمہ کا اجماعی فیصلہ ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ آیت "السارق والسارقۃ" اپنے عموم پر نہیں بلکہ مخصوص ہے اور اس سے وہ افراد قطع ید سے بچ جائیں گے، جن کے چوری کردہ مال میں خود ان کی ملکیت یا شبہ ملکیت کا احتمال ہو۔ اسی قاعدہ پر بہت سے آثار و احادیث بھی ہم نے ذکر کر دیں۔ اس سے زائد کی اب ضرورت باقی نہیں رہی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

متعدّد بار چوری کرنے پر ہاتھ پیر کاٹنے میں اختلاف مذاہب

اس بارے میں مسلک یہ ہے کہ پہلی مرتبہ چوری ثابت ہونے پر چور کا دایاں ہاتھ کلائی سے کاٹا جائے گا۔ دوسری مرتبہ بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ پھر اگر تیسری مرتبہ چوری کرے یا چوتھی مرتبہ تو اس صورت میں اب ہاتھ پاؤں بقیہ نہیں کاٹے جائیں گے۔ قاضی اسے حالات کے مطابق کوئی اور سزا دے سکتا ہے۔ قید و بند میں بھی ڈال سکتا ہے حتیٰ کہ وہ چوری کرنے سے باز آ جانے کا عہد کر لے۔

قرآن کریم کی آیت قطع ید میں اگرچہ دائیں بائیں کا ذکر نہیں لیکن حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی مشہور قرأت "فاقطعوا ایمانهما" ان کے دائیں ہاتھ کاٹو کے مطابق احناف دایاں ہاتھ پہلی مرتبہ چوری کرنے پر کاٹتے ہیں۔ رہا یہ معاملہ کہ لفظ "ید" عربی زبان میں کندھے تک پورے بازو پر بھی بولا جاتا ہے تو اس کے پیش نظر کندھے کی بجائے کلائی سے کٹنے کی وجہ دراصل احادیث سے مؤید ہے۔

جناب صفوان بن امیہ بن خلف مسجد میں سر کے نیچے چادر رکھ کر سوئے ہوئے تھے' چور نے چادر چرائی' اسے حضور ﷺ کی بارگاہ میں پکڑ کر لایا گیا' اس نے چوری کا اقرار کیا تو آپ نے ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ صادر فرمایا۔ اس پر صفوان نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیا غریب کا ہاتھ میرے چادر کے بدلہ میں کاٹا جائے گا؟ تو رسول کریم ﷺ نے فرمایا: تم نے اسے میرے پاس لانے سے پہلے یہ کیوں نہ سوچا؟ پھر آپ نے فرمایا: سفارش اس وقت کرو جب تک معاملہ حاکم تک نہ پہنچے اور اگر حاکم تک معاملہ پہنچ جائے، پھر سفارش روک لو۔ پھر آپ نے حکم دیا: "امر بقطعه من المفصل اس کا ہاتھ گٹ (کلائی) سے کاٹ دیا جائے"۔ ہاتھ کلائی سے کاٹنے کے بعد اس کا خون روکنے کے لئے کوئی دوائی یا اور طریقہ استعمال کرنا چاہیے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ خون بکثرت بہہ جائے اور موت واقع ہو جائے اور چور کو تو سزا دینا مقصود ہے تاکہ لوگ اس سے عبرت پکڑیں۔ اسی لئے ہاتھ کاٹنے کے بعد اسے داغ دے کر خون بند کرنے کا ذکر احادیث میں موجود ہے:

عن ابی هریرة رضی الله عنه ان رسول الله ﷺ اوتی بسارق قد سرق شملة فقالوا یا رسول الله ﷺ ان هذا سرق فقال رسول الله ﷺ ما اخاله سرق فقال السارق بلی یا رسول الله فقال رسول الله اذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه ثم ایتونی به فقطع ثم اتی به فقال تب الی الله فقال تبت الی الله فقال تاب الله علیک هذا حدیث صحیح علی شرط المسلم ولم یخرجاه.

(المستدرک ج ۴ ص ۳۸۱ کتاب الحدود)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس ایک چور لایا گیا جس نے ایک بڑی قیمتی چادر چرائی تھی لوگوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! اس نے بے شک چوری کی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: میں نہیں گمان کرتا کہ اس نے چوری کی ہے۔ چور نے کہا: ہاں یا رسول اللہ! آپ نے پھر فرمایا: اسے لے جاؤ اور ہاتھ کاٹ کر اس کو داغ دے کر خون بند کر دو پھر لوگ اسے لے گئے' ہاتھ کاٹ ڈالا پھر واپس لائے تو آپ نے فرمایا: اللہ سے توبہ کر۔ عرض کرنے لگا: میں نے اللہ سے توبہ کی' آپ نے فرمایا: اس نے بھی تجھے معاف کر دیا۔ یہ حدیث شرط مسلم پر صحیح ہے لیکن بخاری' مسلم نے اسے ذکر نہیں کیا۔

اب ہم دوسرے مسئلہ کی طرف آتے ہیں۔ وہ یہ کہ اگر چوری متعدد مرتبہ ایک ہی شخص کرے تو اس کی سزا یا حد کے متعلق کیا حکم ہے؟ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ ملاحظہ ہو:

ہم احناف کے اصحاب کے نزدیک کاٹنے کا اصل مقام و محل صرف دو اطراف ہیں (یعنی دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں) پہلی مرتبہ چوری پر دایاں ہاتھ دوسری مرتبہ بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ تیسری مرتبہ چوری پر ہاتھ پاؤں نہیں کاٹے جائیں گے لیکن چور سے ضمان

ی جائے گی، تعزیر لگائی جائے گی اور قید بھی کیا جائے گا تاکہ چوری سے توبہ کر لے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں چاروں اطراف باری باری کاٹی جائیں گی۔ پہلی مرتبہ دایاں ہاتھ دوسری مرتبہ بایاں پاؤں تیسری مرتبہ بایاں ہاتھ چوتھی مرتبہ دایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ آپ اپنے مؤقف پر قرآنی آیت "السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما" سے استدلال پیش فرماتے ہیں۔ وہ یوں کہ لفظ "ایدی" اسم جمع ہے اور عربی زبان میں دو یا اس سے زائد کو جماعت کہتے ہیں۔ جیسا کہ قرآن کریم میں آیا ہے: "فقد صغت قلوبکما" جبکہ ان دونوں کے دل جھک جائیں۔ حالانکہ ایک شخص میں صرف ایک ہی دل ہوتا ہے لیکن ہاتھ پاؤں کی ترتیب قرآن کریم میں نہیں بلکہ حدیث پاک دلیل ہے اور بایاں ہاتھ محل قطع سے فی الجملہ نہیں نکلتا۔ مروی ہے کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے سیدہ اسماء بنت ابی بکر کے زیور چرانے والے پر قطع کی سزا جاری فرمائی جبکہ اس سے پہلے اسی چور کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹا جا چکا تھا۔ ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ کے پاس ایک چور لایا گیا، آپ نے اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، پھر کچھ عرصہ بعد دوبارہ اسے چوری کے الزام میں لایا گیا۔ ثابت ہونے پر آپ نے بایاں پاؤں کاٹنے کا حکم دیا۔ تیسری مرتبہ پھر اسے لایا گیا تو آپ نے فرمایا: اب میں اس کا بقیہ ہاتھ نہیں کاٹوں گا کیونکہ کاٹنے کی صورت میں یہ کھانا کیسے کھا سکے گا؟ مسح کیسے کرے گا؟ اور اگر دایاں پاؤں کاٹتا ہوں تو چل پھر کیسے سکے گا؟ پھر فرمایا: مجھے اللہ تعالیٰ سے حیا آئی۔ آپ نے بالآخر اسے لکڑی کے ساتھ مارا اور قید کر دیا۔ اسی طرح حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے بھی ایک روایت ہے کہ آپ کے پاس ایک چور لایا گیا جس کا ایک ہاتھ اور پاؤں کاٹ دیا گیا تھا۔ اس نے جوتی چرائی تھی جسے سدوم کہتے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تیسری مرتبہ اس کا بایاں پاؤں کاٹنے کا ارادہ فرمایا، تو حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا: اس کا صرف ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنا ضروری تھا۔ اس کے بعد اب قطع کی سزا نہیں ہے۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کا ہاتھ کاٹنے سے اپنے آپ کو روک لیا اور اسے قید کر دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے دو مرتبہ چوری کرنے والے کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد تیسری مرتبہ ہاتھ پاؤں نہیں کاٹے بلکہ تعزیر دے ڈالی اور قید کر دیا۔ ان کا یہ فیصلہ حضرات صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا اور یہ کہیں منقول نہیں کہ صحابہ کرام نے اس کی مخالفت یا اس کا انکار کیا ہو۔ لہٰذا اجماع صحابہ ثابت ہو گیا۔

(علامہ کاسانی دلیل عقلی بھی پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں) ہمارے لئے دلیل اجماع بھی ہے اور دلیل عقلی بھی۔ دلالت اجماع تو یہ ہے کہ جب چور کا دایاں ہاتھ پہلی مرتبہ کاٹا جائے تو دوسری مرتبہ ہاتھ کی بجائے بایاں پاؤں کاٹتے ہیں۔ اگر ہاتھ کاٹنے میں برابری ہوتی تو دوسری مرتبہ بایاں ہاتھ کاٹا جاتا کیونکہ منصوص علیہ ہاتھ ہی ہے اور منصوص علیہ برابر نہیں ہو سکتا غیر منصوص علیہ کے۔ لہٰذا اس عدول نے دلالت کی بائیں پاؤں کی طرف نہ کہ بائیں ہاتھ کی طرف۔ اس لئے سرقہ میں اس کا قطعاً کوئی دخل نہیں۔ یہ استدلال امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے۔ دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ بایاں ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے تو منفعت بالکل ختم ہو جائے گی یعنی ہاتھ سے لئے جانے والے تمام کام ختم ہو جائیں گے۔ لہٰذا منفعت کے مکمل خاتمہ کی صورت میں ہلاکت نفس ہو جائے گی۔ لہٰذا دائیں ہاتھ کے بعد بایاں ہاتھ کاٹنا ایک طرح سے ہلاکت نفس بنتا ہے۔ اسی طرح بائیں پاؤں کے بعد دایاں بھی کاٹ ڈالنا ہلاکت نفس کا پیش خیمہ بنے گا اور چوری خواہ کیسی ہی ہو، ہلاکت نفس ایسی سزا کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ (بدائع الصنائع ج ۷ ص ۸۶ فصل وما حکم السرقة)

"بدائع الصنائع" کی مذکورہ عبارت سے چوری کی متعدد وارداتیں کرنے والے ایک ہی شخص پر چوری کی سزا کس طرح نافذ العمل ہوگی؟ احناف اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ پہلی مرتبہ چوری پر دایاں ہاتھ دوسری مرتبہ پر بایاں پاؤں اور تیسری چوتھی پر قطع کی بجائے قید و جرمانہ کی سزا ہوگی۔ امام شافعی اور امام مالک تیسری اور چوتھی مرتبہ چوری کرنے والے کے بائیں ہاتھ اور دائیں پاؤں کے کاٹنے کا حکم دیتے ہیں۔ اختلاف ذکر کرنے کے بعد علامہ کاسانی نے مسلک احناف کی ترجیح پر نقلی اور عقلی دلائل پیش کیے۔ جن کا

خلاصہ یہ ہے کہ دوسری چوری کرنے پر بھی ائمہ کا اتفاق ہے کہ بائیں ہاتھ کی بجائے بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ حالانکہ قرآن مجید میں پاؤں کاٹنے کا ذکر تک نہیں ہے۔ یہ ترتیب اجماعی ہے۔ اگر دائیں ہاتھ کے بعد بایاں ہاتھ کاٹنے کی بھی سزا تیسری مرتبہ چوری کرنے والے کو دی جاتی تو حضرت عمر اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما اس پر عمل فرماتے۔ ان حضرات نے صحابہ کرام کی موجودگی میں تیسری اور چوتھی مرتبہ قطع کی بجائے تعزیر لگائی۔ ترتیب اجماعی سے بائیں پاؤں کا کاٹنا منظور و مقبول، حالانکہ چوری میں ملوث پاؤں نہیں بلکہ دونوں ہاتھ تھے۔ لہٰذا بایاں پاؤں کاٹنے پر اجماع ہونے کی وجہ سے مخالفت نہیں کی جا سکتی۔ ادھر دلیل عقلی یہ کہ اگر تیسری چوتھی مرتبہ چوری پر بایاں ہاتھ اور دایاں پاؤں بھی کاٹ دیا جائے تو یہ گویا آدمی کو بالکل معذور کر دینا ہے اور ان اعضاء سے متعلق منافع سے بالکل محروم ہو کر زندہ لاش بن جائے گا اور چوری کرنا اتنی بڑی سزا کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ اس کی تائید مالکی المذہب علامہ ابن قدامہ نے بھی کی۔ ملاحظہ ہو:

ابن قدامہ سعید مقبری کی روایت ان کے والد سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت علی المرتضیٰ کے پاس ایک ایسا آدمی لایا گیا جس کا چوری کرنے کے جرم میں ایک ہاتھ اور ایک پاؤں پہلے ہی کٹا ہوا تھا۔ تیسری مرتبہ چوری کرنے پر پیش کیا گیا تو علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے دیگر صحابہ کرام سے اس کے بارے میں مشورہ طلب کیا۔ آپ کو کہا گیا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ اس پر آپ نے فرمایا: کہ میں ایسے کو کیونکر قتل کروں جس کا قتل کرنا واجب نہیں؟ یہ کھانا کس سے کھائے گا؟ وضو کیسے کرے گا؟ غسل جنابت کس طرح کرے گا؟ اور اپنی ضروریات کس طرح پوری کرے گا؟ آپ نے اسے کچھ دنوں کے لئے جیل بھیج دیا۔ پھر نکالا اور صحابہ کرام سے مشورہ طلب فرمایا۔ انہوں نے پہلے کی طرح پھر وہی مشورہ دیا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ آپ نے بھی پھر وہی باتیں دہرائیں۔ بالآخر آپ نے اسے سخت کوڑے لگائے اور چھوڑ دیا۔ آپ سے ہی ایک اور روایت اس طرح بھی آئی ہے کہ آپ نے فرمایا: مجھے اللہ تعالیٰ سے حیا آتی ہے کہ میں اس کا اب بایاں ہاتھ کاٹ دوں اور وہ پکڑنے سے بالکل محروم ہو جائے اور دایاں پاؤں کاٹ دوں کہ وہ چلنے پھرنے سے عاری ہو جائے کیونکہ دونوں ہاتھ کاٹ دینے سے جنس منفعت ختم ہو جاتی ہے۔ جو از روئے شرع قتل کی مثل ہے۔ (ابن قدامہ وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں) حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا: اگر دونوں ہاتھوں کو کاٹنا جائز ہوتا تو دوسری مرتبہ چوری کرنے پر دوسرا ہاتھ کاٹا جاتا نہ کہ بایاں پاؤں کٹتا۔ کیونکہ جس طرح چوری کا آلہ دایاں ہاتھ ہے اسی طرح بایاں ہاتھ آلہ ہے۔ بایاں ہاتھ دوسری مرتبہ چوری میں کاٹنا اس لئے منع ہے کہ اس سے منفعت ختم ہو جاتی ہے۔ جو بمنزلہ ہلاکت کے ہے۔ اب اس صورت میں وہ وضو، غسل، استنجا وغیرہ ہاتھ والے کام بالکل نہ کر سکے گا۔ لہٰذا دوسری دفعہ چوری پر بایاں ہاتھ نہ کاٹنا لازمی اور واجب ہے۔ نیز ابن قدامہ نے لکھا کہ جن احادیث میں چاروں اعضاء چار چوریوں پر کاٹنے کا ذکر ملتا ہے وہ قابل حجت نہیں ہیں۔

احناف اور حنابلہ کے دلائل کے بعد ہم چاہتے ہیں کہ امام شافعی و مالک رحمۃ اللہ علیہما نے جن احادیث سے استدلال فرمایا۔ وہ ذکر کی جائیں اور پھر ان کے استدلالات کا جواب تحریر کیا جائے تاکہ حقیقتِ مسئلہ واضح اور عیاں ہو جائے۔

استدلال اوّل

حدثنا الحسن عن احمد بن سعید الرهاوی حدثنا العباس بن عبید الله بن یحیی الرهاوی حدثنا محمد بن یزید بن سنان حدثنا ابی حدثنا هشام بن عروة عن محمد بن المنکدر عن جابر ابن عبد الله قال اتی رسول الله ﷺ بسارق فقطع یده ثم

ہمیں حسن نے احمد بن سعید رہاوی سے حدیث سنائی۔ ہمیں عباس بن عبیداللہ بن یحییٰ رہاوی نے حدیث سنائی۔ ہمیں محمد بن یزید بن سنان نے حدیث سنائی۔ ہمیں ہمارے باپ نے سنائی۔ ہمیں ہشام بن عروہ نے محمد بن منکدر سے وہ جابر بن عبداللہ سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس ایک چور لایا گیا'

اتی به قد سرق فقطع رجله ثم اتی به قد سرق فقطع یده ثم اتی به قد سرق فقطع رجله ثم اتی به فقد سرق فامر به فقتل.

آپ نے اس کا ہاتھ کٹوایا پھر دوسری مرتبہ چوری کے جرم میں لایا گیا' آپ نے اس کا پاؤں کٹوایا' تیسری مرتبہ پھر چوری کے جرم میں حاضر کیا گیا پھر آپ نے اس کا دوسرا ہاتھ کٹوایا' چوتھی مرتبہ پھر اسی جرم میں لایا گیا' آپ نے دوسرا پاؤں کٹوا دیا پھر پانچویں مرتبہ چوری کے الزام میں لایا گیا تو آپ نے اسے قتل کرنے کا حکم دیا۔

حدثنا ابن صواف حدثنا محمد بن عثمان حدثنی عمی القاسم حدثنا عائذ بن حبیب عن هشام بن عروة عن محمد بن المنکدر عن جابر بن عبد الله عن النبی ﷺ نحوه . حدثنا ابوبکر الابهری حدثنا محمد بن خریم حدثنا هشام بن عمار حدثنا سعید بن یحیی حدثنا هشام بن عروة باسناده مثله.

ابن صواف نے ہمیں بتایا ہمیں محمد بن عثمان نے بتایا مجھے میرے چچا القاسم نے انہیں عائذ بن حبیب نے ہشام بن عروہ سے وہ محمد بن منکدر سے اور وہ جابر بن عبد اللہ سے وہ حضور ﷺ سے ایسی ہی حدیث بیان کرتے ہیں۔ابوبکر ابہری نے ہمیں محمد بن خریم انہیں ہشام بن عمار نے انہیں سعید بن یحییٰ نے انہیں ہشام بن عروہ نے اسی اسناد سے ایسی ہی حدیث روایت کی۔

(دارقطنی ج ۳ ص ۱۸۱ حدیث ۲۸۹۔۲۹۱)

جواب اول: جیسا کہ "بدائع الصنائع" وغیرہ کی عبارت آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ اجماع عقلی اور نقلی سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ تیسری اور چوتھی مرتبہ چوری کرنے پر بقیہ ہاتھ اور پاؤں کاٹنے کی بجائے اسے تعزیر لگائی جائے گی۔لہٰذا یہ روایت اجماع کے خلاف ہونے کی بنا پر قابل استدلال نہیں۔

جواب دوم: اس حدیث کو تین اسناد سے روایت کیا گیا اور ہر سند پر سخت جرح ہے۔سند اوّل میں ایک راوی یزید ابن سنان کے بارے میں ملاحظہ ہو:

قال النسائی حدیث منکر ومصعب بن ثابت لیس بقوی فی الحدیث . واخرجه دارقطنی فی سننه عن محمد بن یزید بن سنان الخ عن جابر ومحمد بن یزید هذا فیه مقال. (نصب الرایۃ ج ۳ ص ۳۷۲ کتاب السرقة فصل فی کیفیة القطع)

امام نسائی کہتے ہیں کہ مذکورہ حدیث (جو تین اسناد سے مروی ہوئی) منکر ہے اور مصعب بن ثابت حدیث میں قوی نہیں ہے۔دارقطنی نے اپنی سنن میں اس روایت محمد بن یزید بن سنان سے روایت کیا ہے اور اس میں محمد بن یزید بن سنان پر جرح موجود ہے۔

قال الاجری عن ابی داود ابو فرده الجرزی لیس بشیء وقال الترمذی لا یتابع علی روایته.

(تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۵۲۵)

ابوداؤد سے آجری نے بیان کیا کہ وہ کوئی مقام نہیں رکھتا اور ترمذی نے کہا: اس کی روایت کی متابعت نہیں کی جاتی۔

عائذ بن حبیب پر بھی سخت جرح کی گئی ہے جو دوسری سند کا راوی ہے۔

قال الجوز جانی غال زائغ. کان ابن معین یقول یوسف السیمتی زندیق وعائذ بن حبیب زندیق کان یحیی یقول کذاب.

جوز جانی نے کہا کہ عائذ بن حبیب نہایت متعصب شیعہ تھا۔ ابن معین نے کہا کہ یوسف سمیتی زندیق و بے دین تھا اور عائذ بن حبیب کو یحییٰ کہتے تھے کہ انتہائی درجہ کا جھوٹا راوی ہے۔

(تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۸۸ مطبوعہ حیدر آباد دکن)

(عائذ بن حبیب کو صاحب نصب الرائیہ نے شیعہ کہا اور اس کی روایات کو مناکیر میں شمار کیا۔) (نصب الرایہ ج ۳ ص ۲۷۳)

هو ابن صالح لخمی فیه مقال.

سعید بن یحییٰ ابن صالح لخمی ہے۔ اس پر بھی سخت جرح کی گئی ہے۔

(نصب الرایہ ج ۳ ص ۲۷۳)

تینوں اسناد کے راویوں میں سے بعض سخت مجروح ہیں۔ لہٰذا ایسی مجروح و منکر روایت اجماع امت کے مقابل کیسے لائی جاسکتی ہے؟

استدلال دوم

حدثنا محمد بن الحسن المقری حدثنا احمد بن عباس حدثنا اسماعیل بن سعید حدثنا الواقدی عن ابن ابی ذئب عن خالد بن سلمی اراہ عن ابی سلمی عن ابی هریرة رضی الله عنه عن النبی ﷺ قال اذا سرق السارق فاقطعوا یده وان عاد فاقطعوا رجله فان اعاده فاقطعوا یده فان عاد فاقطعوا رجله.

محمد بن حسن مقری نے ہمیں اور انہیں احمد بن عباس نے انہیں اسمعیل بن سعید نے انہیں واقدی نے ابن ابی ذئب سے وہ خالد بن سلمٰی سے وہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور وہ حضور ﷺ سے بیان کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: چور جب چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو پھر دوبارہ کرے تو پاؤں کاٹ دو۔ تیسری مرتبہ کرے تو دوسرا ہاتھ اور چوتھی مرتبہ کرے تو دوسرا پاؤں بھی کاٹ دو۔

(دار قطنی ج ۳ ص ۱۸۱ حدیث ۲۹۲ مطبوعہ قاہرہ)

جواب: اس روایت کا جواب پہلا تو وہی ہے کہ یہ اجماع امت کے خلاف ہے اور دوسرا یہ کہ اسناد میں جرح ہے۔ دار قطنی کے تحت لکھے گئے حاشیہ میں ہے: ''فیه محمد بن عمر بن واقد اسلمی مولاهم الواقدی المدنی القاضی قال احمد کذاب قال البخاری متروک الحدیث والا کثر علی ضعفه یعنی اس میں ایک راوی محمد بن عمر بن واقد ہے جسے امام احمد نے کذاب کہا' بخاری نے متروک الحدیث اور اکثر محدثین اس کو ضعیف کہتے ہیں''۔

وقال البخاری والواقدی المدینی سکن بغداد متروک الحدیث ترکه احمد وابن المبارک وابن نمیر واسمعیل بن زکریا وقال فی موضع اخر کذبه احمد وقال معاویة ابن صالح قال لی احمد بن حنبل الواقدی کذاب وقال لی یحیی بن معین ضعیف وقال مرة لیس بشیئ عن معمر لیس بثقة وقال مرة لیس بشیء قلت قال الشافعی رحمه الله فیما اسنده البیهقی کتب الواقدی کلها کذب وقال النسائی فی الضعفاء الکذابون المعروفون بالکذب علی رسول الله ﷺ اربعة الواقدی بالمدینة. عن الشافعی قال کان بالمدینة

واقدی کو بخاری نے متروک الحدیث کہا۔ احمد، ابن مبارک، ابن نمیر اور اسمعیل بن زکریا نے متروک کہا۔ احمد نے کذاب کہا۔ یحییٰ بن معین نے ضعیف اور مرہ نے لیس بشیء کہا۔ معمر نے غیر ثقہ کہا۔ امام شافعی نے الواقدی کی تمام کتابوں کو جھوٹ کا پلندہ کہا۔ نسائی نے ضعیف کہا اور مشہور و معروف جھوٹوں میں شمار کیا۔ ابوزرعہ رازی، ابوبشر دولابی اور عقیل نے اسے متروک الحدیث کہا۔ مدینہ میں چار بڑے کذابوں میں سے ایک یہ تھا۔ شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں سات آدمی سند میں ضعف کے خوگر تھے۔ ان میں سے ایک واقدی بھی ہے۔ نووی نے شرح المہذب میں کتاب الغسل میں اس کے بارے میں کہا یہ ضعیف بالاتفاق ہے۔ ذہبی نے میزان میں واقدی کو کمزور ترین راوی اجماعاً ذکر فرمایا ہے۔

سبع رجال یضعفون الاسانید احدھما الواقدی قال ابو ذرعۃ الرازی وابو بشر الدولابی والعقیلی متروک الحدیث. وقال النووی فی شرح المھذب فی کتاب الغسل منہ الواقدی ضعیف باتفاقھم وقال الذھبی فی المیزان استقر الاجماع علی وھن الواقدی. (تہذیب التہذیب ج۹ ص۳۶۴۔۳۶۸ حرف المیم)

۳۰۱- بَابُ مَنْ سَرَقَ ثَمَرًا اَوْغَیْرَ ذٰلِکَ مِمَّالَمْ یُحْرَزْ

پھل یا دیگر اشیاء کی چوری کے بیان میں جو ذخیرہ نہیں کی جاتیں

۶۶۹ - اَخْبَرَنَا مَالِکٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰہِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ اَبِیْ حُسَیْنٍ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا قَطْعَ فِیْ ثَمَرٍ مُّعَلَّقٍ وَّلَا فِیْ حُرَیْسَۃِ جَبَلٍ فَاِذَا اٰوَاہُ الْمُرَاحُ اَوِالْجَرِیْنُ فَالْقَطْعُ فِیْمَا بَلَغَ ثَمَنَ الْمَجَنِّ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبدالرحمٰن بن ابی حسین نے بیان کیا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: درخت پر لٹکے پھل کی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہوگی اور نہ ہی پہاڑ میں چرنے والی بکری کی چوری پر۔ ہاں جب وہ بکری اپنے باڑے میں آجائے یا پھل گھر لے آیا جائے تو اس کی چوری اگر ڈھال کی قیمت کے برابر ہوئی، تو قطع واجب ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِھٰذَا نَاْخُذُ مَنْ سَرَقَ ثَمَرًا فِیْ رَاْسِ النَّخْلِ اَوْشَاۃً فِی الْمَرْعٰی فَلَا قَطْعَ عَلَیْہِ فَاِذَا اُتِیَ بِالتَّمَرِ الْجَرِیْنَ اَوِالْبَیْتَ وَاُتِیَ بِالْغَنَمِ الْمُرَاحَ وَکَانَ لَھَا مَنْ یَّحْفَظُھَا فَجَاءَ سَارِقٌ سَرَقَ مِنْ ذٰلِکَ شَیْئًا یُّسَاوِیْ ثَمَنَ الْمَجَنِّ فَفِیْہِ الْقَطْعُ وَالْمَجَنُّ کَانَ یُسَاوِیْ یَوْمَئِذٍ عَشْرَۃَ دَرَاھِمَ وَلَا یُقْطَعُ فِیْ اَقَلَّ مِنْ ذٰلِکَ وَھُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ وَالْعَامَّۃِ مِنْ فُقَھَائِنَا رَحِمَھُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا یہی مذہب ہے کہ جس نے کھجور کے درخت پر لگی کھجوریں چرائیں یا چراگاہ میں چرتی بھیڑ بکری چرائی تو اس پر قطع نہیں۔ جب کھجوروں کو خشک کرنے کے لئے کسی جگہ جمع کیا گیا یا گھر میں لا ڈالی گئیں اور بھیڑ بکریوں کو باڑے میں لا کر باندھ دیا گیا اور ان کی حفاظت کا معقول بندوبست کر دیا گیا پھر کوئی چور آیا اور ان میں سے ڈھال کی قیمت برابر چرا کر لے گیا تو اس پر قطع ہے اور ڈھال اس دور میں دس درہم کے مساوی ہوا کرتی تھی۔ اس سے کم کی چوری میں قطع نہیں۔ یہی قول ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا ہے۔

۶۷۰ - اَخْبَرَنَا مَالِکٌ اَخْبَرَنَا یَحْیَی بْنُ سَعِیْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی بْنِ حَبَّانَ اَنَّ غُلَامًا سَرَقَ وَدِیًّا مِّنْ حَائِطِ رَجُلٍ فَغَرَسَہٗ فِیْ حَائِطِ سَیِّدِہٖ فَخَرَجَ صَاحِبُ الْوَدِیِّ یَلْتَمِسُ وَدِیَّہٗ فَوَجَدَہٗ فَاسْتَعْدٰی عَلَیْہِ مَرْوَانَ بْنَ الْحَکَمِ فَسَجَنَہٗ وَاَرَادَ قَطْعَ یَدِہٖ فَانْطَلَقَ سَیِّدُ الْعَبْدِ اِلٰی رَافِعِ بْنِ خُدَیْجٍ فَسَاَلَہٗ فَاَخْبَرَہٗ اَنَّہٗ سَمِعَ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَقُوْلُ لَا قَطْعَ فِیْ ثَمَرٍ وَّلَا کَثَرٍ وَالْکَثَرُ الْجُمَّارُ

امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے انہوں نے محمد بن یحییٰ بن حبان سے خبر دی کہ ایک غلام نے اپنے مولیٰ کے باغ میں کھجور کا ایک پودا چرا لیا۔ مالک اسے ڈھونڈنے ادھر ادھر نکلا تو اسے اپنے غلام کے پاس پایا۔ اس کا مقدمہ مروان بن حکم کے پاس لے گیا۔ مروان نے غلام کو قید کر دیا اور اس کا ہاتھ کاٹنے کا ارادہ کیا۔ غلام کا مولیٰ وہاں سے جناب رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور ان سے یہ مسئلہ پوچھا۔ انہوں نے بتایا کہ جناب رسول

الْجُمَّارُ قَالَ الرَّجُلُ اَنَّ مَرْوَانَ اَخَذَ غُلَامِي وَهُوَ يُرِيْدُ قَطْعَ يَدِهٖ فَاَنَا اُحِبُّ اَنْ تَمْشِيَ اِلَيْهِ فَتُخْبِرَهٗ بِالَّذِيْ سَمِعْتَ مِنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَمَشٰى مَعَهٗ حَتّٰى اَتٰى مَرْوَانَ فَقَالَ لَهٗ رَافِعٌ اَخَذْتَ غُلَامَ هٰذَا فَقَالَ نَعَمْ قَالَ فَمَا اَنْتَ صَانِعٌ قَالَ اُرِيْدُ قَطْعَ يَدِهٖ قَالَ فَاِنِّيْ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَقُوْلُ لَا قَطْعَ فِيْ ثَمَرٍ وَّلَا كَثَرٍ فَاَمَرَ مَرْوَانُ بِالْعَبْدِ فَاُرْسِلَ.

کریم ﷺ سے میں نے سنا۔ فرمایا: کہ پھل اور پودے کی چوری میں قطع نہیں۔ اس آقا نے عرض کی کہ میرا غلام اس وقت مروان کے قبضہ میں ہے اور وہ اس کا ہاتھ کاٹنا چاہتا ہے میں چاہتا ہوں کہ آپ میرے ساتھ اس کے ہاں چلیں اور اسے حضور ﷺ سے سنی حدیث سنائیں' وہ چل پڑے مروان کے پاس آئے' اس سے رافع نے پوچھا کیا تو نے اس کا غلام قید کر رکھا ہے؟ کہا: ہاں۔ پوچھا اب اسے کیا کرنا چاہتے ہو؟ کہا اس کا ہاتھ کاٹنے کا ارادہ ہے۔ رافع نے کہا: میں نے سرکار دوعالم ﷺ سے سنا۔ آپ نے فرمایا: پھل اور درخت کی چوری پر قطع نہیں۔ اس پر مروان نے غلام کو چھوڑ دینے کا حکم دے دیا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ لَا قَطْعَ فِيْ ثَمَرٍ مُّعَلَّقٍ فِيْ شَجَرٍ وَلَا فِيْ كَثَرٍ وَّالْكَثَرُ الْجُمَّارُ وَلَا فِيْ وَدِيٍّ وَلَا فِيْ شَجَرٍ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مسلک ہے کہ درخت پر لٹکے پھل اور درخت کی چوری کرنے پر قطع نہیں' شاخ توڑنے پر بھی قطع نہیں۔ یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا قول ہے۔

مذکورہ باب کے تحت درخت پر لگے پھل، گوند یا درخت اکھیڑ کر لے جانے اور چراگاہ میں چرتی بھیڑ بکری کی چوری کے بارے میں قطع کا حکم بیان کیا گیا۔ شرائط چوری میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے کہ جو چیز جلد خراب ہونے والی ہو اس پر قطع نہیں۔ لہٰذا پھل وغیرہ اسی ضابطہ کے تحت آ گئے اور دوسری شرط محفوظ ہونا تھی۔ چراگاہ میں چرنے والی بھیڑ بکری چونکہ مال محفوظ نہیں اس لئے اس کی چوری پر بھی قطع نہیں۔ پھر غلام کا قصہ جو مروان کے پاس لے جایا گیا اور اس نے قطع کا ارادہ کیا لیکن حضرت رافع بن خدیج نے جب رسول کریم ﷺ سے سنی حدیث مبارکہ پیش فرمائی، تو مروان نے غلام کے ہاتھ کاٹنے سے رجوع کر لیا۔ یہ احادیث دراصل ان شرائط کے تحت ہی آتی ہیں۔ اس لئے ان کی مزید تفصیل کی ضرورت نہیں۔

۳۰۲- بَابُ الرَّجُلِ يُسْرَقُ مِنْهُ الشَّيْءُ يَجِبُ فِيْهِ الْقَطْعُ فَيَهَبُهُ السَّارِقَ بَعْدَ مَا يَرْفَعُهٗ اِلَى الْاِمَامِ

چور کا اسی قدر مال چرانا کہ جس قدر قطع کی سزا واجب ہو، اس کا مقدمہ امام کے پاس چلا جائے، اور مال مسروقہ چور کو ہبہ کرنے کا حکم

٦٧١- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ اُمَيَّةَ قَالَ قِيْلَ لِصَفْوَانَ ابْنِ اُمَيَّةَ اِنَّهٗ مَنْ لَّمْ يُهَاجِرْ هَلَكَ فَدَعَا بِرَاحِلَتِهٖ فَرَكِبَهَا حَتّٰى قَدِمَ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ اِنَّهٗ قَدْ قِيْلَ لِيْ اَنَّهٗ مَنْ لَّمْ يُهَاجِرْ هَلَكَ فَقَالَ لَهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اِرْجِعْ اَبَا وَهْبٍ اِلٰى اَبَاطِحِ مَكَّةَ فَنَامَ صَفْوَانُ فِي الْمَسْجِدِ مُتَوَسِّدًا رِدَاءَهٗ فَجَاءَهٗ سَارِقٌ فَاَخَذَ رِدَاءَهٗ فَاَخَذَ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں زہری نے صفوان بن عبداللہ بن امیہ سے خبر دی۔ بیان کیا کہ صفوان بن امیہ کو کہا گیا کہ جس نے ہجرت نہ کی وہ ہلاک ہوا۔ یہ سن کر انہوں نے سواری منگوائی اور سوار ہو کر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ آپ سے عرض کی کہ مجھے کہا گیا ہے کہ جس نے ہجرت نہ کی وہ ہلاک ہوا' اس پر اسے حضور ﷺ نے فرمایا: اے ابووہب! مکہ کی پتھریلی زمین پر چلے جاؤ۔ صفوان مسجد میں ٹھہر گئے اور

السَّارِقَ فَاَتٰی بِہٖ رَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ فَاَمَرَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ بِالسَّارِقِ اَنْ تُقْطَعَ یَدُہٗ فَقَالَ صَفْوَانُ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ اِنِّیْ لَمْ اُرِدْ ھٰذَا ھُوَ عَلَیْہِ صَدَقَۃٌ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ فَھَلَّا قَبْلَ اَنْ تَاْتِیَنِیْ بِہٖ۔

اپنی چادر سر کے نیچے رکھ کر آرام کر رہے تھے۔ چور آیا اور چادر چرا کر لے گیا۔ جناب صفوان نے چور کو چادر سمیت پکڑ کر حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کر دیا۔ حضور ﷺ نے چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم صادر فرمایا۔ اس پر صفوان بولے یا رسول اللہ ﷺ! میرا ارادہ یہ نہ تھا۔ وہ چادر میں اب اسے صدقہ کر دیتا ہوں۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: یہی بات تو نے میرے پاس لانے سے قبل کی ہوتی (تو یہ سزا سے بچ جاتا)۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا رُفِعَ السَّارِقُ اِلَی الْاِمَامِ اَوِ الْقَاذِفِ فَوَھَبَ صَاحِبُ الْحَدِّ حَدَّہٗ لَمْ یَنْبَغِ لِلْاِمَامِ اَنْ یُّعَطِّلَ الْحَدَّ وَلٰکِنَّہٗ یُمْضِیْہِ وَھُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ وَالْعَامَّۃِ مِنْ فُقَھَائِنَا رَحِمَھُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی۔

امام محمد کہتے ہیں کہ جب مقدمۂ چوری امام کے پاس فیصلہ کے لئے لے جایا جا چکا ہو یا قاذف کا معاملہ حاکم کے پاس لے جایا جا چکا ہو پھر صاحب حد اسے حد ہبہ کر دے تو امام کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ حد کو معطل کر دے۔ اس پر بہرحال حد نافذ کر دے گا۔ یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

مذکورہ حدیث سے واضح ہوا کہ حدود میں معافی اس وقت تک ہو سکتی ہے جب تک قاضی کے پاس نہیں گیا اور اگر صاحب مال نے یا صاحب حد نے طلب انصاف کے لئے مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش کر دیا۔ اب قاضی اس کے بارے میں فیصلہ کرنے کا پابند ہو گا خواہ فیصلہ کیسا ہی ہو؟ قاضی کے سامنے مدعیٰ علیہ خود اقرار کر لے، یا گواہوں کے ذریعہ اس پر جرم ثابت ہوا۔ دونوں صورتوں میں کوئی رعایت نہیں۔ جناب صفوان بن امیہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں موطا کی اس روایت میں "صدقہ کرنے کا" ذکر ہے۔ بعض کتب میں معاف کرنے، بیع کرنے وغیرہ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ رسول کریم ﷺ نے اس کے جواب میں یہی ارشاد فرمایا: کہ یہاں مقدمہ لانے سے پہلے ایسا کیوں نہ کیا؟ اب اس کا کوئی فائدہ نہیں۔ معلوم ہوا کہ مقدمہ دائر کرنے سے پہلے گنجائش معافی ہے۔ دائر ہو جانے کے بعد فیصلہ پر ہی عمل ہو گا۔ اس لئے بعض کتب احناف میں جو یہ لکھا ہے کہ عدالت میں مقدمہ پیش ہو جانے کے بعد بھی معافی کی گنجائش ہے یہ صحیح نہیں ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے صراحۃً اس حدیث کے آخر میں احناف کا موقف بیان فرما دیا۔ خواہ چوری کا مقدمہ ہو یا حد قذف کا مقدمہ دائر ہو جانے کے بعد سزا لازماً ہو گی۔ یہی امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مذہب اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے لہٰذا وہ روایت کہ جس میں مقدمہ دائر ہونے کے بعد معافی کا جواز کر مذکور ہے وہ قول نامعتبر ہے اور مفتی بہ نہیں۔

۳۰۳- بَابُ مَا یَجِبُ فِیْہِ الْقَطْعُ

کتنی مقدار کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا؟

۶۷۲- اَخْبَرَنَا مَالِکٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ مَوْلٰی عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عُمَرَ عَنِ ابْنِ عُمَرَ اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ قَطَعَ فِیْ مِجَنٍّ قِیْمَتُہٗ ثَلٰثَۃُ دَرَاھِمَ۔

ہمیں امام مالک نے جناب نافع مولیٰ عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور انہوں نے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے خبر دی کہ نبی کریم ﷺ نے ڈھال کی چوری میں ہاتھ کاٹا جس کی قیمت تین درہم تھی۔

۶۷۳- اَخْبَرَنَا مَالِکٌ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰہِ بْنُ اَبِیْ بَکْرٍ عَنْ عَمْرَۃَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ اَنَّ عَائِشَۃَ زَوْجَ النَّبِیِّ

ہمیں امام مالک نے ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر سے انہوں نے عمرہ بنت عبد الرحمن سے خبر دی کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی

ﷺ خَرَجَتْ اِلٰی مَکَّۃَ وَمَعَھَا مَوْلَاتَانِ وَمَعَھَا غُلَامٌ لِبَنِیْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ اَبِیْ بَکْرِ الصِّدِّیْقِ وَاَنَّہٗ بُعِثَ مَعَ تَیْنِکَ الْمَرْأَتَیْنِ بِبُرْدٍ مَرَاجِلَ قَدْ خِیْطَتْ عَلَیْہِ خِرْقَۃٌ خَضْرَاءُ قَالَتْ فَاَخَذَ الْغُلَامُ الْبُرْدَ فَفَتَقَ عَنْہُ فَاسْتَخْرَجَہٗ وَجَعَلَ مَکَانَہٗ لِبْدًا اَوْفَرْوَۃً وَخَاطَ عَلَیْہِ فَلَمَّا قَدِمْنَا الْمَدِیْنَۃَ دَفَعْنَا ذٰلِکَ الْبُرْدَ اِلٰی اَھْلِہٖ فَلَمَّا فَتَقُوْا عَنْہُ وَجَدُوْا ذٰلِکَ اللِّبْدَ وَلَمْ یَجِدُوا الْبُرْدَ فَکَلَّمُوا الْمَرْأَتَیْنِ فَکَلَّمَتَا عَائِشَۃَ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْھَا اَوْ کَتَبَتَا اِلَیْھَا وَاتَّھَمَتَا الْعَبْدَ فَسُئِلَ عَنْ ذٰلِکَ فَاعْتَرَفَ فَاَمَرَتْ بِہٖ عَائِشَۃُ فَقُطِعَتْ یَدُہٗ وَقَالَتْ عَائِشَۃُ اَلْقَطْعُ فِیْ رُبْعِ دِیْنَارٍ فَصَاعِدًا۔

مکہ کی طرف نکلیں۔ ان کے ساتھ دو آزاد شدہ لونڈیاں اور ایک عبداللہ بن ابی بکر صدیق کی اولاد کا غلام بھی تھا۔ ان آزاد شدہ لونڈیوں کے پاس ایک چادر تھی جس پر سبز کپڑے کا غلاف سیا ہوا تھا۔ بیان فرماتی ہیں کہ غلام نے وہ چادر لی اور اس پر سے سبز کپڑا اتار لیا اور اس کی جگہ پوستین رکھ کر سی دیا یا نمدہ سی دیا۔ جب ہم مدینہ منورہ پہنچے تو وہ چادر ہم نے اس کے مالکوں کو لوٹائی۔ اس نے کھول کر دیکھا تو چادر کی جگہ نمدہ پایا اور چادر گم شدہ تھی۔ انہوں نے دو آزاد شدہ لونڈیوں سے پوچھ گچھ کی۔ ان دونوں نے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے گفتگو کی یا ان کی طرف لکھ بھیجا اور غلام پر چوری کی تہمت لگائی۔ غلام سے اس بارے میں پوچھا گیا تو اس نے اقرار کرلیا۔ اس پر حضرت عائشہ نے حکم دیا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ لہٰذا ہاتھ کاٹا گیا اور آپ نے فرمایا: قطع کی سزا چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ کی چوری پر ہوتی ہے۔

٦٧٤ - اَخْبَرَنَا مَالِکٌ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰہِ بْنُ اَبِیْ بَکْرٍ عَنْ اَبِیْہِ عَنْ عَمْرَۃَ ابْنَۃِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ اَنَّ سَارِقًا سَرَقَ فِیْ عَھْدِ عُثْمَانَ اُتْرُجَّۃً فَاَمَرَ بِھَا عُثْمَانُ اَنْ تُقَوَّمَ فَقُوِّمَتْ بِثَلٰثَۃِ دَرَاھِمَ مِنْ صَرْفِ اثْنَیْ عَشَرَ دِرْھَمًا بِدِیْنَارٍ فَقَطَعَ عُثْمَانُ یَدَہٗ۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبداللہ بن ابی بکر نے اپنے والد سے انہوں نے عمرہ بنت عبدالرحمٰن سے خبر دی کہ حضرت عثمان غنی کے زمانہ میں ایک شخص نے ترنج چوری کی۔ حضرت عثمان نے اس کی قیمت لگوائی تو اس کی قیمت بارہ درہم فی دینار کے حساب سے تین درہم لگائی گئی۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ قَدِ اخْتَلَفَ النَّاسُ فِیْمَا یُقْطَعُ فِیْہِ الْیَدُ فَقَالَ اَھْلُ الْمَدِیْنَۃِ رُبْعُ دِیْنَارٍ وَرَوَوْا ھٰذِہِ الْاَحَادِیْثَ وَقَالَ اَھْلُ الْعِرَاقِ لَا تُقْطَعُ الْیَدُ فِیْ اَقَلَّ مِنْ عَشَرَۃِ دَرَاھِمَ وَرَوَوْا ذٰلِکَ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ وَعَنْ عُمَرَ وَعَنْ عُثْمَانَ وَعَنْ عَلِیٍّ وَعَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ مَسْعُوْدٍ وَعَنْ غَیْرِ وَاحِدٍ فَاِذَا جَاءَ الْاِخْتِلَافُ فِی الْحُدُوْدِ اُخِذَ فِیْھَا بِالثِّقَۃِ وَھُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ وَالْعَامَّۃِ مِنْ فُقَھَائِنَا رَحِمَھُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ کتنی مالیت کی مقدار میں ہاتھ کاٹا جائے گا؟ اس میں اختلاف ہے۔ اہل مدینہ کہتے ہیں کہ چوتھائی دینار میں قطع ہے اور ان حضرات نے یہی اس باب میں ذکر کردہ احادیث روایت فرمائیں اور اہل عراق کہتے ہیں کہ دس درہم سے کم کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ ان حضرات نے حضور ﷺ سے عمر، عثمان، علی المرتضیٰ اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایات ذکر فرمائیں۔ لہٰذا جب حدود میں اختلاف آ گیا تو اعتبار ان روایات کا ہوگا جو ثقہ اور معتبر ہوں۔ یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

ہاتھ کاٹنے کے لئے کتنی مقدار کی چوری نصاب ہے؟ فقہاء نے اس میں اختلاف فرمایا۔ ابن قدامہ حنبلی اس اختلاف کو اپنی شہرہ آفاق تصنیف میں لکھتے ہیں:

نصاب سے کم چوری میں تمام فقہاء کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ البتہ حسن بصری، داؤد ظاہری امام شافعی کے نواسے اور خوارج کہتے ہیں کہ قلیل وکثیر کیسی ہی چوری ہو ہاتھ کاٹا جائے گا' کیونکہ قرآن کریم میں "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما" عام حکم ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے رسول کریم ﷺ سے روایت کیا۔ اللہ تعالیٰ چور پر لعنت کرے وہ رسی چراتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔ وہ انڈا چراتا ہے اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔ یہ روایت "صحیح بخاری" اور "مسلم" میں موجود ہے۔ علاوہ ازیں قلیل مقدار کی چوری کرنے والا بھی محفوظ جگہ سے محفوظ چیز کو چراتا ہے۔ لہٰذا کثیر کی چوری کی طرح اس کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (ابن قدامہ فرماتے ہیں) ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ہاتھ چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ کی چوری میں کاٹا جائے گا جیسا کہ ابھی موطا میں بھی گزرا ہے۔ اسی طرح "صحیح بخاری" اور "مسلم" میں بھی موجود ہے اور اس پر صحابہ کرام کا اجماع بھی ہے اور اجماع کی وجہ سے آیت مذکورہ کے عموم میں تخصیص کی جائے گی اور جو رسی اور انڈے کی روایت ہے ہوسکتا ہے اس سے مراد ایسی رسی جس کی مالیت چوتھائی دینار کے برابر ہو اور انڈے سے مراد مرغی کا انڈہ ہو بلکہ لوہے کا خول (خود) ہو۔ امام احمد سے نصاب سرقہ کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ ابو اسحاق جوز جانی سے چوتھائی دینار یا چاندی کے تین دراہم کی روایت ہے یا ان کی مالیت کے برابر کوئی چیز ہو۔ امام مالک اور اسحاق کا بھی یہی قول ہے اور اثرم سے یہ روایت ہے کہ اگر سونے یا چاندی کے علاوہ کسی اور چیز کی چوری کی تو چوتھائی دینار یا تین درہم کی مالیت نصاب ہے اور ان میں سے کم تر کو نصاب بنایا جائے گا۔ لیث اور ثور سے بھی یہی مروی ہے۔ حضرت عائشہ ام المؤمنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا: صرف چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا۔ حضرت عمر، عثمان اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہم سے بھی یہی مروی ہے۔ عمر بن عبد العزیز' اوزاعی، امام شافعی اور ابن منذر کا بھی یہی قول ہے اور عثمان بتی نے کہا: ایک درہم یا اس سے زیادہ میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ حضرت ابو ہریرہ اور ابو سعید خدری سے روایت ہے کہ چار درہم یا اس سے زیادہ کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت ہے کہ صرف پانچ درہم میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ سلیمان بن یسار، ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمہ کا بھی یہی قول ہے۔ جوز جانی نے اپنی سند کے ساتھ روایت کیا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس ڈھال کے عوض ہاتھ کاٹ دیا جس کی قیمت پانچ درہم تھی۔ عطاء، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا یہ قول ہے کہ ایک دینار یا دس درہم کی چوری سے کم میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ حجاج ابن ارطات نے اپنی سند کے ساتھ روایت کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: دس درہم سے کم کی چوری میں قطع ید نہیں ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ایک ڈھال کے عوض ہاتھ کاٹ دینے کا حکم دیا۔ اس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی۔ امام نخعی سے روایت ہے کہ چالیس درہم سے کم میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ (المغنی مع شرح کبیر ج ۱۰ ص ۲۳۷۔۲۳۹ مسئلہ ۷۲۵۱)

قارئین کرام! قطع ید کی مقدار میں ائمہ کرام کے مابین اختلاف آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ ائمہ ثلاثہ چوتھائی دینار یا تین درہم کم از کم قطع ید کے لئے نصاب مقرر فرماتے ہیں۔ اصحاب ظواہر اور خارجی قلیل وکثیر سب پر قطع ید کی حد جاری کرنے کے قائل ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور آپ کے اصحاب دس درہم یا ایک دینار پر قطع ید کے قائل ہیں۔ ائمہ حضرات کے مؤقف اور ان کے استدلالات ہم گزشتہ صفحات میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں اور مسلک احناف کے قوی اور قابل عمل ہونے کی تشریح بھی گزر چکی ہے۔ اس تمام بحث کا خلاصہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان فرمایا کہ حدود میں جب اختلاف ہو تو اس وقت اس قول پر عمل کرنا چاہیے جو نہایت مضبوط ہو اور یہ صفت احناف کے مؤقف میں واضح ہے۔ جس کی شرط دوم کے ضمن میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

٣٠٤- بَابُ السَّارِقِ يَسْرِقُ وَقَدْ قُطِعَتْ يَدُهٗ اَوْيَدُهٗ وَرِجْلُهٗ

ایک ہاتھ اور پاؤں کٹوانے کے بعد پھر چوری کرنے والے کے متعلق

٦٧٥- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ اَبِيْهِ اَنَّ رَجُلًا مِّنْ اَهْلِ الْيَمَنِ اَقْطَعَ الْيَدِ وَالرِّجْلِ قَدِمَ فَنَزَلَ عَلٰى اَبِیْ بَكْرِ ۣالصِّدِّيْقِ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ وَشَكٰى اِلَيْهِ اَنَّ عَامِلَ الْيَمَنِ ظَلَمَهٗ قَالَ فَكَانَ يُصَلِّيْ مِنَ اللَّيْلِ فَيَقُوْلُ اَبُوْ بَكْرٍ وَاَبِيْكَ مَالَيْلُكَ بِلَيْلِ سَارِقٍ ثُمَّ افْتَقَدُوْا حُلِيًّا لِاَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ اِمْرَاَةِ اَبِيْ بَكْرٍ فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَطُوْفُ مَعَهُمْ وَيَقُوْلُ اَللّٰهُمَّ عَلَيْكَ بِمَنْ بَيَّتَ اَهْلَ هٰذَا الْبَيْتِ الصَّالِحِ فَوَجَدُوْهُ عِنْدَ صَائِغٍ زَعَمَ اَنَّ الْاَقْطَعَ جَاءَهٗ بِهٖ فَاعْتَرَفَ بِهِ الْاَقْطَعُ اَوْ شُهِدَ عَلَيْهِ فَاَمَرَ بِهٖ اَبُوْبَكْرٍ فَقُطِعَتْ يَدُهُ الْيُسْرٰى قَالَ اَبُوْبَكْرٍ وَاللّٰهِ لَدُعَاؤُهٗ عَلٰى نَفْسِهٖ اَشَدُّ عِنْدِيْ عَلَيْهِ مِنْ سَرِقَتِهٖ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی۔ ہمیں عبد الرحمٰن بن قاسم نے اپنے باپ سے خبر دی کہ ایک یمنی آدمی جس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹا ہوا تھا۔ مدینہ منورہ آیا اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس ٹھہرا اور یمن کے گورنر کے ظلم کی ان سے شکایت کی۔ یہ شخص تہجد خواں تھا۔ ابوبکر صدیق اس کے متعلق فرمایا کرتے تھے کہ تیری رات چوروں جیسی رات نہیں۔ پھر اسماء بنت عمیس زوجہ ابوبکر صدیق کا ہار گم ہو گیا۔ وہ شخص دوسرے لوگوں کے ساتھ یہ آواز دیا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ اس کو برباد کرے جس نے ایسے نیک گھر سے چوری کی ہے۔ پھر وہی ہار ایک سنار کی دوکان میں موجود ملا۔ اس نے بتایا کہ یہ ہار فلاں ہاتھ پاؤں کٹے شخص نے مجھے دیا ہے۔ اسے پوچھا گیا وہ مان گیا یا اس پر گواہی گزری۔ تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کا بایاں ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ حضرت ابوبکر صدیق فرماتے تھے۔ خدا کی قسم! اس کا اپنے بارے میں بد دعا کرنا میرے نزدیک اس کے ہاتھ کاٹنے سے زیادہ حیران کن تھا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ الزُّهْرِیُّ يَرْوِیْ ذٰلِكَ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّهَا قَالَتْ اِنَّمَا كَانَ الَّذِیْ سَرَقَ حُلِّیَ اَسْمَاءَ اَقْطَعَ الْيَدِ الْيُمْنٰى فَقَطَعَ اَبُوْبَكْرٍ رِجْلَهُ الْيُسْرٰى وَكَانَتْ تُنْكِرُ اَنْ يَّكُوْنَ اَقْطَعَ الْيَدِ وَالرِّجْلِ وَكَانَ ابْنُ شِهَابٍ اَعْلَمُ مِنْ غَيْرِهٖ بِهٰذَا وَنَحْوِهٖ مِنْ اَهْلِ بِلَادِهٖ وَقَدْ بَلَغَنَا عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَعَنْ عَلِیِّ بْنِ اَبِیْ طَالِبٍ اَنَّهُمَا لَمْ يَزِيْدَا فِی الْقَطْعِ عَلٰى قَطْعِ الْيَدِ الْيُمْنٰى وَالرِّجْلِ الْيُسْرٰى فَاِنْ اُتِیَ بِهٖ بَعْدَ ذٰلِكَ لَمْ يَقْطَعَاهُ وَضَمَّنَاهُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى.

امام محمد کہتے ہیں ابن شہاب زہری نے کہا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے فرماتی ہیں: کہ جس نے اسماء کی چوری کی تھی، اس کا صرف دایاں ہاتھ کٹا ہوا تھا تو ابوبکر صدیق نے اس کا بایاں پاؤں کاٹنے کا حکم دیا تھا۔ آپ اس بات کا انکار کرتی تھیں کہ وہ پہلے سے ہی ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹا ہوا تھا اور ابن شہاب اس بارے میں دوسروں کی بہ نسبت زیادہ عالم تھے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے ہمیں روایت پہنچی ہے اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بھی کہ دونوں حضرات دایاں ہاتھ اور پھر بایاں پاؤں کاٹنے کے بعد مزید قطع نہیں کیا کرتے تھے۔ اگر کوئی چور اس کے بعد لایا جاتا تو قطع کی سزا نہ دیتے بلکہ چٹی لیا کرتے تھے۔ یہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا قول ہے۔

جو حضرات چور کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں چار مرتبہ چوری کرنے پر کاٹنے کا مسلک رکھتے ہیں۔ ان کی ایک دلیل یہی روایت ہے۔ جسے امام محمد نے اپنی موطا میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے واقعہ کے ساتھ نقل کیا۔ واقعہ نقل کرنے کے بعد امام

محمد رحمۃ اللہ علیہ خود اس کا جواب بھی ذکر فرماتے ہیں۔ وہ یہ کہ یہی واقعہ امام زہری نے سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے نقل فرمایا۔ جس میں سیدہ فرماتی ہیں: کہ اس چور کا پہلے صرف دایاں ہاتھ کٹا ہوا تھا' بایاں پاؤں سالم تھا' اب جبکہ اس نے چوری کا جرم کیا تو ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کا بایاں پاؤں کاٹنے کا حکم دیا تھا اور امام زہری اس واقعہ کو دوسروں کی بہ نسبت بہتر جاننے والے ہیں۔ نیز اس کی تصدیق حضرت عمر اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما کے فیصلہ جات سے بھی ہوتی ہے کہ ان مجتہدین اور خلفاء نے حضرات صحابہ کرام کی موجودگی میں تیسری مرتبہ یا چوتھی مرتبہ چوری کرنے والے کا بایاں ہاتھ اور دایاں پاؤں کبھی کاٹنے کا حکم نہیں دیا حالانکہ ایسے مقدمات ان کے پاس آتے رہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ پہلی اور دوسری مرتبہ چوری کرنے والے کا دایاں ہاتھ پھر بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ اس کے بعد قطع کی سزا نہیں بلکہ ضمان (تاوان) ہوگا۔ اسی مسئلہ کی مزید تحقیق صاحب فتح القدیر ابن ہمام فرماتے ہیں۔

بعض روایات سے ملتا ہے کہ اس چور کا دایاں ہاتھ پہلے سے کسی وجہ سے کٹا ہوا تھا۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس کا تیسری مرتبہ چوری کرنے پر بایاں ہاتھ کاٹا گیا تھا اور جس روایت میں تیسری چوری پر ہاتھ کاٹنے کا واقعہ ملتا ہے، وہ ایسے شخص کے بارے میں ہے، جو سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا مہمان تھا اور مہمان کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا' کیونکہ جب اس کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت مل گئی، تو اس مکان کی اشیاء اس کے لئے حرز (محفوظ) کے حکم میں نہ رہیں۔ (فتح القدیر ج ۴ ص ۲۴۸ مطبوعہ مصر)

خلاصۂ کلام یہ کہ پہلی مرتبہ چوری پر دایاں ہاتھ دوسری مرتبہ چوری پر بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ تیسری اور چوتھی مرتبہ قطع کا حکم نہیں۔ جن روایات میں تیسری اور چوتھی مرتبہ بقیہ ہاتھ پاؤں کاٹنے کا ذکر ملتا ہے وہ یا تو از روئے سند صحیح نہیں یا از روئے عقل قابل تسلیم نہیں ہیں۔ اس لئے امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک اس بارے میں وہی ہے جو عمر بن خطاب اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما کا ہے۔ گویا اجماع صحابہ پر عمل ہے۔ ہاں تیسری اور چوتھی مرتبہ قطع کی بجائے تعزیراً کوئی سزا دی جاسکتی ہے اور چوری کردہ مال کی چٹی لی جائے گی۔

۳۰۵- بَابُ الْعَبْدِ يَابِقُ ثُمَّ يَسْرِقُ

بھاگے ہوئے غلام کا چوری کرنا

٦٧٦ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ اَنَّ عَبْدًا لِعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ سَرَقَ وَهُوَ اٰبِقٌ فَبَعَثَ بِهٖ ابْنُ عُمَرَ اِلٰى سَعِيْدِ بْنِ الْعَاصِ اَنْ يَّقْطَعَ يَدَهٗ فَاَبٰى سَعِيْدٌ اَنْ يَّقْطَعَ يَدَهٗ قَالَ لَا تُقْطَعُ يَدُ الْاٰبِقِ اِذَا سَرَقَ فَقَالَ لَهٗ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ اَفِيْ كِتَابِ اللّٰهِ وَجَدْتَ هٰذَا اَنَّ الْعَبْدَ الْاٰبِقَ لَا تُقْطَعُ يَدُهٗ فَاَمَرَ بِهٖ ابْنُ عُمَرَ فَقُطِعَتْ يَدُهٗ.

امام مالک نے ہمیں نافع سے خبر دی کہ عبد اللہ بن عمر کے بھاگے ہوئے غلام نے چوری کی پھر اسے حضرت ابن عمر نے سعید بن العاص کے پاس ہاتھ کاٹنے کے لئے بھیجا۔ انہوں نے ہاتھ کاٹنے سے انکار کر دیا اور کہا کہ بھاگے ہوئے غلام کے چوری کرنے پر ہاتھ نہیں کاٹے جاتے۔ عبد اللہ بن عمر نے پوچھا کیا تم نے قرآن کریم میں یہ حکم پایا ہے کہ بھاگا ہوا غلام چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا؟ پھر حضرت ابن عمر نے حکم دیا' اس کا ہاتھ کاٹا گیا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ تُقْطَعُ يَدُ الْاٰبِقِ وَغَيْرِ الْاٰبِقِ اِذَا سَرَقَ وَلٰكِنْ لَا يَنْبَغِيْ اَنْ يَّقْطَعَ السَّارِقَ اَحَدٌ اِلَّا الْاِمَامُ الَّذِيْ يَحْكُمُ لِاَنَّهٗ حَدٌّ لَا يَقُوْمُ بِهٖ اِلَّا الْاِمَامُ اَوْ مَنْ وَّلَاهُ الْاِمَامُ ذٰلِكَ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

امام محمد کہتے ہیں کہ بھاگا ہوا اور نہ بھاگا ہوا دونوں کا ہاتھ کاٹا جائے گا جب چوری کرے گا' لیکن چور کے ہاتھ کاٹنے کی سزا امام کے بغیر دوسرا نہیں دے سکتا' کیونکہ حدود کا قائم کرنے والا امام ہی ہوتا ہے یا پھر جسے امام یہ اختیار دے دے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔

مذکورہ مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا فیصلہ صحیح اور مبنی برحقیقت ہے اور حضرت سعید بن العاص رضی اللہ عنہ نے جو کہا، وہ ان کی ذاتی رائے اور اجتہاد تھا اور جمہور صحابہ کے نظریہ کے خلاف ہے۔ اسی لئے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے غلام چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ غلام خواہ مفرور ہو یا غیر مفرور دونوں پر قطع ہے۔ دوسری بات حدود اللہ کا اجراء یہ دراصل حاکم وقت کی ذمہ داری ہے۔ خواہ وہ خود یا کسی اور کو اس کے نفاذ کے لئے مقرر کرے، دونوں طرح درست ہے۔ ہر ایک کو حدود کے نفاذ کی اجازت دینے سے نظام درہم برہم ہونے کا شدید خطرہ ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

٣٠٦- بَابُ الْمُخْتَلِسِ

اچکا کا بیان

٢٧٧- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ اَنَّ رَجُلًا اِخْتَلَسَ شَيْئًا فِيْ زَمَنِ مَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ فَاَرَادَ مَرْوَانُ قَطْعَ يَدِهٖ فَدَخَلَ عَلَيْهِ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ فَاَخْبَرَهٗ اَنَّهٗ لَا قَطْعَ عَلَيْهِ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی ہمیں ابن شہاب نے بتایا کہ مروان بن حکم کے دور میں ایک شخص نے کسی کا مال اچک لیا۔ مروان نے اس کا ہاتھ کاٹنے کی سزا کا ارادہ کیا۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ تشریف لائے۔ انہوں نے مروان کو بتایا کہ اس کی سزا قطع نہیں ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَّبِهٰذَا نَاْخُذُ لَا قَطْعَ فِي الْمُخْتَلِسِ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عليه.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مذہب ہے کہ اچکے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

اچکے اور چھین جھپٹ کر مال لے اڑنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس کی تائید "ابوداؤد" میں ایک حدیث پاک سے ہوتی ہے۔ "لیس علی الخائن ولا المختلس قطع خیانت کے مرتکب اور اچکے کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے" (ابوداؤد ج ٦ ص ٣٠ مطبوعہ کانپور) اور "لیس علی المنتھب قطع یعنی چھیننے والے پر بھی قطع نہیں ہے"۔ یہ الفاظ بھی ابوداؤد نے روایت کئے ہیں۔ لہٰذا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے انہی احادیث کے مطابق اپنا اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک بیان فرمایا ہے۔

مسائل خمسہ جدیدہ

مسئلہ (١) چور کے کٹے ہاتھ کی پیوند کاری کیسی ہے؟

مسئلہ (٢) جان بچانے کے لئے خونِ انسانی کا عطیہ دینا کیسا ہے؟

مسئلہ (٣) انسانی اعضاء کا دوسرے انسان میں انتقال کا کیا حکم ہے؟

مسئلہ (٤) پوسٹ مارٹم کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

مسئلہ (٥) الکحل ملی دوا کا استعمال جائز ہے؟

مسئلہ اول: چور کا کٹا ہوا ہاتھ دوبارہ جوڑنا یہ ایک شاخ اور فرع ہے۔ بات اصل پر ہو جائے تو معاملہ واضح ہو جائے گا۔ وہ یہ کہ جسم کا کوئی عضو جب کٹ جائے یا اسے کاٹ ڈالا جائے تو اس کی پیوند کاری میں ائمہ اربعہ کا مؤقف و مذہب کیا ہے؟ اس اصل کے متعلق چاروں ائمہ کا الگ الگ مذہب ملاحظہ فرمائیں:

فقہائے شافعیہ کا مسلک

فقہائے شافعیہ کے نزدیک آدمی کے نجس و طاہر ہونے میں اختلاف ہے۔ اکثر کا میلان نجاست کی طرف ہے اور خراسان کے شوافعہ نے اس کی طہارت کو صحیح قرار دیا ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے آدمی کے بالوں کی نجاست کا قول کیا تھا لیکن پھر اس سے رجوع فرما لیا تھا۔ یہی ان کا مسلک ہے۔ (شرح المہذب ج ٩ ص ١٤١ مطبوعہ دارالفکر بیروت، تصنیف یحییٰ بن شرف امام نووی)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مقلدین میں جسم انسانی کے نجس و طاہر ہونے میں اختلاف ہے۔ یہ اختلاف انسانی مردہ جسم میں ہے۔ خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ترجیح کس کو ہے؟ آپ اپنی مشہور تصنیف "کتاب الام" میں مردہ انسان کے جسم کے بارے میں رقمطراز ہیں:

قال الشافعی رحمہ اللہ تعالٰی ۔ واذا کسر للمرأۃ عظم فطار فلا یجوز ان یرقعہ الا بعظم ما یؤکل لحمہ ذکیا۔ وکذالک ان سقطت سنہ صارت میتۃ فلا یجوز لہ ان یعیدھا بعد ما بانت فلا یعید سن شیئا غیر سن ذکی یوکل لحمہ وان رقع عظمہ بعظم میتۃ او ذکی لا یوکل لحمہ ام عظم انسان فھو کالمیتۃ فعلیہ قلعہ واعادۃ کل صلوۃ صلاھا وھو علیہ فان لم یقلعہ جبرہ السلطان علی قلعہ فان لم یقلع حتی مات لم یقلع بعد موتہ لانہ صار میتا کلہ واللہ حسیبہ وکذالک سنہ اذا ندرت فان اعطلت سنہ فربطھا قبل ان تندر فلا باس لانھا لا تصیر میتۃ حتی تسقط قال ولا باس ان یربطھا بالذھب لانہ لیس لبس ذھب وانہ موضع ضرورۃ وھو یروی عن النبی ﷺ فی الذھب وما ھو اکثر من ھذا یروی ان انف رجل قطع بالکلاب فاتخذ انفا من فضۃ فشکی الی النبی ﷺ نتنہ فامر النبی ﷺ ان یتخذ انفا من ذھب۔

(کتاب الام للشافعی ج ۱ ص ۵۴ باب مایوصل بالرجل والمرأۃ مطبوعہ بیروت)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: جب کسی عورت کی ہڈی ٹوٹ کر الگ ہو جائے تو اب اس کی پیوند کاری جائز نہیں ہے مگر کسی ایسے جانور کی ہڈی سے جو ذبح کر کے اس کا گوشت کھایا جاتا ہو یونہی اگر کسی کا دانت گر گیا تو وہ میتہ (مردار) کے حکم میں ہو گیا۔ لہٰذا اس دانت کو پھر سے وہاں لگا دینا جبکہ وہ ایک مرتبہ وہاں سے اکھڑ کر گر پڑا تھا جائز نہیں ہے۔ صرف ان جانوروں میں سے کسی کا دانت وہاں لگایا جا سکتا ہے جو ذبح شدہ ہو اور اس کا گوشت کھانا جائز ہو اور اگر کسی آدمی کی ہڈی کسی مردار کی ہڈی یا ایسے ذبح شدہ جانور کی ہڈی کے ساتھ جوڑی گئی جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا یا کسی دوسرا انسان کی ہڈی کے ساتھ پیوند کاری کی گئی تو وہ بھی مردار کے حکم میں ہے۔ لہٰذا اس کا اکھیڑنا لازم ہے اور ہر وہ نماز جو ایسی پیوند کاری کے دوران اس نے پڑھی اس کا اعادہ ضروری ہے۔ اگر وہ از خود اسے نہ اکھیڑے تو حاکم وقت اسے جبراً اکھیڑنے کا حکم دے۔ اگر اکھیڑے بغیر وہ مر گیا تو مرنے کے بعد وہ نہیں اکھاڑا جائے گا کیونکہ اب وہ بھی تمام میت کے ساتھ میتہ ہو گیا ہے۔ اللہ اس سے حساب لینے والا ہے۔ یونہی اگر کسی کا دانت گر گیا اور اگر کسی کا دانت ہلنا شروع ہو گیا تو گرنے سے قبل اسے باندھ دیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ وہ ابھی نہ گرنے کی وجہ سے میتہ کے حکم میں شامل نہیں ہو گا۔ امام موصوف نے فرمایا کہ اگر ہلتے دانت کو سونے کے ساتھ بھی باندھ دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اسے سونا پہننا نہیں کہتے اور یہ ایک ضرورت کی وجہ سے ہوا۔ حضور ﷺ سے اس بارے میں مروی ہے جو اس سے زیادہ گنجائش نکالتا ہے۔ وہ یہ کہ ایک آدمی کی ناک جنگ کلاب میں کٹ گئی تو اس نے چاندی کی ناک بنوائی۔ حضور ﷺ کی بارگاہ میں اس نے بدبو کی شکایت کی تو آپ ﷺ نے اسے سونے کی ناک بنانے کی اجازت عطا فرمائی۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ [illegible] کے حکم میں شامل فرمایا اور اسے دوبارہ اسی جگہ

لگانے کی سخت ممانعت فرمائی۔ حتیٰ کہ اس کی اس صورت میں پڑھی ہوئی نمازیں لوٹانے کا حکم دیا اور حاکم وقت کو جبراً اس کی پیوند لگی ہوئی ہڈی کو اکھیڑنے کا اختیار دیا ہے۔ ہاں کسی حلال جانور کی ہڈی (جسے ذبح کیا گیا ہو اور اس کا گوشت کھانا حلال ہو) اگر انسانی ہڈی کی جگہ لگا دی جائے تو یہ جائز ہے کیونکہ وہ میتہ کے حکم میں نہیں ہے۔ اگر ہڈی مثلاً دانت ابھی صرف ہلتا ہے تو اس کو ضرورت کے پیش نظر سونے' چاندی سے باندھنا جائز ہے۔

فقہائے مالکیہ کا مسلک

ان الخلاف فيما ابين من الادمی فی حال حياته وبعد موته كالخلاف فی ميتة الی قوله تنبيه علی المعتمد من طهارة ما ابين من الادمی مطلقا يجوز رد سن قلعت لمحلها.

(حاشیہ دسوقی تصنیف شیخ شمس الدین محمد المعروف دسوقی ج ۱ ص ۵۴ مطبوعہ بیروت)

زندہ انسان کے جسم سے جو عضو کاٹ کر الگ کر لیا جائے۔ اس کی طہارت ونجاست کے متعلق وہی اختلاف ہے جو مردہ انسان کی طہارت ونجاست میں ہے۔ قول معتمد یہ ہے کہ انسان کے جسم سے جو عضو کاٹ کر الگ کر لیا جائے وہ مطلقاً پاک ہے۔ (خواہ وہ زندہ کا ہو یا مردہ کا) جو دانت اپنی جگہ سے اکھڑ جائے اس کو دوبارہ اسی جگہ لگانا جائز ہے۔

فقہائے مالکیہ علیہم الرحمہ کا نظریہ معلوم ہوا کہ انسانی اعضاء کی پیوند کاری جائز ہے کیونکہ اکھڑے ہوئے دانت کو پھر اسی جگہ لگانے کی تصریح اس نظریہ کی صراحۃً تائید کرتی ہے لہٰذا ان حضرات کے نزدیک زندہ مردہ دونوں حالتوں میں انسانی اعضاء پاک ہیں اور ان کی پیوند کاری جائز ہے۔

فقہائے حنابلہ کا نظریہ

الادمی الصحيح فی المذهب انه طاهر حی وميت يقول النبی ﷺ المومن لا ينجس متفق عليه. الی قوله وحكم اجزاء الادمی وابعاضه حكم جملته سواء وحكم اجزاء الادمی واللعاضه حكم جملته سواء انفصلت فی حياته او بعد موته لانها اجزاء من جملته فكان حكمها كسائر الحيوانات الطاهرة والنجسة. الاول الادمی فهو طاهر وسؤره طاهر سواء كان مسلما او كافرا عند عامة اهل العلم.

(مغنی شرح الکبیر ج ۱ ص ۶۹۔ ۲۷ نوع ثالث)

آدمی کے بارے میں صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ زندہ اور مردہ دونوں حالتوں میں پاک ہے کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا: ''مومن نجس نہیں ہوتا''، اور آدمی کے اجزاء اور اس کے ٹکڑوں کا حکم وہی ہے جو پورے اور مکمل آدمی کا حکم ہے یعنی پاک ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ آدمی کے اجزاء اور حصوں کا حکم پورے آدمی کے حکم میں برابر ہے خواہ وہ ٹکڑا اس کی زندگی میں یا موت کے بعد الگ ہوا ہو کیونکہ وہ تمام جسم کا ہی ایک حصہ ہے۔ لہٰذا اس کا حکم ان تمام حیوانات کی طرح ہی ہوا جو پاک ہوتے ہیں یا ناپاک ہوتے ہیں۔ آدمی پاک ہے اس کا پس خوردہ پاک ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر۔ یہ عام اہل علم کا نظریہ ہے۔

صاحب مغنی ابن قدامہ نے جو فقہائے حنابلہ کا مسلک ذکر فرمایا۔ اس کا نتیجہ بھی یہی کہ انسانی اعضاء کی پیوند کاری جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک انسان بمعہ اپنے تمام اجزاء وابعاض کے طاہر ہے۔ خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ۔ لہٰذا طاہر کا حصہ اور ٹکڑا طاہر ہی ہوتا ہے اس لئے انسانی جسم کا کوئی حصہ زندگی یا موت کے بعد الگ ہو جائے تو وہ طاہر ہے۔ لہٰذا طاہر اور پاک ٹکڑے کو اگر دوبارہ پہلی جگہ پر لگا دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

فقہائے حنفیہ کا مسلک

ولو سقط سنه يكره ان ياخذ سن ميت فيشدها مكان الاولى بالاجماع وكذا يكره ان يعيد تلك السن الساقطة مكانها عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله ولكن يا خذ سن شاة الذكية فيشدها مكانها وقال ابو يوسف لاباس بسنه ويكره سن غيره.

(بدائع الصنائع ج۵ص۱۳۲ کتاب الاستحسان مطبوعہ بیروت)

اگر کسی آدمی کا دانت گر جائے تو اس کی جگہ کسی مردے کا دانت پیوند کر دینا بالاجماع مکروہ ہے۔ یونہی امام اعظم ابوحنیفہ اور امام محمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک اسی گرے ہوئے دانت کو اسی جگہ دوبارہ لگانا بھی مکروہ ہے۔ ہاں کسی ذبح شدہ بکری کا دانت لے کر اس کی جگہ جڑ دینا درست ہے اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ آدمی کا وہی گرا ہوا دانت اسی جگہ لگا دینا اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس کے علاوہ کسی دوسرے کا دانت لگانا مکروہ ہے۔

قوله (فى البدائع بخسة) فانه قال ما ابين من الحى ان كان جزء فيه دم كاليد والاذن والانف ونحوها نجس بالاجماع. (ردالمحتار ج۱ص۲۰۷ مطلب فی احکام الذبائح، بحرالرائق ج۱ص۱۰۷ شعر المیتۃ)

صاحب بدائع نے فرمایا: کہ انسانی وہ اعضاء کہ جن میں خون ہوتا ہے جیسا کہ ہاتھ، کان اور ناک وغیرہ۔ یہ بالاجماع نجس ہیں۔

فى المحيط ان عظم الميتة اذا كان عليه دسومة وقع فى الماء نجسه وفى السراج الوهاج شعر الميتة انما يكون طاهرا اذا كان محلوقا او مجزوزا وان كان منتوفا فهو نجس وكذا شعر الادمى على هذا التفصيل.

(بحرالرائق ج۱ص۱۰۷ شعر المیتۃ)

"محیط" میں ہے کہ مردار کی ہڈی جبکہ اس پر چربی لگی ہو پانی میں گر جائے تو پانی کو نجس کر دے گی اور "سراج وہاج" میں ہے کہ مردار کے بال اس وقت طاہر و پاک ہوں گے جب وہ محلوق یا کاٹ کر الگ کئے گئے ہوں اور اگر انہیں اکھیڑ کر الگ کیا گیا ہو تو وہ نجس ہیں۔ آدمی کے بالوں کی بھی یہی تفصیل ہے۔

شہید کا خون اگر اس کے جسم سے الگ ہو جائے تو وہ بھی نجس ہو جاتا ہے۔

ودم الشهيد مادام عليه فهو طاهر تجوز الصلوة عليه معه فاذا زال صار نجسا.

(ج۱ص۳۸۲ مطبوعہ بیروت باب البیر سے متصل ماقبل مطبوعہ دارالفکر بیروت لبنان)

شہید کا خون جب تک اس کے جسم پر لگا رہے وہ پاک ہے اس کے ہوتے ہوئے نماز جائز ہے اور جب وہ جسم سے الگ ہو جائے تو نجس ہو جائے گا۔

یہاں تک تو ہم نے ائمہ اربعہ کا کٹے ہوئے اعضاء کے بارے میں مسلک بیان کیا ہے۔ ان اقوال و دلائل کی روشنی میں ہم اب یہ بات دیکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص کا کوئی عضو (مثلاً ہاتھ) کسی حادثہ کی وجہ سے یا بیماری کے باعث کاٹ دیا جائے یا چور کا ہاتھ حد کی وجہ سے کاٹ دیا جائے تو اس کی پیوند کاری درست ہے؟

بعض علماء کا نظریہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا ہی حکم دیا ہے۔ لہٰذا جب چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو اللہ تعالیٰ کے حکم پر عمل ہو گیا۔ اب اسی ہاتھ کو پھر اسی جگہ جوڑنے سے نہ تو اللہ تعالیٰ نے کہیں منع فرمایا اور نہ ہی رسول کریم ﷺ سے اس کی ممانعت کہیں وارد ہے۔ لہٰذا دوبارہ ہاتھ جوڑ دینا ازروئے شرع ممنوع نہ ہوا۔ دوسری بات یہ کہ حدود شرعیہ صرف زجر و توبیخ کے لئے ہوتی ہیں تاکہ دوسروں کو تنبیہ ہو جائے۔ ان کا اصل مقصد یہی ہے۔ اعضاء کا ضائع کرنا اصل مقصد نہیں۔ لہٰذا اگر عوام کی عبرت کے

لئے سرعام کسی چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو مقصد حاصل ہو گیا۔ اب اسی ہاتھ کو اگر بعد میں جوڑ دیا جائے تو اسے جائز ہونا چاہیے اور "سنن ابی داؤد" ج ۲ ص ۲۴۹۔۲۵۰ مطبوعہ مجتبائی میں حضرت فضالہ بن عبید سے ایک روایت مذکور ہے۔ جسے چور کے کٹے ہوئے ہاتھ کو جوڑنے کی نفی میں بطور دلیل پیش کیا جاتا ہے۔ اس میں ایسی کوئی دلیل نہیں۔ روایت یوں ہے کہ حضور ﷺ نے چور کا کٹا ہوا ہاتھ اس کے گلے میں لٹکانے کا حکم دیا۔ اس روایت میں پہلی بات تو یہ ہے کہ اس کا ایک راوی حجاج ابن ارطاۃ بالاتفاق ضعیف ہے۔ دوسری بات یہ کہ باتفاق فقہاء چور کا کٹا ہوا ہاتھ اس کے گلے میں لٹکانا محض مستحب ہے' فرض و واجب نہیں ہے۔ تیسری بات یہ کہ ہاتھ کو اگر پھر سے جوڑ دیا جائے تو کٹنے کا نشان بہر حال باقی رہے گا اور عبرت کے لئے یہی کافی ہے۔ لہٰذا کٹا ہوا ہاتھ اگر دوبارہ اسی جگہ جوڑ دیا جائے تو ممانعت شرعیہ نہ ہونے اور مقصد حد پورا ہو جانے کی بنا پر جائز ہونا چاہیے؟

جواب اول: مسئلہ زیر بحث میں جب ہم نے غور کیا تو حقیقت حال یہ نظر آئی کہ چور کے ہاتھ کاٹنے کا مقصد صرف وہی نہیں جو اوپر بعض علماء نے بیان کیا ہے۔ یعنی دوسروں کے لئے عبرت و نصیحت ہونا بلکہ اس کے ساتھ چور کو چوری کی سزا دینا اور آلہ چوری کو ختم کرنا اور چوری کی صلاحیت کو بالکل ختم کرنا یا کم کر دینا بھی ہاتھ کاٹنے کی سزا کے مقصود ہیں۔ اگر صرف عبرت اور نصیحت عوام مقصود ہوتی تو اس کے لئے ہاتھ کے علاوہ کوئی اور عضو مثلاً کان ناک کاٹ دیئے جاتے۔ یہ سزا بھی تھی اور عبرت کا سامان بھی اور یہ ضروری نہیں کہ عبرت کے لئے جس عضو سے گناہ سرزد ہو، اسی کو کاٹ کر پھینک دیا جائے۔ زبان سے جب کسی کو زنا کی تہمت لگائی جاتی ہے تو زبان کاٹنے کی بجائے تہمت لگانے والے کے جسم پر کوڑے برسائے جاتے ہیں۔ شراب منہ سے پی جاتی ہے لیکن سزا منہ کی بجائے بقیہ جسم پر کوڑے لگا کر دی جاتی ہے۔ شادی شدہ زانی کو رجم یا غیر شادی شدہ کو سو کوڑوں کی سزا اسی زمرے میں آتی ہے۔ لہٰذا چوری کے جرم میں اگر صرف سزا دینا اور عبرت گیری مقصود ہوتی، تو یہاں بھی کوڑے وغیرہ لگوائے جاتے۔ بالخصوص پہلی مرتبہ چوری کرنے پر دایاں ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ دوسری مرتبہ چوری پر بایاں پاؤں کاٹنے کا حکم ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چوری کی سزا میں عبرت کے ساتھ ساتھ یہ بھی مقصود ہے کہ چوری کرنے کے آلہ کو کاٹ دیا جائے تا کہ یہ جرم دوبارہ نہ ہو سکے۔ یا چوری کی صلاحیت میں بہت حد تک کمی آ جائے۔ اب اگر چور کا ہاتھ کاٹنے کے بعد اسے پھر سے جوڑ دیا جائے تو چوری کا آلہ پھر سے موجود ہو گیا اور چوری کی صلاحیت بھی پہلے کی طرح کامل ہو گئی، اس طرح مقصد و منشاء شریعت کی خلاف ورزی لازم آئے گی۔ اللہ تعالیٰ نے چوری کی سزا جو مقرر فرمائی وہ اس سے چوری کی صلاحیت کم و ختم کرنا چاہتا ہے اور جوڑنے کے قائلین چور کی صلاحیت کو پھر سے بحال کرنے کے درپے ہیں۔ چوری کی سزا کے بارے میں قرآن کریم کی آیت کریمہ یہ ہے: **السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم۔** "چور مرد اور چور عورت ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو یہ ان کے کرتوت کا بدلہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے عبرتناک سزا ہے اور اللہ تعالیٰ غالب حکمت والا ہے" (المائدۃ: ۳۸)۔ آیت مذکورہ میں جزاء کے بعد دوسری وجہ "نکالا" بیان فرمائی گئی۔ لفظ "نکال" کا اردو زبان میں صحیح اور پورا پورا مفہوم ادا کرنے والا کوئی لفظ موجود نہیں ہے۔ اس کا معنی کسی کو کسی کام سے باز رکھنا اور دوسروں کو عبرت دلاتا ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

نكله عن الشيء صرف عنه ويقال نكل الرجل عن الامر ادا ينكل نكولا اذا جبن عنه الجوهري نكلت بفلان اى عاقبته فى جرم اجرمه عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله وانكلت الرجل عن حاجته انكالا اذا دفعته عنها.

کسی کو کسی چیز سے نکال کا معنی یہ کہ اسے اس کام سے باز رکھا جائے اور جب کوئی شخص کسی کام کو سرانجام نہ دے سکے تو اس وقت بھی نکل الرجل عن الامر بولتے ہیں۔ جوہری نے کہا نکلت بفلان کا مفہوم یہ ہے کہ میں نے فلاں کو اس کے کیے کی از روئے عقوبت سزا دی تا کہ دوسرا اس سے عبرت و نصیحت پکڑے

(لسان العرب ج ۱۱ ص ۶۷۷)

اور اس جیسا کام کرنے سے باز رہے اور کسی شخص کو اس کے کام سے دور کر دینا بھی "انکال" کا معنی ہے۔

نكل ينكل اذا امتنع ومنه نكول في اليمين وهو الامتناع منها وترك الاقدام عليها ونكل به اذا جعله عبرة لغيره والنكال العقوبة التي تنكل الناس عن فعل ماجعلت له جزاء.

(النہایہ ج ۵ ص ۱۱۶ حرف النون)

نکل کا معنی کسی کا کام سے رک جانا ہے۔ قسم میں نکول کا مفہوم بھی یہی ہے کہ قسم اٹھانے سے انکار کر دینا اور اس کی طرف بڑھنے سے باز رہنا اور نکل بہ اس وقت بولتے ہیں، جب کوئی کام دوسرے کے لئے باعث عبرت ہو اور انکال ایسی سزا کو بھی کہتے ہیں جو کسی شخص کے جرم پر اسے دی جائے:

لفظ "نکال" کے مفہوم کو مدنظر رکھتے ہوئے چوری کی سزا کا مقصود یہ ہوا کہ چور، چوری سے باز آ جائے' دوسروں کو اس سے عبرت حاصل ہو۔ علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ حلبی اور کچھ دوسرے محققین نے کہا ہے کہ و جزاء بما کسبا نکالا " کے دمیان (یعنی بما کسبا کے بعد اور نکال سے پہلے) واؤ کو اس وجہ سے ذکر نہیں کیا گیا تا کہ معلوم ہو کہ ہاتھ کاٹنا سزا دینے کے لئے ہے اور سزا دینا عبرت دلانے اور دوبارہ چوری سے باز رکھنے کے لئے ہے۔ لہٰذا واضح ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جو چور کے ہاتھ کاٹنے کی سزا ذکر فرمائی، وہ اس مقصد کے لئے ہے کہ وہ چوری سے باز آ جائے اور ممکن حد تک اس کی چوری کرنے کی صلاحیت ختم ہو جائے۔ لہٰذا کٹا ہوا ہاتھ دوبارہ جوڑنے میں اس حکم کی مخالفت لازم آئے گی۔ ہاتھ کاٹنے کے بعد کہیں دفن کر دینا چاہیے' کٹے ہوئے ہاتھ کا نہ چور مالک ہے اور نہ ہی کوئی اور اس کا مالک قرار دیا جا سکتا ہے۔

جواب دوم: اس جواب کا تعلق احادیث صحیحہ سے ہے۔ ان میں سے ایک دو ملاحظہ ہوں:

اذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه ثم ائتوني به فقطع ثم حسم ثم اتى فقال تبت الى الله قال تاب الله عليك اخرج الدارقطني في حجته عن علي انه قطع ايديهم من المفصل ثم حسمهم فكاني انظر عليهم والى ايديهم كانها ايور الحمر.

(مرقات شرح مشکوٰۃ ج ۷ ص ۱۶۶ باب قطع سرقة فصل دوم مطبوعہ امدادیہ ملتان)

حضور ﷺ نے فرمایا: اس چور کو لے جاؤ پھر اس کا ہاتھ کاٹو پھر اسے بھون ڈالو اور اس کے بعد میرے پاس لے آؤ۔ پس اس چور کا ہاتھ کاٹا گیا' پھر اسے حسم کیا گیا' پھر اسے حضور ﷺ کی بارگاہ میں لایا گیا۔ وہ کہنے لگا: میں نے اللہ سے توبہ کی۔ آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے بھی تیری طرف نظر رحمت فرمائی۔ امام دارقطنی نے اس کی حجت میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت ذکر فرمائی۔ وہ یہ کہ انہوں نے چوروں کے ہاتھ کلائی کے بند سے کاٹے پھر کٹی ہوئی جگہ پر گرم تیل لگا کر خون بند کیا گیا۔ گویا میں انہیں بھی اور ان کے ہاتھوں کو بھی دیکھ رہا تھا جیسا کہ گدھے کی دم ہوتی ہے۔

ولنا انه احد العضوين المقطوعين في السرقة فيقتل من المفصل كاليد واذا قطع حسم وهو ان يغلى الزيت فاذا قطع غمس عضوه في الزيت لتنسد افواه العروق لئلا ينزف الدم فيموت وقدروى ان النبي ﷺ اتى بسارق سرق شملة فقال

ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ (پاؤں) چوری میں کاٹے جانے والے دو اعضاء میں سے ایک ہے۔ لہٰذا اس کو جوڑ سے کاٹا جائے گا۔ جیسا کہ ہاتھ کو جوڑ سے کاٹا جاتا ہے اور جب کٹ جائے تو اسے "حسم" کیا جائے۔ حسم یہ کہ تیل کو ابالا جائے جب ہاتھ یا پاؤں کٹ جائے تو اس کا عضو تیل میں بھونا جائے تا کہ رگوں کے

اقطعوہ واحسموہ.

(المغنی شرح الکبیر ج ۱۰ ص ۲۶۲ مسئلہ ۷۲۷۶ مطبوعہ دارالفکر بیروت)

منہ بند ہو جائیں۔ یہ اس لئے کہ زیادہ خون بہنے سے کہیں اس کی موت واقع نہ ہو جائے۔ حضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ کے پاس ایک چور لایا گیا جس نے ایک قیمتی چادر چرائی تھی' آپ نے فرمایا: اس کا ہاتھ کاٹو اور گرم تیل لگا کر اس کا خون بند کر دو۔

قارئین کرام! مذکورہ دو عدد روایات میں صراحتاً موجود ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: کہ چور کا ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کو گرم تیل لگا کر خون بند کیا جائے۔ اگر کٹا ہوا ہاتھ دوبارہ جوڑنے کی گنجائش ہوتی تو ''حسم'' کا حکم نہ دیا جاتا کیونکہ جب کٹی ہوئی جگہ پر گرم تیل ڈال کر اس کے مسام اور رگیں بند کر دی جائیں، تو اب کٹا ہوا ہاتھ وہاں جوڑنا ناممکن ہے اور اگر کسی طرح جوڑ بھی دیا جائے، تو بیکار بوجھ بنے گا کیونکہ بازو سے رگوں کے ذریعہ خون کی آمد و رفت بند ہو جائے گی اور کٹا ہوا ہاتھ اس خون کی گردش سے محروم ہو جانے کی وجہ سے اپنی افادیت بالکل کھو بیٹھے گا۔ لیکن ''حسم'' کا حکم اس پر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے کہ کٹا ہوا ہاتھ یا پاؤں دوبارہ جوڑنا منع ہے۔ معترض نے کہا تھا کہ قرآن کریم میں صرف کاٹنے کا ذکر ہے۔ کاٹنے پر اس کی سزا پوری ہو گئی اور جوڑنے کی ممانعت نہیں۔ لہٰذا جوڑنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ اعتراض اس کے ذہن کی اختراع ہے۔ جس کا قرآن کریم کی آیت سرقہ کے مقصود اور احادیث میں موجود ''حسم'' کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ قرآن کریم کی آیت کریمہ میں ہاتھ کاٹنے کی سزا کا منشاء یہی تھا کہ یہ آلہ چوری باقی نہ رہے تاکہ آئندہ چوری نہ ہو سکے اور احادیث نبویہ کا مقصد یہ کہ ہاتھ یا پاؤں کاٹنے کے بعد کٹی ہوئی جگہ کو گرم تیل لگا کر بھون دیا جائے۔ جب بھونا جائے گا تو پھر اس کٹے ہاتھ یا پاؤں کی وہاں پیوندکاری کی گنجائش ہی باقی نہ رہی۔ اس سے بھی معلوم ہوا اگر پھر سے جوڑنے کی گنجائش ہوتی تو ''حسم'' کا حکم نہ دیا جاتا۔ لہٰذا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ہاتھ یا پاؤں کٹا ہوا دوبارہ جوڑنا درست نہیں بلکہ اسے الگ کر کے کہیں دفن کر دیا جائے تاکہ وہ دوبارہ چوری کرنے کے قابل نہ رہے۔

مسئلہ دوم: کیا ضرورت کے وقت خون دینا جائز ہے؟

اصل مسئلہ سے قبل ایک ضروری گفتگو تحریر میں لانا بہت اہم ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوقات میں سے انسان کو مخصوص شرف سے نوازا۔ ظاہری اور باطنی طور پر اسے تمام مخلوق سے ممتاز بنایا۔ ظاہری شکل و صورت میں ''لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم'' اور باطنی کمال میں ''علم الانسان ما لم یعلم'' ''نصوص قرآنیہ موجود ہیں اور انسان کی عظمت کو'' ولقد کرمنا بنی آدم'' کے ارشاد عالی سے واضح فرمایا۔ تکریم انسانی کی ایک صورت یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اسے تمام مخلوق سے اپنی خدمت لینے کا حق دیا۔ بہت سے جانوروں کا گوشت و پوست انسان کے استعمال اور خوراک کے لئے حلال و جائز قرار دیا اور اضطراری و مجبوری کے وقت انسان کی جان بچانے کے لئے حرام اشیاء کے استعمال کی مشروط اجازت عطا فرمائی۔ تکریم انسانی کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ بہت سی اشیاء مخلوقہ کو یہ اپنی دواء و غذا کے لئے کام میں لاتا ہے لیکن ایک انسان کے لئے دوسرے انسان کے جسم کی کوئی چیز اور کوئی عضو اپنی خواہش و ضرورت پورا کرنے کے لئے کاٹ لینا اور اسے اپنے استعمال میں لانا اس کی ہرگز ہرگز اجازت نہ دی۔ کیونکہ یہ تکریم انسانی کے خلاف ہے۔ اسی لئے اجزاء انسانی کا لین دین دیگر اشیاء کی طرح جائز و مباح نہیں ہے۔ علاج معالجہ اور دوا کے معاملہ میں شریعت اسلامیہ کے تمام احکام انہی دونوں چیزوں کی رعایت پر موقوف ہیں۔ قرآن کریم نے جہاں حرام اشیاء کو اضطراری حالت میں جائز قرار دیا اور انہیں مباح کر دیا گیا۔ اس کی کچھ شرائط ہیں، جو قرآن کریم کی دلالت اور اشارت سے معلوم ہوتی ہیں۔

جان بچانے کے لئے اور کوئی جائز صورت نہ ہو۔ ناجائز اور حرام کے استعمال سے جان بچ جانا یقینی ہو۔ قرآن کریم نے جہاں محرمات کا استعمال جائز و مباح قرار دیا ہے وہ انہی دو صورتوں کے پیش نظر ہے۔ بہت سے پڑھے لکھے یہاں مغالطہ کھا جاتے ہیں اور

انسانی حاجت اور ضرورت واضطرار میں باہم امتیاز نہیں کرتے ۔ حالانکہ قرآنی اصطلاح میں ان دونوں کے درمیان فرق ہے ۔ ہم ان کا فرق واضح کرتے ہیں ۔ ''ضرورت'' یہ کہ اگر ممنوع چیز کو آدمی استعمال نہ کرے تو اس کی ہلاکت ہو جائے یا قریب الموت ہو جائے ۔ یہی صورت اضطرار بھی کہلاتی ہے ۔ اس حالت میں حرام وممنوع اشیاء کا استعمال جائز ہو جاتا ہے ۔ ''حاجت'' یہ کہ اگر اس چیز کو آدمی استعمال نہ کرے تو مرے گا نہیں یا قریب المرگ نہ ہوگا ۔ لیکن اسے تکلیف شدید اور مشقت برداشت کرنا پڑے گی ۔ اسے ''اضطرار'' نہیں کہیں گے ۔ حاجت کے وقت احکام شرعیہ میں رعایت ہوتی ہے ۔ مثلاً روزہ، نماز وغیرہ میں سہولت اور رعایت دینا ۔ لیکن ایسی حالت میں حرام کو حلال کر دیا جائے یہ نہیں ہوگا ۔ جان جانے کا یقینی خطرہ ضرورت واضطرار کے لئے ضروری ہے ۔ ورنہ حاجت تو ہوگی ضرورت واضطرار نہیں ۔ مثلاً ایک شخص دھمکی دیتا ہے کہ فلاں حرام کام کرو ورنہ قتل کر دوں گا، تو صرف دھمکی سے اس حرام کے کرنے کی اجازت نہ ہوگی ۔ ہاں اگر وہ دھمکی دینے والا اپنی دھمکی پر عمل بھی کر سکتا ہو، اس کے پاس قتل کے آلات واسباب بھی موجود ہوں ادھر یہ اکیلا اور کمزور اور بے بس ہے اپنا بچاؤ نہیں کر سکتا نہ کوئی دوسرا وہاں موجود کہ جس کا سہارا لے سکے ۔ ایسی صورت میں یہ ''مضطر'' کہلائے گا اور دھمکی دینے والا جو حرام کرانا چاہتا ہے، اب اس کے لئے اس کے کرنے اور اپنی جان بچانے کی اجازت ہے ۔ دشمن کا خطرہ تو امر محسوس ہے ۔ لیکن مرض کا خطرہ اس کا فیصلہ ہر آدمی نہیں کر سکتا کہ یہ مرض یقیناً جان لیوا ہے اور اس کا علاج فلاں حرام چیز کے استعمال کے بغیر ناممکن ہے ۔ مرض کے بارے میں کسی ماہر ڈاکٹر، طبیب سے ہی رجوع کرنا پڑے گا ۔ وہی اپنے علم وتجربہ کے پیش نظر اس بارے میں کوئی فیصلہ دے سکتا ہے ۔ چونکہ قرآن کریم نے اضطراری حالت میں حرام استعمال کرنے کی اجازت دی ۔ لہٰذا جب تک کوئی معتمد حکیم یا ڈاکٹر یقین سے یہ نہ کہے کہ اس مرض کا علاج کسی حلال دوائی سے ممکن نہیں اور جان جانے کا خطرہ ہے ۔ لہٰذا ایسی اضطراری حالت میں حرام دوائی بقدر ضرورت لینی ہوگی ۔ جس طرح ایک پیاسا شخص پیاس کی شدت سے تڑپ رہا ہے ۔ پینے کے لئے کوئی حلال مشروب نہیں ملتا ۔ لہٰذا اسے جان بچانے کے لئے کوئی سا حرام مشروب پی لینا جائز ہوگا ۔ خلاصہ یہ کہ حرام اشیاء کا استعمال اضطرار کے ساتھ وابستہ ہے اور اضطرار کے لئے دو باتیں پائی جانی ضروری ہیں ۔ ایک یہ کہ حلال چیز بالکل نہیں ملتی یا قطعاً مفید مرض نہیں ۔ دوسری یہ کہ حرام کے نہ کھانے سے موت کا وقوع یقینی ہو ۔ محض وہم یا شک وشبہ یہاں معتبر نہیں اور یہ بھی ضروری ہے کہ مرض کے بارے میں یقینی موت کا حصول معتمد ڈاکٹر یا حکیم کے کہنے پر ہوگا اور یہ یقین اس کے تجربہ اور عادت کے پیش نظر ہوگا ۔ اب ہم قرآن کریم، احادیث مقدسہ اور چند فقہی عبارات درج کرتے ہیں ۔ جن سے مسئلہ زیر بحث کی تفصیل وتائید ہو جائے گی اور انشاء اللہ ہر قاری انہیں پڑھنے اور سمجھنے کے بعد لازماً کسی نتیجہ پر پہنچ جائے گا ۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو قرآن وحدیث کا صحیح فہم وادراک عطا فرمائے ۔ آمین

قرآنی آیات

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (البقرۃ ۱۷۳)

تم پر صرف مردار، خون، خنزیر کے گوشت اور اس جانور کو حرام کیا گیا ہے جس پر بوقت ذبح غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو اور جس شخص کا قصد معصیت اور حد سے تجاوز نہ ہو اور ضرورت کی وجہ سے ان کو استعمال کرے اس پر کوئی حرج نہیں ہے ۔

قُلْ لَّا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَّكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ

آپ کہہ دیجئے کہ مجھ پر جو وحی کی جاتی ہے اس میں کسی کھانے والے کے کھانے میں کوئی حرام چیز نہیں بیان کی گئی سوائے مردار کے یا بہنے والے خون یا خنزیر کے گوشت کے کیونکہ وہ نجس ہے اور

اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ. (الانعام:۱۴۵)

سوائے اس ذبیحہ کے کہ جس پر ذبح کرتے وقت غیر اللہ کا نام پکارا گیا۔ پھر جو شخص معصیت اور تجاوز نہ کرنے والا ہو (اور ضرورت کی بنا پر ان چیزوں کا استعمال کرے) تو آپ کا رب بخشنے والا مہربان ہے۔

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ. (الانعام:۱۱۹)

جو چیزیں تم پر حرام کی گئیں اللہ تعالیٰ نے ان کا تفصیل سے بیان کر دیا سوائے اس کے کہ تم ضرورت کی وجہ سے انہیں استعمال کرو۔

عن انس قال رخص رسول الله ﷺ لزبير وعبد الرحمن بن عوف فی لبس الحرير لحكة بهما متفق عليه وفی رواية المسلم قال انهما شكوا القمة رخص لهما فی قميص الحرير.

(مرقات شرح مشکوۃ ج ۸ ص ۲۴۲ فصل اول کتاب اللباس)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول کریم ﷺ نے حضرت زبیر اور حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہما دونوں کو خارش کی وجہ سے ریشم پہننے کی رخصت فرما دی۔ امام مسلم کی روایت میں ہے کہ ان دونوں نے جوؤں کی شکایت کی تو آپ ﷺ نے ریشمی قمیص پہننے کی اجازت دے دی۔

بعض حضرات نے اس حدیث شریف کے بارے میں کہا کہ یہ اجازت صرف ان دو صحابیوں کے لئے تھی۔ عام لوگوں کو اس کی اجازت نہیں لیکن یہ کہنا درست نہیں ہے کیونکہ ان دونوں حضرات کو جس علت کی بنا پر اجازت دی گئی وہ خود حدیث پاک میں موجود ہے۔ لہٰذا جہاں مذکورہ علت ہوگی وہاں حکم بھی ہوگا۔ ملا علی قاری نے اسی لئے لکھا ہے:

ويحتمل ان الحكة كانت حاصلة بسبب القمل فلا منافاة بينه وبين ماسياتی من الرواية مع ان الجمع بينهما ممكن اجتماعا وافتراقا قال ابن الملک فيه جواز لبس الحرير للجرب فقال غيره دل علی جواز لبس الحرير بعذر واما لبسه لضرورة فرخص لهما فی قمص الحرير وعليه الجمهور.

(مرقات ج ۸ ص ۲۴۲)

احتمال یہ ہے کہ خارش جوؤں کی وجہ سے ہوتی ہو۔ لہٰذا اس روایت اور آنے والی روایت میں منافات نہیں ہے۔ اس کے باوجود ان دونوں باتوں میں اجتماع اور افتراق دونوں ممکن الوجود ہیں۔ ابن ملک نے کہا کہ اس حدیث پاک میں ریشم پہننا لڑائی کے لئے اس کا جواز ہے۔ دیگر حضرات نے فرمایا کہ عذر کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننا اس پر یہ حدیث دلالت کرتی ہے اور ضرورت کے وقت ریشمی لباس کا پہننا تو اس کی حضور ﷺ نے ان دونوں صحابیوں کو خود اجازت عطا فرمائی۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔

اشکال

اس مقام پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ ریشم کا پہننا مطلقاً حرام نہیں۔ دلیل اس کی یہ کہ خود رسول اللہ ﷺ نے ریشمی قباء استعمال فرمائی۔

جواب:

عن اسماء بنت ابی بكر انها اخرجت جبة طيالسة كسروانية لها لبنة ديباج وفرجيها مكفوفين بديباج وقالت هذه جبة رسول الله ﷺ كانت عند عائشة فلما قبضت قبضتها

سیدہ اسماء بنت ابی بکر سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک طیالسی کسروانی جبہ نکالا جس کا گریبان ریشمی تھا اور اس کے دونوں دامن بھی ریشم سے سلے ہوئے تھے' کہنے لگیں یہ جبہ رسول کریم ﷺ کا تھا جو عائشہ صدیقہ کے پاس تھا پھر جب ان کا انتقال

وکان النبی ﷺ یلبسھا فنحن نغسلھا للمرضی یستشفی بھا رواہ مسلم۔ (مرقات ج ۸ ص ۲۴۱)

ہو گیا تو میں نے اپنے قبضہ میں لے لیا اور اب ہم اس سے بیمار کے لئے شفاء حاصل کرتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ آپ کا جبہ شریف مکمل ریشمی نہ تھا بلکہ گلے اور دامن کی سلائی میں ریشم استعمال کیا گیا تھا۔ یہ مجموعی طور پر چار انگل کی مقدار نہیں بنتا۔ چار انگل سے کم مقدار ریشم کے استعمال کی اجازت ہے اور یہ اجازت احادیث سے ثابت ہے۔

عن عمر ان النبی ﷺ نھی عن لبس الحریر الا ھکذا ورفع رسول اللہ ﷺ اصبعیہ والوسطی والسبابۃ وضمھما متفق علیہ وفی روایۃ المسلم انہ خطب بالجابیۃ فقال نھی رسول اللہ ﷺ عن لبس الحریر الا موضع اصبعین او ثلاث او اربع۔

(مرقات ج ۸ ص ۲۴۱)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ریشم پہننے سے منع فرمایا۔ مگر اس طرح اور حضور ﷺ نے دو انگلیاں اٹھائیں۔ درمیانی اور شہادت کی انگلی کو ملایا۔ صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مقام جابیہ میں خطبہ کے دوران فرمایا: کہ رسول کریم ﷺ نے ریشم پہننے سے منع فرما دیا۔ مگر دو، تین یا چار انگلیوں کی جگہ تک پہننا جائز رکھا۔

قارئین کرام! مذکورہ حدیث سے ثابت ہوا کہ چار انگلیوں تک کی مقدار ریشمی پٹی اگر کسی کپڑے پر لگی ہو تو اس کا پہننا جائز ہے۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص اپنے جبہ وغیرہ کی پٹی ریشمی بنواتا ہے تو درست ہے۔ ریشمی کڑھائی کا جواز اس سے نکل آیا۔ قاضی خاں وغیرہ نے صاحبین سے روایت ذکر کی ہے کہ امام اعظم کے نزدیک چار انگلی تک ریشم کا استعمال مرد کے لئے مباح ہے۔ شمس الائمہ نے بھی ریشمی حاشیہ میں عدم قباحت کا قول کیا ہے۔ نتیجہ یہ کہ اشکال بے محل اور بے وقعت ہے۔ ائمہ اربعہ اس پر متفق ہیں کہ چار انگلی تک ریشم کے استعمال کی ممانعت نہیں ہے۔

نوٹ: روایت مذکورہ ان لوگوں کے خیالات کی بھی تردید کرتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ بزرگوں کی نسبت کا کوئی فائدہ نہیں۔ ان کی کسی چیز کو تبرک سمجھنا اور اس سے برکت حاصل کرنا بدعت ہے۔ حدیث مذکورہ میں واضح موجود ہے کہ سیدہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہما آپ ﷺ کے مستعمل جبہ شریف کو پانی میں بھگو کر اس پانی کو مریض کے لئے مرض سے شفایابی کی خاطر پلایا کرتی تھیں۔ آپ کے اس عمل پر موجود صحابہ کرام میں سے کسی نے اعتراض نہ کیا بلکہ مریض آتے اور پانی سے شفاء حاصل کرتے تھے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ بزرگوں کے تبرکات، ان سے توسل اور طلب شفاء جائز امور ہیں۔

عن عبد الرحمن بن طرفۃ ان جدہ عرفۃ بن اسعد قطع انفہ یوم الکلاب فاتخذ انفا من ورق فانتن علیہ فامرہ النبی ﷺ ان یتخذ انفا من ذھب رواہ الترمذی وابوداود والنسائی۔

(مشکوٰۃ شریف ص ۳۹۷، کتاب الامام نسائی ج ۱ ص ۵۴ مطبوعہ بیروت، ترمذی ج ۱ ص ۲۰۹ باب ماجاء فی رشد الاسنان بالذھب)

عبد الرحمن بن طرفہ بیان کرتے ہیں کہ میرے دادا عرفہ بن اسعد کی یوم الکلاب کو ناک کاٹ دی گئی پھر انہوں نے چاندی کی ناک بنوائی اس میں بدبو پیدا ہو گئی اس پر حضور ﷺ نے انہیں سونے کی ناک بنانے کی اجازت مرحمت فرمائی۔ اسے امام ترمذی، ابوداؤد اور نسائی نے روایت کیا ہے۔

ترمذی شریف میں یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد امام ترمذی نے ایک مسئلہ اور اس کی دلیل ذکر فرمائی:

وقد روی عن غیر واحد من اھل العلم انھم شدوا اسنانھم بالذھب وفی ھذا الحدیث حجۃ

بہت سے اہل علم سے روایت کیا گیا کہ انہوں نے اپنے دانتوں کو سونے سے باندھا اور اس حدیث پاک میں ان علماء کے

لئے حجت موجود ہے۔

(ج۱ص۲۰۹ابواب اللباس)

صاحب مرقات نے اسی حدیث کے تحت لکھا:

بهذا اباح العلماء اتخاذ الانف ذهبا و كذاربط الاسنان بالذهب. (ج۱ص۲۸۰)

اس حدیث پاک سے علماء کرام نے سونے کی ناک بنوانے کو جائز قرار دیا۔ یونہی دانتوں کو سونے کے تار سے باندھنا بھی (اسی روایت سے مباح ہوا)۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس بارے میں فرماتے ہیں:

قال ولا باس ان يربطها بالذهب لانه ليس لبس ذهب فانه موضع ضرورة وهو يروى عن النبي ﷺ في الذهب ماهو اكثر من هذا يروى ان انف رجل قطع بالكلاب فاتخذ انفا من فضة فشكى الى النبي ﷺ نتنه فامره النبي ﷺ ان يتخذانفا من ذهب.

(کتاب الام ج۱ص۵۴)

دانتوں کو سونے کے ساتھ باندھنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اسے سونا پہننا نہیں کہتے اور یہ جگہ بھی ضرورت کی ہے۔ ادھر حضور اکرم ﷺ سے سونے کے بارے میں روایت موجود ہے۔ جس میں اس سے زیادہ کی گنجائش ہے۔ آپ سے مروی ہے کہ ایک شخص کی کلاب میں ناک کاٹ دی گئی۔ اس نے چاندی کی ناک بنوالی پھر حضور ﷺ کے پاس اس کی بدبو کی شکایت کی تو آپ نے اسے سونے کی ناک بنوانے کا حکم عطا فرمایا۔

قال الزيلعي في نصب الرايه وفي الباب احاديث مرفوعة وموقوفة روى الطبراني في معجمه الوسط عن عبد الله بن عمر وسقطت ثنيته فامره النبي ﷺ ان يشدها بالذهب. حديث اخر رواه بن قانع في معجم الصحابة عن عبد الله بن عبد الله بن ابى ابن سلول اندقت ثنيتى يوم احد فامرني النبي ﷺ ان اتخذ ثنية من ذهب اوروى الطبراني في معجمه عن محمد بن سعدان عن ابيه قال رأيت انس بن مالك يطوف به بنوه حول الكعبة على سواعدهم وقد شدوا اسنانه بذهب. اثر اخر في مسند احمد عن واقد بن عبد الله التميمي عن من راى عثمان ابن عفان انه حتبب اسنانه بذهب. وروى النسائي في كتاب الكنى عن ابراهيم بن عبد الرحمن قال رأيت موسى بن طلحة بن عبد الله قد شد اسنانه بذهب. اثر اخر روى ابن سعد في الطبقات في ترجمة عبد الملك بن مروان اخبرنا حجاج بن محمد عن ابن جريج ان

زیلعی نے نصب الرآیہ میں کہا کہ اس بارے میں بہت سی احادیث مرفوعہ وموقوفہ موجود ہیں۔ طبرانی نے ''معجم الاوسط'' میں روایت کیا کہ حضرت عبداللہ بن عمر کے اگلے دو دانت گر گئے تھے تو حضور ﷺ نے انہیں سونے سے دانت باندھنے کا حکم دیا۔ ایک اور حدیث ''معجم الصحابہ'' میں ہے کہ عبداللہ بن عبداللہ کے جنگ احد میں دو اگلے دانت گر گئے تھے تو حضور ﷺ نے انہیں دونوں دانت سونے کے بنوانے کا حکم دیا۔ طبرانی میں ہے کہ محمد بن سعدان اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت انس بن مالک کو دیکھا کہ ان کے بیٹے انہیں طواف کعبہ کرا رہے تھے۔ ان کے دانت سونے سے باندھے ہوئے تھے۔ ایک اور اثر مسند احمد میں واقد بن عبداللہ تمیمی سے ہے کہ وہ ایسے شخص سے روایت کرتے ہیں جس نے حضرت عثمان کو دیکھا۔ اس نے دیکھا کہ حضرت عثمان نے اپنے دانت سونے سے باندھے ہوئے تھے۔ امام نسائی نے ''کتاب الکنیٰ'' میں ابراہیم بن عبدالرحمٰن سے روایت کیا۔ فرماتے ہیں کہ میں نے موسیٰ بن طلحہ بن عبداللہ کو سونے سے باندھے ہوئے دانت میں دیکھا۔ ایک اور اثر ابن سعد نے طبقات میں عبدالملک بن مروان کے حالات کے ضمن

ابن شهاب الزهری سئل عن شد الاسنان بالذهب فقال لاباس به قد شد عبد الملک بن مروان اسنانه بالذهب. حدیث اخر قال ابن سعد ایضا.

میں لکھا کہ ہمیں حجاج بن محمد نے ابن جریج سے خبر دی کہ ابن شہاب زہری سے دانتوں کو سونے کے ساتھ باندھنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ عبدالملک بن مروان نے بھی اپنے دانت سونے سے باندھے ہوئے تھے۔ ایک اور حدیث ہے ابن سعد نے بھی کہا۔

اخبرنا عمرو ابن الهیثم ابو قطن قال رایت بعض اسنان عبد الله بن عون مشدودة بالذهب.

ہمیں عمرو بن ہیثم ابوقطن نے خبر دی کہ میں نے عبداللہ بن عوف کے بعض دانتوں کو سونے سے بندھا ہوا دیکھا۔

(تحفۃ الاحوذی ج ۳ ص ۹۵ باب ماجاء فی شد الاسنان بالذھب طبوعہ بیروت، نصب الرایہ ج ۴ ص ۲۳۵ تا ۲۲۶ حدیث ۱۲)

مذکورہ احادیث و آثار سے ثابت ہوا کہ بوقتِ ضرورت حرام اشیاء (ریشمی کپڑا پہننا اور سونا استعمال کرنا مرد کے لئے) کا استعمال جائز و مباح ہو جاتا ہے۔ ریشمی کپڑے اور سونے کے استعمال کی ممانعت مرد کے لئے ایسی دلالت سے ثابت ہے جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہے لیکن ضرورت کے تحت ان کی حرمت ختم ہو گئی اور جواز و اباحت آ گئی۔ قرآن کریم میں بھی اضطراری حالت کے وقت حرام اشیاء کا استعمال جائز قرار دیا گیا۔ اسی سے ہی یہ قانون نکالا گیا۔ ضرورت کے وقت ممنوع و حرام چیز، مباح ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اسی پر قیاس کرتے ہوئے خون دینے کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔ جب ضرورت و اضطرار ہو تو اس کی حرمت باقی نہیں رہے گی۔ انسانی جان جب خطرہ میں ہو تو خون دے کر اسے بچانا جائز ہوا۔ اس مسئلہ کی وضاحت میں چند فقہی عبارات بھی ملاحظہ فرمائیں تاکہ بات بالکل واضح ہو جائے۔

بوقت ضرورت حرام اشیاء حلال ہو جانے پر چند فقہی حوالہ جات

منها ان مالکا استدل بهذا الحدیث علی طهارة بول ما یوکل لحمه وبه قال احمد ومحمد بن الحسن والاصطخری والرویانی الشافعیان وهو قول الشعبی وعطاء والنخعی والزهری وابن سیرین والحکم والثوری وقال ابوداود بن علیة بول کل حیوان ونحوه وان کان لایوکل لحمه طاهر بول الادمی وقال ابوحنیفة والشافعی وابو یوسف وابو ثور واخرون کثیرون الابوال کلها نجسة الا ماعفی عنه واجابوا عنه بان ما فی حدیث العرنیین قد کان للضرورة فلیس فیه دلیل علی انه یباح فی غیر حال الضرورة لان ثمه اشیاء ابیحت فی الضرورة ولم تبح فی غیرها کما فی لبس الحریر فانه حرام علی الرجال وقد ابیح لبسه فی الحرب او للحکة او

(احکام کے استنباط کا بیان) امام مالک علیہ الرحمہ نے اس حدیث پاک سے یہ حکم استنباط فرمایا کہ اس جانور کا پیشاب پاک ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ یہی قول امام احمد، محمد بن حسن، اصطخری، رویانی جو دونوں شافعی المسلک ہیں کا ہے اور امام شعبی، عطاء، نخعی، زہری، ابن سیرین، حکم اور ثوری نے بھی یہی قول کیا ہے۔ ابوداؤد بن علیہ کا قول یہ ہے کہ ان تمام حیوانات اور ان کا بھی جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا سب کا پیشاب پاک ہے۔ اسی میں آدمی کا پیشاب بھی شامل ہے۔ امام ابوحنیفہ، شافعی، ابو یوسف، ابوثور اور دوسرے بہت سے ائمہ حضرات نے کہا کہ تمام حیوانات کے پیشاب نجس ہیں۔ مگر جس قدر معاف کر دیا گیا۔ (وہ نجس نہیں ہے) ان حضرات نے دوسرے احباب کا جواب دیا کہ حدیث عرنیین میں جو پیشاب پینے کی اجازت دی گئی۔ وہ ضرورت کے پیش نظر تھی۔ لہٰذا اس میں اس بات پر دلیل نہیں کہ بغیر ضرورت اونٹوں کا پیشاب پاک ہونے پر

لشدة البرد اذا لم يجد غيره وله امثال كثيرة للشرع والجواب المقنع في ذلك انه عليه الصلوة والسلام عرف بطريق الوحي شفاء هم و الاستشفاء بالحرام جائز بحصول الشفاء كتناول الميتة في المخمصة والخمر عند العطش واساغة اللقمة وانما لا يباح مالا يستيقن حصول الشفاء به وقال ابن حزم صح يقينا ان رسول الله ﷺ انما امرهم بذالك على سبيل التداوي من السقم الذي كان اصابهم وانما صحت اجسامهم بذالك والتداوي منزلة ضرورة وقد قال عزوجل الا ما اضطررتم فما اضطر المرأ اليه فهو غير محرم عليه من الماكل والمشارب (الى قوله) حتى اذا فرضنا ان احدا عرف مرض شخص بقوة العلم وعرف انه لايزيل الا بتناول المحرم يباح له ان يتناوله كما يباح شرب الخمر عند العطش الشديد وتناول الميتة عند المخمصة.

(عمدۃ القاری ج ۳ ص ۱۵۴۔۱۵۵ مطبوعہ مصر باب ابواب الابل)

کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ ضرورت کے وقت بہت سی حرام اشیاء مباح ہو جاتی ہیں اور ضرورت کے بغیر وہ مباح نہیں ہوتیں۔ جیسا کہ ریشم پہننا مردوں کے لئے حرام ہے لیکن لڑائی کے لیے یا خارش کی خاطر یا سخت جاڑے سے بچنے کے لئے ریشم پہننا جائز ہے۔ جبکہ اس کے علاوہ اور کوئی چیز نہ ملتی ہو۔ اس کی شرع شریف میں بہت سی مثالیں موجود ہیں اور پختہ جواب اس بارے میں یہ ہے کہ حضور ﷺ کو بذریعہ وحی ان لوگوں کی شفایابی کی معرفت ہو گئی تھی۔ حرام چیز کے ذریعہ شفاء کی طلب بعض کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ مخمصہ کی حالت میں مردار کھانے کی اجازت اور پیاس اور لقمہ حلق سے نیچے اتارنے کی خاطر شراب پینا جائز ہے اور جس حرام چیز سے شفاء کا حصول یقینی نہ ہو، اس کا استعمال مباح نہیں ہے۔ ابن حزم نے کہا کہ یہ بات یقیناً صحیح ہے کہ حضور ﷺ نے انہیں اونٹوں کا پیشاب پینے کی اجازت دوائی کے طور پر دی تھی کیونکہ ان لوگوں کے جسم بہت کمزور پڑ چکے تھے اور ان کے اجسام کی صحت ان کے پیشاب سے ہوئی اور علاج معالجہ اور دواء کرنا بھی ضرورت کے قائم مقام ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "الا ما اضطررتم" لہٰذا جس چیز کی طرف کوئی مجبور و مضطر ہو جائے، تو وہ چیز اس کے لئے حرام نہیں ہوتی۔ خواہ وہ کھانے سے تعلق رکھتی ہو یا کوئی پینے کی چیز ہو۔ مزید کہا کہ جب ہم نے یہ فرض کر لیا کہ کسی آدمی نے کسی کا مرض اپنے علم و تجربہ سے معلوم کر لیا کہ فلاں حرام چیز استعمال کئے بغیر اس کا مرض دور نہ ہوگا تو اس بیمار کے لئے وہ حرام چیز بطور دوا کھانا جائز ہوگا۔ جیسا کہ سخت پیاس کے وقت شراب پینا اور مخمصہ کی حالت میں مردار کھانا مباح ہو جاتا ہے۔

(قوله اختلف في التداوي بالمحرم) ففي النهاية عن الذخيرة يجوز ان علم فيه شفاء ولم يعلم دواء اخر وفي الخانية في معنى قوله عليه الصلوة والسلام ان الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم كما رواه البخاري ان مافيه شفاء لا باس به كما يحل الخمر للعطشان في الضرورة وكذا صاحب الهداية في التجنيس وهذا لان الحرمة ساقطة عند

(حرام چیز کے ساتھ علاج و دوا کرنے میں اختلاف کا بیان)

نہایہ میں ذخیرہ سے یہ موجود ہے کہ حرام چیز سے علاج درست و جائز ہے۔ جب معلوم ہو جائے کہ اس کے استعمال سے شفاء ہو جائے گی اور اس حرام کے علاوہ اور کوئی دوا معلوم بھی نہیں۔ خانیہ میں حضور ﷺ کے قول مبارک "اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں تم پر حرام کر دیں ان میں تمہاری شفاء نہیں" کا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ جس میں شفاء ہو اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے

الاستشفاء کحل الخمر والمیتۃ للعطشان والجائع من البحر وافاد سیدی عبد الغنی انہ لا یظھر الاختلاف فی کلامھم لاتفاقھم علی جواز ضرورۃ. اقول وھو ظاھر موافق کما مرفی الاستدلال لقول الامام. لکن قد علمت ان قول الاطباء لا یحصل بہ العلم والظاھر ان التجربۃ یحصل بھا غلبۃ الظن دون الیقین الا ان یریدوا بالعلم غلبۃ الظن وھو شائع فی کلامھم تامل.

(ردالمحتار ج اص ۲۱۰ مطلب فی التداوی بالحرام)

جیسا کہ بوقت ضرورت پیاسے کوشراب پینا حلال ہے۔ اسی طرح صاحب ہدایہ نے تجنیس میں افادہ ذکر فرمایا۔ یہ اس لئے کہ طلب شفاء کی وجہ سے اس حرام چیز کی حرمت ختم ہو جاتی ہے جیسا کہ پیاسے کوشراب پینا اور بھوکے کو مردار کھانے کی اجازت ہے۔ سیدی عبدالغنی نے فائدہ ارشادفرمایا۔ ان علماء کا اختلاف ان کے کلام میں سے ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ ضرورت کے وقت حرام کے استعمال کے جواز پر سب ہی متفق ہیں۔ میں کہتا ہوں وہ ظاہر ہے اور امام کے قول کے استدلال میں جو بیان ہوا اس کے موافق بھی ہے لیکن تو حقیقتاً جانتا ہے کہ طبیبوں کی بات سے علم یقین حاصل نہیں ہوتا اور ظاہر یہ ہے کہ ان کے تجربہ سے غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے' یقین حاصل نہیں ہوتا۔ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ علماء نے یہاں علم سے مراد یقین کی بجائے غلبہ ظن مراد لیا ہو اور یہ بات ان کے کلام میں بکثرت موجود ہے' غور مطلوب ہے۔

اعتراض

ردالمحتار کی مذکورہ بالاعبارت میں حضور ﷺ کا ایک ارشاد گرامی ذکر کیا گیا۔ وہ یہ کہ "اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں تم پرحرام کر دی ہیں ان میں تمہارے لئے شفاء نہیں رکھی"۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حرام چیز سے شفاء حاصل نہیں ہوتی۔ جب شفاء حاصل نہیں ہوگی تو اس کے استعمال کرنے کا فائدہ نہ رہا۔ لہٰذا خون دینا حرام ہے اور اس سے شفاء کا حصول ازروئے حدیث نہیں۔ اس لئے خون دینا حرام ہوا۔

جواب اول: اس کا ایک جواب تو "ردالمحتار" میں آپ پڑھ چکے ہیں۔ وہ یہ کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ان اشیاء کے بارے میں ہے جن میں شفاء کا حصول نہیں۔ لیکن جن کے استعمال سے شفاء حاصل ہو جاتی ہے وہ اس ارشاد گرامی میں داخل ہی نہیں جیسا کہ پیاسے کے لئے شراب کا استعمال یا بھوکے کے لئے مردار کھانا جائز ہو جاتا ہے۔

وعن ابی نصر بن سلام رحمہ اللہ تعالی معنی قولہ علیہ السلام ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم انما قال ذالک فی اشیاء التی لایکون فیہ شفاء فاما اذا کان فیہ شفاء فلا باس بہ قال الاتری ان العطشان یحل لہ شرب الخمر حال الاضطرار. (فتاویٰ قاضی خان عالمگیری کے حاشیہ پر ج ۳ ص ۴۴۰ مطبوعہ مصر، کتاب الخظر والاباحۃ)

ابونصر بن سلام رحمۃ اللہ علیہ حضور ﷺ کے اس قول "بے شک اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفاء تم پرحرام کی گئی اشیاء میں نہیں رکھی" کا معنی بیان کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے یہ ان اشیاء کے بارے میں ارشاد فرمایا جن میں شفاء نہیں۔ لیکن اگر کسی حرام شے میں شفاء ہو تو اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں۔ فرمایا: کیا تم یہ نہیں جانتے کہ پیاسے آدمی کے لئے حالت اضطرار میں شراب پینا حلال ہو جاتا ہے؟

جواب دوم:

اجیب بانہ محمول علی الاختیار واما حالۃ

جواب دیا جائے گا کہ آپ کا ارشاد گرامی حالت اختیار پر

الاضطرار فلا یکون حراما کالمیتة للمضطر کما ذکرنا.

(عمدۃ القاری ج ۳ ص ۱۵۵ باب ابوال الابل والادواب مطبوعہ بیروت)

محمول ہے۔ رہی حالت اضطرار تو حرام چیز سے علاج کرانا یا شفاء حاصل کرنا جائز ہونے کی وجہ سے وہ چیز حرام نہیں رہے گی جیسا کہ حالت اضطرار میں مردار کھانا جائز ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر بھی کر چکے ہیں۔

ومعنى قوله عليه الصلوة والسلام لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم نفى الحرمة عند العلم بالشفاء دل عليه جواز اساغة اللقمة بالخمر وجواز شربه للعطش. (فتاویٰ بزازیہ علی حاش الہندیہ ج ۶ ص ۳۶۰ کتاب الکراھیة الخامس فی الاکل، مطبوعہ بولان مصر)

حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ''تم پر جو چیزیں حرام کر دی گئیں ان میں تمہاری شفاء نہیں رکھی گئی'' کا معنی یہ ہے کہ اگر شفاء کا علم ہو جائے تو حرمت ختم ہو جائے گی۔ اس پر یہ مسئلہ دلالت کرتا ہے کہ لقمہ نگلنے کے لئے شراب پینا اور پیاسے کے لئے شراب پینا جائز ہے۔

قارئین کرام! ''فتاویٰ شامی''، ''قاضی خان'' اور ''بزازیہ'' میں سے مسئلہ زیر بحث کے بارے میں حضور ﷺ کے مذکورہ ارشاد گرامی کا مفہوم و مقصود بیان کیا گیا۔ وہ یہ کہ اگر کسی حرام چیز کے استعمال سے شفاء ملنے کا غالب گمان ہو تو اس کی حرمت ختم ہو جائے گی اور دوائی کے طور پر اسے استعمال کرنا جائز ہوگا۔ اگر گمان غالب نہ ہو تو پھر حدیث پاک کی رو سے اسے استعمال کرنا حرام ہی رہے گا۔ لہٰذا خون اگرچہ نجس و حرام ہے لیکن کوئی قابل اعتماد ڈاکٹر مریض کو کہہ دیتا ہے کہ اس کی جان بچنے کی ایک ہی صورت ہے کہ اسے خون دیا جائے، تو اس صورت میں خون دے کر اس مریض کی جان بچانا جائز ہے۔ خواہ خون کہیں سے قیمۃً ہی خرید کر دینا پڑے۔ یہ بیع اگرچہ حرام ہے لیکن ضرورت کے پیش نظر جائز ہو جائے گی۔

سقوط حرمة الخمر والميتة فى حق المضطر والمكره فان حرمتها لم تبق وقت الاضطرار والاكراه اصلا وان بقيت فى حق غيرها لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثناء من قوله ماحرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم فى جميع الاحوال الاحال الضرورة فان لم ياكل الميتة او لم يشرب الخمر حينئذ ومات يموت اثما بخلاف الاكراه على كلمة الكفر فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء من الحرمة بل من الغضب او العذاب اذا لتقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان.

(نور الانوار ص ۱۷۲ بحث احکام المشروع)

مردار اور شراب کی حرمت مضطر اور مکرہ کے حق میں بالکل باقی نہیں رہتی، جب تک اضطرار و اکراہ رہے۔ اگرچہ دوسروں کے لئے اس کی حرمت بدستور باقی اور قائم رہے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: وقد فصل الخ ''اللہ تعالیٰ نے تفصیل سے تمہیں وہ اشیاء بتا دیں جو اس نے تم پر حرام کر دیں مگر وہ کہ جن کی طرف تم مجبور ہو جاؤ۔ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا ''مگر یہ کہ تم مجبور ہو جاؤ''۔ یہ ماحرم علیکم سے مستثنیٰ ہے۔ گویا یوں فرمایا گیا ''تمام حالات میں وہ اشیاء تم پر حرام ہیں مگر حالت اضطرار میں۔ لہٰذا اگر کسی نے ایسی حالت میں مردار نہ کھایا یا شراب نہ پی اور مر گیا تو گنہگار مرے گا۔ بخلاف کلمہ کفر کے اکراہ کے کہ اگرچہ یہاں بھی استثناء موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: الا من اکرہ وقلبه مطمئن بالایمان۔ لیکن یہ استثناء حرمت سے نہیں بلکہ غضب اور عذاب سے ہے۔ تقدیراً یوں عبارت ہوگی۔ جس نے ایمان کے بعد کفر کیا ان پر اللہ تعالیٰ کا غضب اور بہت بڑا عذاب ہوگا مگر جس کو مجبور کیا گیا اور اس کا دل مطمئن رہا۔

صاحب "نور الانوار" علامہ ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلہ زیر بحث کو بڑی عمدگی کے ساتھ بیان فرمایا۔ شراب اور مردار نص قطعی سے حرام ہیں۔ مگر بوقت ضرورت واکراہ ان کی حرمت، حلت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ حالت اضطرار کو مستثنیٰ کیا گیا اور مفہوم یہ نکلا کہ محرمات کا کھانا پینا ہر حال میں حرام ہے مگر حالت اضطرار واکراہ میں ان کی حرمت ختم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا حرمت ختم ہونے کی وجہ سے اگر کوئی بھوکا پیاسا مر جائے اور انہیں استعمال میں نہ لائے تو گنہگار ہوگا۔ اس ضمن میں کلمہ کفر کی استثناء سے ایک اعتراض ہوتا تھا۔ وہ یہ کہ کلمہ کفر ہر حال میں حرام ہے مگر حالت اکراہ میں جائز ہوگا۔ حالانکہ اس حالت میں اگر کوئی مسلمان کلمہ کفر نہیں کہتا اور مر جاتا ہے تو وہ گنہگار نہیں بلکہ درجہ شہادت پائے گا۔ دونوں جگہ استثناء کی وجہ سے دونوں مسئلوں کا حکم ایک جیسا ہونا چاہیے تھا؟ ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب ذکر فرماتے ہیں کہ دونوں جگہ مستثنیٰ منہ الگ الگ ہیں۔ مردار وغیرہ میں "حالات" اور کلمہ کفر میں "غضب وعذاب عظیم" مستثنیٰ منہ ہیں لہٰذا دونوں آیات کا مطلب یہ ہوگا کہ مردار اور دیگر حرام اشیاء کا کھانا ہر حالت میں حرام ہے۔ مگر حالت اضطرار واکراہ میں وہ حلال ہو جاتی ہے۔ اب حلال کھانے سے جان نہ بچانے والا خودکشی کا مرتکب ہونے کی وجہ سے گنہگار ہوگا اور کلمہ کفر والی آیت کا مطلب یہ کہ کلمہ کفر کسی وقت بھی بکنا اللہ تعالیٰ کے غضب اور عذاب عظیم کا موجب ہوتا ہے مگر حالت اکراہ میں جبکہ دل مطمئن ہو تو زبان سے کلمہ کفر کا اجراء غضب الٰہی اور عذاب عظیم سے بچا لے گا۔ کلمہ کفر کی حرمت کو حلت میں تبدیل نہیں کیا گیا۔ اس لئے اس کی حلت نہ ہونے اور حرمت باقی رہنے کی وجہ سے اگر کوئی مسلمان کلمہ کفر نہیں کہتا تو وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ حرام کے ارتکاب سے بچنے والے ہونے کی وجہ سے شہید کہلائے گا۔

ولا باس بان یسعط الرجل بلبن المراۃ ویشربہ للدواء وفی شرب لبن المراۃ للبالغ من غیر ضرورۃ اختلف المتأخرین کذا فی القنیۃ ولو ان مریضا اشار الیہ الطبیب بشرب الخمر روی عن جماعۃ من ائمۃ بلخ انہ ینظر ان کان یعلم یقینا انہ یصح حل لہ التناول. یجوز للعلیل شرب الدم والبول واکل المیتۃ لتداوی اذا اخبرہ طبیب مسلم ان شفاءہ فیہ ولم یجد من المباح ما یقوم مقامہ وان قال الطبیب یتعجل لہ شفاءک فیہ وجہان.

(عالمگیری ج۵ ص۳۵۵ الباب الثامن عشر فی التداوی والمعالجات مطبوعہ مصر)

عورت کا دودھ مرد کی ناک میں ٹپکانا جائز ہے اور دوا کے لئے اس کے پینے میں کوئی حرج نہیں اور بالغ مرد کا عورت کا دودھ پینا ضرورت کے بغیر اس میں متاخرین حضرات کا اختلاف ہے۔ قنیہ میں یونہی مذکور ہے۔ اگر کوئی بیمار ایسا ہے کہ اسے طبیب کہتا ہے کہ شراب پیو تو بلخ کے ایک علماء کی جماعت سے اس بارے میں مروی ہے کہ دیکھا جائے گا اگر وہ یقینی طور پر جانتا ہے کہ اس (شراب) کے پینے سے شفاء حاصل ہو جائے گی تو اب اس کے لئے پینا حلال ہے۔ بیمار کے لئے پیشاب پینا، خون پینا اور مردار کھانا اپنے علاج کے لئے جائز ہے جب اسے کوئی مسلمان طبیب یہ بتائے کہ تیری شفاء اس (حرام کے استعمال) میں ہے اور کوئی مباح چیز اس حرام کے قائم مقام موجود نہ ہو اور اگر طبیب یوں کہتا ہے کہ حرام کھانے سے تو جلد صحت یاب ہو جائے گا تو اس بارے میں دو قول ہیں۔

ھل یباح الارضاع بعد المدۃ لا لانہ جزء الادمی فلا یباح الانتفاع بہ الا للضرورۃ. وقیل یجوز اذا علم انہ یزول بہ الرمد ولا یخفی ان حقیقۃ العلم متعذرۃ [illegible]

مدت رضاعت کے بعد کسی کو دودھ پلانا مباح ہے؟ کہا گیا ہے کہ جائز نہیں ہے کیونکہ دودھ آدمی کا جزو ہے۔ لہٰذا اس سے بلا ضرورت نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے اور کہا گیا ہے کہ جب اس [illegible] دودھ سے آنکھ کا دکھنا دور ہو جائے گا، تو جائز

(فتح القدیر ج ۳ ص ۸ کتاب الرضاع مطبوعہ مصر)

ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ یہاں حقیقت علم تو متعذر ہے۔ لہٰذا ''علم'' سے مراد یہاں ''ظن غالب'' ہوگی۔

صاحب فتح القدیر علامہ ابن ہمام اور ''فتاویٰ عالمگیری'' کی عبارات آپ نے ملاحظہ فرمائیں۔ دونوں کا ماحصل یہ ہے کہ عورت کا دودھ اگرچہ عورت کے اجزاء میں سے ایک جزو ہے اور آدمی کے جزو کو کوٹ چھانٹ کر دوا بنانا اور پھر اسے استعمال میں لانا جائز نہیں۔ جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر آ رہا ہے۔ لیکن عورت کا دودھ بوقت ضرورت استعمال کرنا مباح ہے۔ یعنی اگر طبیب و حکیم اسی دودھ کو بطور دوا تجویز کرتے ہیں اور اس کی جگہ کوئی دوسری حلال چیز شفاء کے لئے نہیں تو دودھ کے استعمال کی اجازت ہے اور یہاں طبیب و ڈاکٹر کا کہنا کہ میں جانتا ہوں کہ اس دودھ کے علاوہ کوئی علاج نہیں۔ اس جاننے سے مراد علم یقینی نہیں کیونکہ یہ تو بہت مشکل ہے۔ لہٰذا اس سے مراد ظن غالب ہوگی۔

قال اصحابنا انما يجوز التداوى بالنجاسة اذا لم يجد طاهرا يقوم مقامها فان وجده حرمت النجاسات بلاخلاف وعليه يحمل حديث ان الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم . فهو حرام عند وجود غيره وليس حراما اذا لم يجد غيره قال اصحابنا وانما يجوز ذالك اذا كان المتداوى عارفا بالطب يعرف انه لا يقوم غير هذا مقامه او اخبره بذالك طبيب مسلم عدل ويكفى طبيب واحد صرح به البغوى وغيره.

(شرح المہذب مع المجموع ج ۹ ص ۵۰ مطبوعہ دار الفکر بیروت فرع قال الشامی)

ہمارے اصحاب (شافعیہ) کہتے ہیں کہ نجس چیز سے علاج معالجہ اس وقت جائز ہے جب کوئی پاک چیز اس کے قائم مقام موجود نہ ہو اور اگر پاک چیز موجود ہے تو پھر نجس سے علاج کرنا بلاخلاف حرام ہے۔ اسی مفہوم پر اس حدیث کو محمول کیا جائے گا۔ ''اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفاء ان چیزوں میں نہیں رکھی جو تم پر حرام ہیں''۔ یعنی وہ حرام ہیں جبکہ ان کی جگہ کوئی حلال چیز موجود ہو اور اگر حلال چیز موجود نہ ہو، تو پھر وہ حرام نہیں رہے گی۔ ہمارے اصحاب نے کہا کہ یہ جواز اس وقت ہوگا جب دوا تجویز کرنے والا علم طب کا عارف ہو اور وہ اپنے علم سے یہ جانتا ہو کہ کوئی دوسری حلال چیز اس کے قائم مقام نہیں ہے یا کوئی مسلمان عادل طبیب اس بارے میں خبر دیتا ہے اور یہاں ایک ہی طبیب کا کہنا کافی ہو گا۔ علامہ بغوی وغیرہ نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔

کذا اكل الميتة وشرب الخمر فان اضطر فان المختار عند الجمهور انه مباح او الحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة بقاء للحجة كما فى اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ماذهب اليه البعض اما فى اكل الميتة فلان نص المحرم لم يتناوله واما حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل.

(التوضیح والتلویح ص ۲۱۵ مطبوعہ نورانی کتب خانہ پشاور پاکستان)

یونہی مردار کھانا اور شراب پینا۔ اگر بوجہ اضطرار ہے تو جمہور کے نزدیک مختار یہ ہے کہ مباح ہے یا یہ کہ حرمت ساقط ہوگئی۔ یہ نہیں کہ وہ بدستور حرام ہے صرف اس کے استعمال کرنے میں رخصت دی گئی ہے۔ یعنی اس پر مؤاخذہ نہ ہوگا۔ جیسا کہ کلمہ کفر کہنے میں اور بعض کے نزدیک غیر کا مال کھانے میں ہے۔ رہا مردار کا کھانا تو یہ اس لئے کہ محرمات والی نص اسے شامل نہیں اور حالت اضطرار ویسے ہی مستثنیٰ ہے۔ لہٰذا اپنے اصل حکم کی وجہ سے وہ مباح ہو جائے گی۔

والمعنى انه من اضطر الى اكل الميتة او نحوه مما ذكر سواء كان الاضطرار لاجل المخمصة

معنی یہ ہے کہ جو شخص مردار وغیرہ مذکورہ اشیاء کے کھانے میں مجبور ہو جائے۔ خواہ اس کی مجبوری شدید بھوک کی وجہ سے ہو یا

او الاکراہ او غیر ذالک حل لہ اکلہا بالاجماع. اکراہ کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے ہوتو اس کے لئے بالاجماع مذکورہ
(تفسیر مظہری ج ۱ ص ۱۵۸ آیت انما حرم علیکم المیتۃ) حرام اشیاء کا کھانا حلال ہو جاتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ مذکورہ آٹھ عدد حوالہ جات سے یہی معلوم ہوا کہ اگر کسی بیماری سے شفاء کے لئے ماہر طبیب کوئی حرام چیز تجویز کرے کہ جس کے قائم مقام حلال نہ مل سکتی ہو، تو ایسی حالت میں حرام چیز کو بطور دوا استعمال کرنا جائز ہو جاتا ہے اور اس کی حرمت، حلت میں تبدیل ہو جاتی ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ مریض کی جان بچانے کے لئے اگر خون دینے کے سوا اور کوئی طریقہ نہ ہو تو اس وقت دینا جائز و مباح ہے۔

موجودہ دور کے چند علماء کرام کا مسئلہ زیر بحث میں مؤقف از مفتی محمد شفیع

مریض کو دوسرے کا خون دینے کا مسئلہ

تحقیق اس مسئلہ کی یہ ہے کہ انسانی خون انسان کا جزء ہے اور جب بدن سے نکل جائے تو نجس ہے۔ اس کا اصلی تقاضا تو یہی ہے کہ ایک انسان کا خون دوسرے کے بدن میں داخل کرنا دو وجہ سے حرام ہو۔ اول اس لئے کہ اعضائے انسانی کا احترام واجب ہے اور یہ اس احترام کے منافی ہے۔ دوسرا اس لئے کہ خون نجاست غلیظہ ہے اور نجس چیزوں کا استعمال ناجائز ہے۔ لیکن اضطراری حالات اور عام معالجات میں شریعت اسلام کی دی ہوئی سہولتوں میں غور کرنے سے امور ذیل ثابت ہوئے۔ اول یہ کہ خون اگرچہ جزء انسانی ہے مگر اس کو کسی دوسرے انسان کے بدن میں منتقل کرنے کے لئے اعضاء انسانی میں کاٹ چھانٹ اور اپریشن کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ انجکشن کے ذریعہ خون نکال کر دوسرے کے بدن میں ڈال دیا جاتا ہے۔ اس لئے اس کی مثال دودھ کی سی ہوگئی جو بدن سے بغیر کسی کانٹ چھانٹ کے نکلتا اور دوسرے انسان کا جزء بنتا ہے اور شریعت اسلام نے بچہ کی ضرورت کے پیش نظر انسانی دودھ ہی اس کی غذا قرار دیا ہے اور ماں پر اپنے بچے کو دودھ پلانا واجب کیا۔ جب تک وہ بچوں کے باپ کے نکاح میں رہی۔ طلاق کے بعد ماں کو دودھ پلانے میں مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ (تفسیر معارف القرآن ج ۱ ص ۴۲۰ آیت والدم ولحم الخنزیر)

حکیم الامت مفتی احمد یار خان صاحب

حالت اضطرار کے اور احکام ہیں۔ اگر خون چڑھانے سے کسی بیمار کی جان بچتی ہو تو اس کے سوا کوئی اور چیز جان نہیں بچاسکتی تو اجازت ہوگی کہ ایسی اضطراری حالت میں حرام استعمال کیا جاسکتا ہے۔ (تفسیر نعیمی ج ۶ ص ۱۹۱ مطبوعہ مکتبہ اسلامیہ گجرات پاکستان)

مولانا نور اللہ بصیر پوری

ایسی صورت شدیدہ کے وقت کہ زخمی مجاہد کی زندگی خطرہ میں ہو اور کوئی نافع دوائی خون کے بغیر نہ ملے، تو استعمال خون بقدر ضرورت شرعاً جائز ہوگا۔ قرآن کریم میں حرمت خون کا بیان چار آیتوں میں ہے۔ پ ۲ ع ۵، پ ۶ ع ۵، پ ۸ ع ۵، پ ۱۴ ع ۲۱ اور ہر ایک آیت میں ضرورت شدیدہ کے وقت صاف اجازت ہے۔ پہلی آیت پاک یہ ہے: ”انما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر وما اہل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم اس نے یہی تم پر حرام کئے ہیں مردار، اور خون اور سؤر کا گوشت اور وہ جانور جو غیر اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا تو جو ناچار ہو یوں کہ نہ خواہش سے کھائے اور نہ یوں کہ ضرورت سے آگے بڑھے تو اس پر گناہ نہیں۔ بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے“ اور یونہی دوسری آیتوں میں ناچاری کی حالت میں اجازت ہے۔ اور یونہی بکثرت جزئیات فقہیہ صراحتاً جواز پر دلالت کرتی ہیں۔ رہا یہ شبہ کہ انسانی خون کے استعمال میں انسانیت

کی اہانت (بے ادبی) ہے تو یہ شبہ قرآن کریم کی چار آیتوں کی اجازت اور فقہاء کرام کی تصریحات کے سامنے محض بے جا ہے۔
بہر حال روز روشن کی طرح واضح ہوا کہ ایسے مریض کے لئے ایسی ضرورت کے وقت انسانی خون کا استعمال جائز ہے۔

(فتاویٰ نوریہ ج ۳ ص ۴۵۲۔۴۵۴ مطبوعہ کمبائن پریس)

قرآن کریم، احادیث مبارکہ اور ارشادات فقہاء کرام سے واضح ہوا کہ ضرورت کے وقت انسانی خون کسی دوسرے انسان کو دینا جائز اور مباح ہے جبکہ اس کے سوا اور کوئی حلال و جائز طریقہ شفاء کے لئے موجود نہ ہو اور تجویز کنندہ ڈاکٹر یا حکیم اپنے علم و تجربہ کی بناء پر یہی فیصلہ دے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ تقریباً چاروں ائمہ کرام اس پر متفق ہیں، کہ مذکورہ حالت میں خون دینے کی اجازت ہے۔

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا، ان کے پیشاب کی حرمت میں اختلاف ہے لیکن حرمت کا مطلق انکار نہیں ہے۔ یہ بھی کہا کہ حضور ﷺ نے جب اونٹوں کا پیشاب پینے کا حکم دیا تھا تو اس کے بعد نہ تو آپ نے اور نہ ہی صحابہ کرام نے اس کا انکار فرمایا اور عدم انکار پیشاب کے پاک ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی، ابوحنیفہ اور جمہور تمام جانوروں کے پیشاب کی حرمت و نجاست کے قائل ہیں۔ رہا شراب کو بیماری میں پینا تو اس میں اور دوسری حرام اشیاء کے استعمال میں فرق ہے۔ ایک یہ کہ نجس اشیاء کے بلا ضرورت استعمال پر حد نہیں۔ لیکن شراب نوشی پر حد ہے اور دوسرا فرق یہ ہے کہ شراب نوشی معدہ کے امراض میں اضافہ کرتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں اونٹوں کا پیشاب نجس ہونے کے باوجود ابن عباس کی روایت کے مطابق پیٹ کے کیڑوں وغیرہ امراض کے لئے مفید بھی ہے۔ بہر حال یہ فرق اپنے مقام پر درست سہی لیکن جواب اول اس سے زیادہ مضبوط ہے کیونکہ مطلقاً حالت اضطرار میں اس کی اجازت اسے مباح کر دیتی ہے۔

اعتراض

شراب کی حرمت قرآن کریم میں صراحتاً موجود ہونے کی وجہ سے نص قطعی سے ثابت ہوئی اور بوقت بیماری ڈاکٹر کے تجربہ یا رائے کو زیادہ سے زیادہ ظن غالب کہہ سکتے ہیں۔ لہٰذا ڈاکٹروں کا کہنا ظنی ہوتے ہوئے حرمت قطعی کا مقابل نہیں ہو سکتا اس لئے خون دینا یا شراب کی اجازت دینا درست نہیں؟

جواب: حقیقت میں، ہم نے شراب اور خون وغیرہ کی اجازت ڈاکٹر کی رائے پر موقوف نہیں رکھی اور نہ ہی ابتداً جواز کی یہ دلیل پیش کی ہے بلکہ جس طرح نص قطعی سے خون کی حرمت ثابت ہے۔ اسی طرح "الا ما اضطررتم" نص قطعی سے حالت اضطرار میں اس کی اباحت کا ذکر کیا ہے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ حالت مجبوری کا ثبوت ڈاکٹر یا حکیم ماہر کی رائے اور تجربہ سے ہی ہوگا۔ گو ان کی بات ظن غالب کے تحت ہی آتی ہے، لیکن ایسے مقام پر ظن غالب یقین کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ اس لئے خون دینا جائز ہے۔ خلاصہ یہ کہ مریض کی جان بچانے کے لئے کسی دوسرے کا خون اسے دینا قرآن کریم، احادیث اور اقوال فقہاء سے ثابت و جائز ہے۔

مسئلہ سوم: کیا زندگی میں کوئی شخص اپنا گردہ کسی کو دے سکتا ہے یا آنکھ دینے کی وصیت نافذ العمل ہوگی؟

ایک انسان کے کسی عضو کا دوسرے انسان میں لگانا موجودہ سائنسی دور میں یہ ہو رہا ہے۔ قرون اولیٰ میں اس کا نام ونشان نہیں ملتا۔ اس لئے سلف صالحین سے اس مسئلہ کی تصریح تلاش کرنا بے سود ہے۔ پیوند اعضاء کی موجودہ شکل پر کوئی فتویٰ بھی ملنا مشکل ہے۔ اس لئے اب یہی راستہ باقی رہ جاتا ہے کہ سلف صالحین کی عبارات سے اگر اشارۃً یا کنایۃً کچھ ملے، تو اس کو سہارا بنا لیا جائے۔ بہر حال اس مسئلہ پر گفتگو کرنے سے قبل یہ مناسب سمجھتا ہوں کہ موجودہ دور کے جن علماء نے اس مسئلہ پر تحقیق کی ان کے دلائل کا اجمالی طور پر ذکر کیا جائے، تاکہ مسئلہ واضح ہو سکے۔ یہ بھی یاد رہے کہ موجودہ دور کے علماء کی اکثریت انسانی اعضاء کی پیوند کاری کو ناجائز سمجھتی ہے۔ لیکن خون دینا بوقت ضرورت جائز کہتے ہیں۔ یعنی بوقت ضرورت کسی مریض کی جان بچانے کے لئے دوسرے کا

خون دینا بالاتفاق جائز ہے لیکن اجزاء انسانی کی پیوندکاری میں ناجائز پر اتفاق کرتے ہیں۔ اب آیئے موجودہ دور کے چند علماء کے دلائل اور ان کا موقف پڑھیں:

مفتی محمد شفیع دیوبندی کا موقف اور دلائل

انسانی اعضاء کی پیوندکاری' انسانی اعضاء کے شرعی احکام

انسانی اجزاء، کے زیر عنوان ابھی آپ کو قرآن کریم کی صریح نصوص سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اشرف المخلوقات بنایا ہے۔ یہ تمام مخلوقات کا استعمال کرنے والا ہے۔ خود اس کے اجزاء و اعضاء کا استعمال اس کی اہانت اور تخلیق کائنات کے منشاء کے خلاف ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ انسان کے اعضاء و اجزاء انسان کی اپنی ملکیت میں نہیں ہیں جن میں وہ مالکانہ تصرف کر سکے۔ اس لئے ایک انسان اپنی جان یا اپنے اعضاء و جوارح نہ بیچ سکتا ہے اور نہ ہبہ اور ہدیہ کے طور پر دے سکتا ہے اور نہ ان چیزوں کو اپنے اختیار سے ہلاک و ضائع کر سکتا ہے۔ شریعت اسلامی کے اصول میں خودکشی کرنا اور اپنی جان یا اعضاء رضاکارانہ طور پر یا قیمتاً کسی کو دینا قطعی طور پر حرام ہے۔ اس پر قرآن وحدیث کی صریح نصوص موجود ہیں۔ تقریباً دنیا کے ہر تہذیب وملت اور عام حکومتوں کے قوانین میں اس کی گنجائش نہیں۔ اس لئے کسی زندہ انسان کا کوئی عضو کاٹ کر دوسرے انسان میں لگا دینا اس کی رضامندی سے بھی جائز نہیں۔ (انسانی اعضاء کی پیوندکاری، مصنفہ مفتی محمد شفیع ص ۲۷ مطبوعہ دارالاشاعت اردو بازار کراچی)

اعضاء انسانی کا مسئلہ یعنی کسی بیمار یا معذور انسان کا علاج دوسرے زندہ یا مردہ انسان کے اعضاء کا جوڑ لگا کر کرنا آج کل سرجری کی حیرت انگیز ترقی نے اس مسئلہ میں عجیب عجیب کرشمے دکھائے ہیں اور ایک انسان کے عضو سے دوسرے بیمار یا معذور انسان کی تکلیف دور کر کے علاج و معالجہ کا بظاہر ایک نہایت مفید باب کھول دیا ہے۔ لیکن ہر فائدے کی چیز کو مفید اسی وقت کہا جا سکتا ہے جبکہ اس کے پیچھے فائدہ سے زیادہ نقصان اور شخصی اور قومی مضرتیں نہ ہوں۔ چونکہ ان کے پیچھے فوائد اور زیادہ نقصانات اور قومی اجتماعی مضرتیں ہیں۔ اس لئے بہ اتفاق عقلائے دنیا ان چیزوں کو مفید نہیں کہا جا سکتا۔ اس لئے ضروری ہے کہ تبادلہ اجزاء انسانی کے مفید پہلوؤں کے ساتھ اس کے مضر پہلوؤں کو نظر انداز نہ کیا جائے۔ (انسانی اعضاء کی پیوندکاری ص ۲۹)

اسلام نے ایک انسان کے اجزاء کو دوسرے انسان کے لئے استعمال کرنا اس کی رضامندی اور اجازت کے ساتھ بھی جائز نہیں رکھا اور نہ کسی انسان کو یہ حق دیا ہے کہ وہ کوئی جزء کسی کو معاوضہ پر یا بغیر معاوضہ کے دے دے۔ انسان کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ کا خاص مظہر بنایا ہے اور اس کے بدن میں دیکھنے سننے وغیرہ کے لئے ایسی نازک خودکار مشینیں لگا دی ہیں کہ سائنس جدید وقدیم مل کر بھی اس کا کوئی حصہ نہیں بنا سکتا۔ انسان کا وجود درحقیقت ایک چلتی پھرتی فیکٹری ہے۔ جس میں سینکڑوں نازک مشینیں کام کر رہی ہیں۔ یہ سب مشینیں ان کے پیدا کرنے والے نے انسان کو ودیعت اور امانت کے طور پر دی ہیں' ان کو ان چیزوں کا مالک نہیں بنایا۔ البتہ انعام کے طور پر دینے والے کریم مولا نے ان سرکاری مشینوں کے استعمال کی ایسی اجازت دے دی ہے کہ اس سے انسان کو یہ دھوکا لگ جاتا ہے کہ میں اپنی جان اور دیگر اعضاء کا مالک ہوں مگر حقیقت حال یہ نہیں۔ اس وجہ سے جس طرح خودکشی کرنا انسان کو حرام ہے۔ اسی طرح اپنا کوئی عضو کسی دوسرے کو رضاکارانہ طور پر بلا معاوضہ دینا حرام ہے۔ فقہاء کرام رحمہ اللہ نے قرآن وحدیث کی واضح نصوص کی بنا پر فرمایا ہے۔ جو شخص بھوک پیاس سے مر رہا ہو اس کے لئے مردار جانور اور ناجائز چیزوں کا کھانا بقدر ضرورت جائز ہو جاتا ہے۔ مگر یہ بات اس وقت بھی جائز نہیں ہوتی کہ کسی دوسرے زندہ انسان کا گوشت کھا لے اور نہ کسی انسان کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنا گوشت یا کوئی عضو دوسرے انسان کو بخش دے کیونکہ خرید وفروخت اور بخشش و ہدیہ اپنی ملک میں ہوتا ہے۔ روح انسانی اور

اعضاء انسان کی ملک میں نہیں جو وہ کسی کو دے سکے۔ آج کل ڈاکٹری اور سرجری کی قیادت نے فنی طور پر بلاشبہ اپنے کمال کا مظاہرہ کیا کہ ایک انسان کی آنکھیں دوسرے نابینا انسان کے چہرہ میں پیوست کر کے اس کو بینا کر دکھایا۔ ایک انسان کا گردہ' پتہ اور پھیپھڑا دوسرے مریض انسان کے جسم میں لگا کر اس کو تندرست کر دینے کا کرشمہ دکھایا اور اس وقت یہ کام بڑے پیمانے پر ہو رہا ہے۔ اس میں بظاہر ان مضرتوں کی روک تھام کی گئیں، جو اس تماشے کے نتیجے میں پورے معاشرے کو تباہی میں ڈال سکتی ہیں۔

(انسانی اعضاء کی پیوندکاری ص ۳۱-۳۲)

غلام رسول سعیدی شیخ الحدیث جامعہ نعیمیہ کراچی کا مؤقف اور دلائل

(اعضاء کی پیوندکاری میں مصنف کا مؤقف اور بحث ونظر)

ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جرم کی تفتیش کے لئے مردانسان کا پوسٹ مارٹم جائز ہے اور میڈیکل کالج کے طلبہ کے مطالعہ اور تجربہ کے لئے پلاسٹک ماڈلز آ گئی ہیں۔ اس کے لئے اب انسانی لاشوں کی ضرورت باقی نہ رہی اور جان بچانے اور شدید ضرورت کی صورت میں خون لگانا جائز ہے۔ البتہ اس مقصد کے لئے خون کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے کیونکہ اول تو خون نجس ہے اور ثانیاً اس لئے کہ انسان اور اس کے اعضاء کی خرید وفروخت ناجائز ہے اور آزاد انسان کی بیع سخت گناہ اور تکریم آدمیت کے بھی خلاف ہے۔ اعضاء کی پیوندکاری میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ سونے چاندی کی دھات اور پاک جانوروں کے اعضاء اور ہڈیوں سے پیوندکاری جائز ہے۔ البتہ کسی مردار یا انسان کے اعضاء کو دوسرے انسان کے جسم میں لگانا جائز نہیں اور ہم اس کی وجہ بھی لکھ چکے ہیں کہ ہر چند اعضاء کا ضرورت مند محتاج اور مضطر ہے لیکن اعضاء دینے والوں کو کونسا اضطرار لاحق ہے۔ جس کی وجہ سے وہ یہ حرام کام کر رہا ہے اور اپنے اعضاء کو جسم سے نکلوا کر یا بعد از مرگ نکلوانے کی وصیت کر کے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کر رہا ہے؟ جبکہ ائمہ اربعہ نے تصریح کی ہے کہ کسی انسان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ بھوک سے مرنے والے انسان کو یہ کہے کہ تم میرا ہاتھ کاٹ کر کھا لو اور اپنی زندگی بچا لو۔ (شرح صحیح مسلم ج ۲ ص ۸۶۲ فرید بک سٹال لاہور)

شرح مسلم از سعیدی صاحب

(حالت اضطراری میں پیوندکاری) یہ کہا جا سکتا ہے کہ فقہاء کی ان عبارات میں اگرچہ مردے کے اعضاء سے انتفاع کو حرام قرار دیا گیا ہے لیکن یہ حکم عام حالات کا ہے اور ہم حالت اضطراری میں مردے کے اعضاء سے پیوندکاری کے جواز کے قائل ہیں۔ جب کوئی اور طریقہ علاج میسر نہ ہو یا جبکہ انسان کی جان بچانا مرد کے اعضاء کی پیوندکاری پر موقوف ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فقہاء نے حالت اضطرار میں بھی زندہ انسان کے اعضاء سے علاج کو حرام قرار دیا ہے اور علامہ قاضی خان یوں فرماتے ہیں:

مضطر لم یجد میتة وخاف الهلاک فقال له رجل اقطع یدی وکلها او قال اقطع منی قطعة فکلها لا یسعه ان یفعل ذالک ولا یصح امره به کما لا یسع للمضطر ان یقطع قطعة من لحم نفسه فیا کل.

(فتاویٰ قاضی خان علی ہامش الہدایہ ج ۳ ص ۴۴۱ باب الحظر والاباحة)

کسی شخص کو حالت اضطرار میں کھانے کو مردار بھی نہیں ملا اور اسے اپنی جان کے ہلاک ہونے کا خوف ہو اور اسے ایک شخص کہے کہ میرے گوشت کا ٹکڑا کاٹ کر کھا لو تو مضطر کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور نہ اس کا اصرار کرنا صحیح ہے جیسا کہ مضطر کے لئے یہ صحیح نہیں کہ وہ خود اپنا گوشت کاٹ کر کھائے۔

خاف الهلاک جوعا فقال له اخر اقطع یدی

کسی شخص کو بھوک کی بنا پر موت کا خوف ہو۔ اس سے دوسرا

وکله لیس له ذالک لان لحم الانسان لایباح حال الاضطرار لکراهته.

شخص کہے کہ میرا ہاتھ کاٹ کر کھالو تو یہ اس کے لئے جائز نہیں کیونکہ انسان کا گوشت حالت اضطرار میں بھی جائز نہیں ہے۔

(فتاویٰ بزازیہ علی ہامش ج ٦ ص ٣٦١ کتاب الکراھت)

لو اراد المضطر ان یقطع قطعة من نفسه من فخذه او غیره لیاکلها فان کان الخوف منه کالخوف فی ترک الاکل او اشد حرم القطع بلا خلاف صرح به امام الحرمین وغیره.

اگر مضطر اپنی ران یا کسی اور کی ران سے گوشت کاٹ کر کھانے کا ارادہ کرے تو اگر نہ کھانے کی صورت میں جان کا خطرہ ہو پھر بھی بالا تفاق گوشت کھانا حرام ہے۔ امام الحرمین وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔

(شرح المہذب ج ٩ ص ٤٥ مطبوعہ دارالفکر بیروت)

ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کا موقف اور دلائل

ایلوپیتھی یعنی ڈاکٹری طریقہ علاج میں انسانی اعضاء کی پیوند کاری سے بھی علاج کیا جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی آنکھیں کسی نابینا کو دے دیتا ہے اور میڈیکل سائنس کی حیرت انگیز ترقی کے باعث دوسرے شخص کی آنکھوں سے نابینا شخص بینا ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ جس شخص کا دل ناکارہ ہو جائے۔ اس کا دل بھی تبدیل کر دیا جاتا ہے۔ اس مسئلہ پر بھی غور و فکر کی ضرورت ہے تا کہ اس کا شرعی حکم معلوم کیا جا سکے۔ دلائل شرعیہ سے اس مسئلہ کا حکم بیان کرنے سے پہلے ہم چاہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دیگر مفکرین کی آراء پیش کر دیں تا کہ یہ مسئلہ تمام پہلوؤں سے ظاہر ہو جائے۔

مظفر بیگ لکھتے ہیں کہ ایک نوجوان نے کہا: کیا موت کی صورت میں آنکھوں، ہاتھوں، ٹانگوں یا دل وغیرہ کا عطیہ دیا جا سکتا ہے؟ خصوصاً جبکہ اس کا مقصد انسانی خدمت ہو۔ مولانا نے فرمایا: سوال یہ ہے کہ اس چیز کا تعلق خود انسانیت سے بھی ہے؟ ادھر ایک شخص کی موت واقع ہوئی اور اس کے گھر میں کہرام مچا اور ادھر آنکھوں والے اس کی آنکھیں نکالنے والے آ گئے۔ ہاتھوں اور ٹانگوں کے شعبہ سے اس کے ہاتھ اور ٹانگیں کاٹ کر لینے والے آ گئے اور دل کے ڈیپارٹمنٹ سے آلات لئے اس کا سینہ چیر کر دل نکالنے والے آ گئے۔ کیا واقعہ انسانیت یہی سکھاتی ہے؟ ایک مسلمان معاشرے میں یہ چیز چل نکلے تو میں نہیں کہہ سکتا کہ عزیز و اقرباء مرنے والے کا کیا بچا کھچا منہ دیکھنے آئیں گے؟ نماز جنازہ کیا چیز سامنے رکھ کر پڑھی جائے گی اور قبر میں کیا شے لے کر دفن کی جائے گی؟ کچھ دیر مجلس میں خاموشی چھائی رہی۔ پھر ایک صاحب نے کہا: مولانا کچھ لوگ اپنی خوشی سے آنکھوں وغیرہ کا عطیہ دینے کا اعلان کرتے ہیں۔ کیا اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی؟ مولانا نے فرمایا: اصل سوال یہ ہے کہ آپ جسم کے مالک کب بنے؟ مذہب ہی نہیں خود قانون بھی آپ کو اپنے جسم کا مالک قرار نہیں دیتا۔ اگر اپنے جسم کے مالک آپ خود ہیں تو پھر آپ کو خودکشی کی اجازت کیوں حاصل نہیں؟ آپ اپنے آپ کو کیوں بیچ نہیں سکتے؟ اب جیتے جی جس جسم پر آپ کے اختیارات کا یہ عالم ہے۔ اس جسم کے حصے بخرے کرنے کا آپ اس وقت کا اختیار رکھتے ہیں۔ جب اسے چھوڑ کر جا چکے ہوں اس وقت اگر ایسی کوئی اجازت آپ کو قانون دیتا ہے تو یہ قانون کا ستم ہے مذہب کا نہیں ہے۔ (اردو مجالس سید مودودی، اے ذیلدار پارک ص ٣١-٣٦ مطبوعہ البدر پبلیکیشنز لاہور)

مفتی کفایت اللہ کی رائے

یہ شبہ کہ انسان کے اجزاء کا استعمال ناجائز ہے۔ اس لئے وارد نہ ہونا چاہیے کہ استعمال کی جو صورت مستلزم اہانت ہو وہ ناجائز ہے اور جس میں اہانت نہ ہو تو بوقت ضرورت استعمال ناجائز نہیں ہے۔ جیسے کہ رسول اللہ ﷺ کے موئے مبارک کو پانی میں دھو کر

پانی مریض پر چھڑکا یا پلایا جاتا تھا۔ (کفایت اللہ مفتی ج ۹ ص ۱۴۳)

انسانی اعضاء کی پیوند کاری کے متعلق مصنف کی رائے

انسانی اعضاء کی پیوند کاری موجودہ سائنسی دور کے کمالات میں سے ایک ہے۔ اس لئے قرون سابقہ اور سلف صالحین سے اس بارے میں کوئی صراحت منقول نہیں ہے۔ کیونکہ اس دور میں یہ مسئلہ تھا ہی نہیں۔ بہرحال ان حضرات کے ارشادات کی روشنی میں انہیں سامنے رکھ کر موجودہ دور کے علماء نے اپنی اپنی رائے قائم کی ہے۔ گزشتہ صفحات میں آپ نے مفتی محمد شفیع دیو بندی، غلام رسول سعیدی شیخ الحدیث اور مودودی صاحبان کی رائے ملاحظہ کی۔ ان سب نے اس کی حرمت ذکر کی ہے لیکن میرے نزدیک ان کی رائے پر احتیاطاً عمل کرنا اولیٰ ہے۔ ان حضرات نے پیوند کاری کی حرمت پر جو دلائل ذکر کئے۔ ان سے میرا دل مطمئن نہیں ہے۔ اب میں ان تینوں علماء کے دلائل نقل کر کے ان پر اپنے عدم اطمینان کی وجہ بیان کروں گا۔ سب سے پہلے مفتی محمد شفیع دیو بندی کے دلائل ملاحظہ ہوں۔

دلیل اول: انسان کے اعضاء اور اجزاء کا استعمال اس کی اہانت اور تخلیق کائنات کے منشاء کے خلاف ہے۔

دلیل دوم: انسان اپنے اعضاء و اجزاء کا مالک نہیں۔ لہٰذا وہ ان میں تصرف نہیں کر سکتا۔

دلیل سوم: مفید اسی وقت مفید کہلا سکتی ہیں جب اس کے فوائد بہ نسبت نقصانات کے زیادہ ہوں۔ اگر فوائد سے نقصانات زیادہ ہوں تو وہ مفید نہیں کہلائے گی۔ انسانی اعضاء اور اجزاء کی پیوند کاری میں فوائد سے نقصانات زیادہ ہیں لہٰذا یہ مفید نہیں۔

دلیل چہارم: بھوک پیاس کی شدت کے وقت اضطراری حالت میں نجس اور مردار کھانا بقدر ضرورت مباح ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسی حالت میں آدمی کو نہ اپنا گوشت کھانا جائز اور نہ کسی دوسرے کا کھانے کی اجازت ہے۔ خواہ وہ دوسرا اس کو کھانے کو کہہ بھی دے۔

دلیل اول پر عدم اطمینان کیوں؟

مفتی صاحب نے مذکورہ مسئلہ سے پہلے خون دینے کی بحث لکھی ہے اور اسے کچھ شرائط کے تحت جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ مذکورہ رسالہ کے ص ۲۶ سطر اول میں یہ لکھا ہے "جب خون دینے کی ضرورت ہو یعنی کسی مریض کی ہلاکت کا خطرہ ہو اور ماہر ڈاکٹر کی نظر میں اس کی جان بچنے کا اس کے سوا کوئی راستہ نہ ہو تو خون دینا جائز ہے"۔ ص ۲۵ پر لکھتے ہیں "ایک یہ کہ خون انسان کا جزء ہے اور جزء انسان کا استعمال نہیں ہوتا۔ دوسرا یہ کہ خون نجس اور حرام ہے"۔ اب سوال یہ ہے کہ خون بھی گردے کی طرح انسانی اجزاء میں سے ہے۔ خون دینے سے تو توہین نہ ہوتی ہو اور تخلیق کے منشاء کی مخالفت لازم نہ آتی ہو لیکن گردہ دینے سے یہ دونوں باتیں لازم آئیں؟ شرط اول کی بنا پر مفتی صاحب کے نزدیک مریض کی ہلاکت کا خطرہ ہو اور خون دینے کے سوا اور کوئی بچاؤ کا طریقہ نہ ہو تو خون دینا جائز ہو جاتا ہے۔ یہی حالت اگر کسی کے گردے فیل ہو جانے سے ہو اور کوئی انسان اپنا گردہ اس مریض کو دے دے تو ڈاکٹر کے کہنے کے مطابق اس کی جان بچ سکتی ہو تو گردہ دینا بھی جائز ہونا چاہیے۔ جس طرح خون دینے والے کو خون دینے کی وجہ سے اپنی جان جانے کا خطرہ نہیں، اسی طرح گردہ نکالنے اور دوسرے کو دینے سے دینے والے کی جان جانے کا خطرہ نہیں ہوتا۔ لہٰذا خون کی طرح ایثار و قربانی کے جذبہ کے تحت گردہ دینا بھی جائز ہونا چاہیے۔ نصوص قرآنیہ اور احادیث میں اس کی ممانعت پر کوئی صریح نص نہیں۔ مفتی صاحب کا یہ اپنا اجتہاد ہے۔ مختصر یہ کہ اگر گردہ دینے میں توہین ہے تو یہ خون میں بھی موجود ہے۔ کیونکہ دونوں اجزاء انسانی ہیں اور جس طرح خون دینے والا خون دینے کو ایثار و قربانی سمجھتا ہے۔ اسی طرح گردہ دینے والا بھی ایثار و قربانی کے جذبہ سے سرشار ہو کر گردہ دیتا ہے۔

اب میں مفتی صاحب کی ایک اور عبارت پیش کرتا ہوں جس میں انہوں نے گردہ اور خون میں فرق بتایا ہے۔ ملاحظہ ہو:

انسانی اعضاء کی پیوندکاری

مفتی صاحب نے ایک سوال کہ "مریض کیلئے خون کی خرید و فروخت جائز ہے"؟ کے تحت لکھا ہے۔ خون کی بیع تو جائز نہیں لیکن جن حالات میں جن شرائط کے ساتھ نمبر اول میں خون کو مریض کے لئے دینا جائز قرار دیا ہے۔ اگر ان حالات میں خون بلا قیمت نہ ملے تو اس کے لئے قیمت دے کر خون حاصل کرنا جائز ہے لیکن خون دینے والے کے لئے اس کی قیمت کا لینا درست نہیں۔ حضرات فقہاء کی تصریحات اس مسئلہ میں حسب ذیل ہیں:

وهو مذهب ابي حنيفة ومالك لانه مائع خارج من ادمية فلم يجز بيعه كالعرق ولانه من ادمي فاشبه سائر اجزائه والاول اصح لانه لبن طاهر منتفع به فجاز بيعه كلبن الشاة ولانه يجوز اخذ العوض عنه في اجارت الظئر فاشبه المنافع ويفارق العرق فانه لا نفع فيه ولذالك لا يباع عرق الشاة و يباع لبنها وسائر اجزاء الادمي يجوز بيعها فانه يجوز بيع العبد والامة وانما حرم بيع الحر لانه ليس لمملوك وحرم بيع العضو المقطوع لانه لا نفع فيه.

(المغنی ابن القدامہ ج ۴ ص ۲۶۰، المغنی مع شرح الکبیر ج ۴ ص ۳۳۰ مسئلہ ۳۱۶۴ انسانی اعضاء کی پیوندکاری ص ۲۶۔۲۷)

آدمی (یعنی عورت) کے دودھ کا لین دین جائز نہ ہونا امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے۔ کیونکہ دودھ ایک مائع (بہنے والی چیز) ہے جو آدمی سے نکلتی ہے۔ لہٰذا اس کی خرید و فروخت جائز نہیں جیسا کہ پسینہ کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے اور اس لئے بھی کہ دودھ آدمی کا ہی ایک جزء ہے تو یہ بقیہ تمام اجزاء کے مشابہ ہوا۔ ان دونوں دلیلوں میں سے پہلی دلیل زیادہ صحیح ہے کیونکہ یہ دودھ بھی پاک دودھ ہے اس سے نفع بھی حاصل ہوتا ہے لہٰذا اس کی بیع بکری کے دودھ کی طرح جائز ہونی چاہیے اور اس لئے بھی کہ عورت کا اپنے دودھ کا عوض لینا جائز ہے جبکہ کوئی عورت اپنے آپ کو دودھ پلانے کے لئے کرایہ و اجرت پر دیتی ہے۔ لہٰذا یہ منافع کے مشابہ بھی ہوا اور پسینہ سے الگ ہو گیا کیونکہ پسینہ میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے بکری کے پسینہ کا لین دین نہیں ہوتا اس کا دودھ بکتا ہے اور آدمی کے تمام اجزاء کی بیع جائز ہے کیونکہ غلام اور لونڈی کی خرید و فروخت جائز ہے۔ آزاد آدمی کی بیع اس لئے جائز نہیں کیونکہ وہ مملوک نہیں اور کٹے ہوئے عضو انسانی کی بیع اس لئے حرام ہے کہ اس میں کوئی نفع نہیں ہوتا۔

''مغنی'' کی مذکورہ عبارت جو مفتی صاحب نے درج کی ہے۔ اس میں دودھ کو رقیق اور بہنے والی چیز ہونے کے اعتبار سے اسے اور خون کو ایک ہی قسم کی دو اشیاء کہا۔ لہٰذا جب دودھ بچہ کی زندگی بچانے کے لئے جائز ہے تو اسی طرح کسی کی جان بچانے کے لئے خون بھی دینا جائز ہے۔ یہاں ''مغنی'' کی عبارت کا آخری حصہ توجہ طلب ہے۔ ابن قدامہ نے صاف صاف لکھا کہ آدمی کے اجزاء کی بیع و شراء بھی جائز ہے جیسا کہ لونڈی اور غلام کی جائز ہے۔ غلام اور لونڈی کی بیع و شراء ضرورت اور بلا ضرورت دونوں طرح جائز ہے۔ اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ آدمی کے اجزاء ضرورت اور بلا ضرورت بیچنا اور ان کا کاروبار کرنا جائز ہے۔ لہٰذا گردہ کسی کو دینا بلا ضرورت بھی جائز ہے بلکہ اس کی قیمت وصول کرنا بھی درست ہے۔ اب مفتی صاحب کے تو اجتہاد کے یہ حوالہ خلاف جا رہا ہے۔ سوچے سمجھے بغیر ''مغنی'' کی عبارت نقل کر دی۔ اس بارے میں ہم تو یہ کہتے ہیں کہ انسان اور اس کے اجزاء کا لین دین حرام ہے۔ البتہ اگر کوئی بطور ایثار و قربانی اپنا گردہ کسی دوسرے کو دے دے جس سے اس کی زندگی بچ جائے تو یہ درست ہے۔ یہاں مفتی صاحب نے جو فرق بیان کیا وہ یہ کہ دودھ اور خون دونوں بہنے والی چیزیں ہونے میں ایک جیسے ہیں اس لئے ان کا حکم ایک ہوگا لیکن گردہ کو خون پر قیاس نہیں

کریں گے کیونکہ وہ بہنے والی چیز نہیں ہے اس فرق کی بنا پر گردہ کسی دوسرے کو دینا جائز نہیں ہے۔ مفتی صاحب کا یہ قیاس درست نہیں ہے۔ دودھ اور خون میں ''سیلان'' کی صفت محض اتفاق سے دونوں میں موجود ہے۔ قیاس کے لئے علت مشترکہ کا ہونا ہی کافی نہیں بلکہ اس علت کا مؤثرہ ہونا بھی ضروری ہے۔ اگر سیلان یا بہنے والے ہونے کی بنا پر دودھ اور خون کا حکم ایک ہوا تو پھر یہی حکم ہر بہنے والی چیز (مائع) میں ہونا چاہیے۔ مثلاً شراب میں بھی یہ صفت موجود ہے۔ حالانکہ دودھ اللہ تعالیٰ کی نعمت اور حلال ہے اور شراب حرام ہے۔ دودھ پینے پر کوئی سزا نہیں اور شراب پینے والا حد کا مستوجب ہوتا ہے۔ پھر اگر یہ دیکھا جائے کہ ماں کے پستان میں بچے کی خوراک کے لئے دودھ پیدا ہونا فطری امر ہے۔ بچہ دودھ پئے تو ماں کو دودھ کے اخراج کی وجہ سے کوئی تکلیف نہیں ہوتی بلکہ دودھ نہ پینے کی صورت میں جب پستان میں جمع ہو جائے تو ماں کو تکلیف محسوس ہوتی ہے۔ لیکن خون تو جسمانی صحت و اعتدال قائم رکھنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے مختلف مراحل سے گزار کر پیدا کیا' اس کا جسم میں رہنا مفید اور نکلنا مضر ہوتا ہے اور اگر خون زیادہ مقدار میں نکل جائے تو موت کا سبب بن جاتا ہے۔ اس لئے محض ''بہنے والا'' ہونے کی وجہ سے دودھ اور خون میں اشتراک اور خون کو دودھ پر قیاس کرنا درست نہیں اور اس غلط قیاس کے پیش نظر گردہ وغیرہ اجزاء کو نکالنا بھی غلط ہے۔ ادھر دوسری طرف خون دینے کی ضرورت کب ہوتی ہے؟ ہم بیان کر چکے ہیں کہ مریض کی صحت یابی کے لئے اس کا متبادل کوئی نہ ہو اور ماہر ڈاکٹر خون دینے کی تجویز بھی دے تو مریض کی جان بچانے کے لئے خون دینا جائز ہے۔ حالانکہ خون حرام بھی ہے اور اجزائے انسانیہ میں سے ایک جزء بھی ہے۔ لہٰذا اسی حالت میں اگر مریض کو گردہ کی ضرورت پڑ جائے کہ جس کے بغیر اس کے بچنے کا کوئی اور طریقہ نہ ہو، تو جان بچانے کے لئے گردہ دینا بھی جائز ہو گا۔ قیاس کا رخ اگر مفتی صاحب یوں موڑتے، تو گردہ دینے کا جواز انہیں نظر آ جاتا۔

دلیل دوم پر عدم اطمینان

اس دلیل کا خلاصہ یہ کہ انسان اپنے اعضاء اور اجزاء کا مالک نہیں لہٰذا وہ اپنا کوئی عضو اور جزء کسی کو کسی طور پر بھی نہیں دے سکتا۔ لہٰذا گردہ دینے کی انسان میں اہلیت نہیں اور اس کے تصرف میں نہیں۔ ہم اسی دلیل کی بنا پر خون کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ کیا آدمی اپنے خون کا مالک و متصرف ہے؟ کیا خون اس کے اجزاء میں شامل نہیں؟ اور کیا تمام اعضاء و اجزاء کی طرح خون بھی انسان کو بطور امانت نہیں دیا گیا؟ اگر یہ سب باتیں خون میں بھی موجود ہیں اور اس کے دینے کے جواز پر مفتی صاحب کا فتویٰ اور قول گزر چکا ہے تو کیا وجہ ہے کہ گردہ دینا جائز نہیں؟

دلیل سوم پر عدم اطمینان

ایک قاعدہ ذکر کیا گیا کہ مفید وہ ہے جس کے نقصانات بہ نسبت فوائد کے کم ہوں۔ اس قاعدہ کے پیش نظر خون کا دینا مفتی صاحب نے مفید اور گردہ منتقل کرنا غیر مفید قرار دیا۔ ذرا ان دونوں کے فوائد اور نقصانات کا موازنہ کریں۔ خون دینے سے خون دینے والے میں بہرحال کمزوری آ جاتی ہے اور کمزوری آ جانے سے وہ بہت سے کاموں سے محروم ہو جاتا ہے لیکن گردہ دینے سے کوئی بڑا نقصان نہیں کیونکہ گردہ کے بغیر بھی آدمی اتنا ہی توانا ہوتا ہے جتنا گردہ ہوتے ہوئے۔ اگر مریض کو دیکھا جائے تو جس طرح خون دینے سے مریض کی جان بچ گئی اگرچہ خون دینے والے کا نقصان ہوا۔ اسی طرح گردہ جس کے جسم میں لگایا گیا اس کی جان بچ گئی اور دینے والے کو معمولی نقصان اٹھانا پڑا۔ اب خون دینے اور گردہ دینے کا فائدہ (مریض کو دیکھ کر) اس نقصان سے کہیں زیادہ ہے، جو دینے والے کو پہنچا۔ اس لئے خون دینا بھی مجموعی طور پر مفید ہوا اور گردہ دینا بھی مفید۔ اب ایک کے جواز کا قول اور دوسرے کے عدم جواز کا قول کہاں درست ہو گا؟ ہاں اگر گردہ دینے والا یہ سمجھتا ہے کہ گردہ دینے سے میں مر جاؤں گا تو یہ نقصان واقعی زیادہ ہے اور ایسی صورت میں گردہ دینے کی اجازت نہ دیں گے۔ لیکن یہی صورت خون میں بھی ہو گی۔ اگر خون دینے والا سمجھتا ہو کہ خون دینے سے

میری موت واقع ہو جائے گی تو خون دینا ممنوع ہوگا۔

دلیل چہارم پر عدم اطمینان

بھوک کی شدت اور اضطراری حالت میں مردار کا گوشت کھانا جائز ہے لیکن آدمی کو اپنا گوشت یا کسی دوسرے آدمی کا گوشت اس اضطراری حالت میں کھانے کی اجازت نہیں۔ لہٰذا کسی کا گردہ نکال کر دوسرے کو اضطراری حالت میں دینا جائز نہیں۔ مختصر یہ کہ ایک انسان کا جزء کاٹ کر دوسرے انسان کے ساتھ ملانا جائز نہیں۔ مفتی صاحب نے جو کچھ اس دلیل میں بیان کیا، وہ سلف صالحین اور فقہاء کرام کی کتب میں موجود ہے لیکن بعض علماء نے اسے جائز کہا ہے۔ امام نووی لکھتے ہیں:

ان اضطر ولم یجد شیئا فهل یجوز له ان یقطع شیئا من بدنه ویا کله فیه وجهان قال ابو اسحاق یجوز انه احیاء نفس ببعض فجاز کما یجوز ان یقطع عضوا اذا وقعت فیه الاکلة لاحیاء نفسه۔

(شرح المہذب ج ۹ ص ۴۱)

اگر کوئی شخص مجبور ہو جائے اور کوئی چیز کھانے کے لئے نہ ملے تو کیا وہ اپنے بدن کا کوئی حصہ یا جزء کاٹ کر کھا لے؟ اس میں دو قول ہیں۔ ابواسحاق نے کہا کہ انسان اپنی جان بچانے کے لئے اپنے ہی جسم کا کوئی جزء کھا لے تو یہ جائز ہے جیسا کہ جسم کا کوئی حصہ گل سڑ جانے پر کاٹ دینا جائز ہے۔

قارئین کرام! مسئلہ زیر بحث گردہ وغیرہ کی منتقلی کا ہے۔ اس مسئلہ کو انسانی گوشت کھانے سے کوئی خاص تعلق نہیں نظر آتا۔ اول یہ کہ انسانی گوشت اگر کاٹ کر کسی بھوکے کو دیا جائے تو بھوکا شخص اسے کچا تو کھا نہ سکے گا بلکہ اسے پکا کر یا کسی اور طریقہ سے نرم کرنا پڑے گا کیونکہ بھوکا شدت بھوک کی وجہ سے کمزور ہو چکا ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ عادۃً انسانی گوشت ہرگز نہیں کھایا جاتا۔ اگرچہ بعض جنگلی لوگ جانوروں کا کچا گوشت کھا جاتے ہیں۔ لیکن اپنے میں کسی انسان کا گوشت وہ بھی نہیں کھاتے۔ تیسرا یہ کہ گوشت کاٹتے وقت انسان کو بہرحال تکلیف ہوگی اور کٹے ہوئے گوشت کی جگہ بیماری آ جانے کا شدید خطرہ بھی موجود ہے جس سے مہلک بیماری بھی بن سکتی ہے۔ جب ان باتوں کو ہم پیش نظر رکھیں اور گردہ کی منتقلی دیکھیں تو دونوں میں نمایاں فرق نظر آئے گا۔ گردہ دینے اور منتقل کرنے کا دور موجود ہے۔ ایسا ہو رہا ہے اور آلات جراحی سے اپریشن کر کے گردہ نکالا اور منتقل کیا جاتا ہے۔ جس سے گردہ دینے والے کو معمولی سی تکلیف کا سامنا کرنا پڑتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ بقیہ جسم کو محفوظ بھی کر دیا جاتا ہے۔ خون بھی اسی طرح سرجری کے آلات سے نکال کر مریض میں داخل کر دیا جاتا ہے اس لئے اگر سرجری کے آلات سے اور نہایت احتیاط سے گردہ کسی مریض میں منتقل کر دیا جائے تو جائز ہونا چاہیے۔ ہاں اگر کسی کا خون سرجری کے طریقہ کے بغیر رگ کاٹ کر یا چوس کر اور زخمی کر کے نکالا جائے کہ جس سے خون دینے والا نہایت تکلیف محسوس کرے تو میرا خیال ہے کہ ایسے طریقہ سے خون دینا مفتی صاحب کے نزدیک بھی درست نہ ہوگا۔ لہٰذا نتیجہ یہ نکلا کہ گردہ کی منتقلی خون کی طرح جائز ہے اور مفتی محمد شفیع صاحب کے دلائل گردہ کی منتقلی پر کمزور ہیں اور ان پر اطمینان نہیں کیا جا سکتا۔

غلام رسول سعیدی صاحب کی دلیل اور اس پر عدم اطمینان

سعیدی صاحب نے "شرح صحیح مسلم" ج ۴ ص ۸۶۳ پر جو دلیل اور اپنا موقف بیان کیا۔ وہ یہ کہ ہر چند کہ اعضاء اور اجزاء انسانی کا ضرورت مند محتاج اور مضطر ہے۔ لیکن اعضاء دینے والے کو کونسی مجبوری و اضطرار ہے کہ جس کی وجہ سے وہ حرام کا مرتکب ہونا چاہتا ہے۔ یہی بات سعیدی صاحب نے مفتی محمد حسین صاحب نعیمی مہتمم جامعہ نعیمیہ لاہور کے ساتھ ایک مقالہ اور مناظرہ میں ذکر کی ہے۔ میں نے ان سے کہا کہ اعضاء دینے والے کو کونسا اضطرار لاحق ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے اجزاء کو کٹوا رہا ہے؟ علاوہ ازیں "شرح صحیح مسلم" میں انہوں نے مفتی صاحب [illegible] درج کر رہے ہیں۔

شرح صحیح مسلم

مفتی صاحب نے کہا: اگر سمندر میں کوئی شخص ڈوب رہا ہو اور کنارے پر کھڑے لوگ اس کو نہ بچائیں وہ گنہگار ہوں گے؟ میں نے جواب دیا: ان پر اس ڈوبتے شخص کو بچانا اس وقت فرض ہے جب بچانے کے سلسلے میں ان کو خود کسی جانی نقصان کا خطرہ نہ ہو۔ اگر سمندر میں شارک مچھلیوں کا خطرہ ہو کہ وہ اس کا ہاتھ پاؤں کاٹ کھائیں تو یا خود اس کے اپنے ڈوب جانے کا خطرہ ہو تو پھر اس کو بچانا فرض نہیں بلکہ خود اپنی جان کی خاطر اس پر فرض ہے کہ وہ سمندر میں نہ اترے۔

غلام رسول سعیدی صاحب کا یہ استدلال انوکھا استدلال ہے۔ قرآن کریم میں مردار وغیرہ حرام اشیاء کھانے کی ضرورت مند کو اجازت دی گئی۔ اسے مضطر کہہ لیں اسے مکرہ کہیں؟ جو بوجہ مجبوری مر رہا ہے۔ اس کی حالت اضطرار کو مدنظر رکھا اور سعیدی صاحب اسے تو مضطر مانتے ہیں لیکن گردہ وغیرہ دینے والے کے لئے بھی اضطرار کے قائل ہیں۔ یعنی گردہ دینے والا بھی گردہ دینے میں ضرورت مند، مضطر یا مکرہ ہو۔ تب اس کا گردہ دینا درست ورنہ ناجائز؟ اگر سعیدی صاحب کے اس استدلال وقاعدہ کو تسلیم کرلیا جائے تو خون دینے کے جواز میں جو انہوں نے لمبی چوڑی بحث فرمائی۔ وہ سب کی سب بیکار ہو جائے گی۔ کیونکہ ان کے بقول خون دینے والے کو پوچھا جاسکتا ہے کہ تمہیں خون دینے میں کیا ضرورت ومجبوری تھی؟ جب تمہیں مجبوری نہ تھی تو پھر ایک حرام کا مرتکب کیوں ہو رہے ہو؟ حالانکہ خون کے معاملہ میں انہوں نے صرف اتنا لکھا کہ مریض کو اگر کوئی ڈاکٹر کہہ دے کہ تمہاری جان خون دینے سے بچ سکتی ہے تو ڈاکٹر کے کہنے پر اس کو خون لینا جائز ہو جاتا ہے' خون دینے والے کی ضرورت یا مجبوری پیش نظر نہیں۔ اسی طرح گردہ وغیرہ اجزاء کے انتقال میں یہ اجزاء واعضاء دینے والا ضرورت مند نہیں بلکہ جس کو دینا چاہتا ہے ضرورت مند اس کے لئے ہونا لازمی ہے۔

باقی رہا سعیدی صاحب اور مفتی صاحب کا سوال وجواب، تو اس میں بھی مفتی صاحب نے جو کچھ کہا۔ اس کے جواب میں سعیدی صاحب نے جو کہا، وہ خود سعیدی صاحب کے دعویٰ کی تردید اور مفتی صاحب کی تائید موجود ہے۔ کیونکہ دونوں حضرات اس کے قائل ہیں کہ گردہ دینا بوقت ضرورت جائز ہے۔ مطلب یہ کہ اگر گردہ دینے والا یہ سمجھتا ہے اور اسے ڈاکٹر یہ تسلی دیتے ہیں کہ تمہارا گردہ اپریشن کے ذریعہ نکالنے سے تمہاری موت کا کوئی خطرہ نہیں' تم گردہ دے سکتے ہو تو اگر وہ مطمئن ہو تو گردہ دینے میں کوئی قباحت نہیں اور اگر گردہ دینے والا یہ سمجھے کہ گردہ دوں گا تو میں خود مرجاؤں گا تو ایسی حالت میں اسے گردہ دینے کی ممانعت ہے۔ جس طرح سمندر یا دریا کے کنارے پر کھڑا شخص ڈوبتے کو دیکھتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ میں اس کو بحفاظت نکال سکتا ہوں کیونکہ تیرنا جانتا ہوں اور یہ بھی جانتا ہے کہ میرے پانی میں اترنے سے کسی پانی کے جاندار سے مجھے کوئی خطرہ نہیں۔ تو پھر ایسا شخص اگر کنارے پر کھڑا ڈوبتے کی مدد کے لئے پانی میں نہیں اترتا تو گنہگار ہوگا۔ یہی ہم گردہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ اگر گردہ دینے والا اپنی موت سے مطمئن ہے اور دوسرے کو گردہ دے کر بچا سکتا ہے، تو دے دے ورنہ اپنی حفاظت کرے۔ جس طرح دریا کے کنارے کھڑا ہونے والا اگر اپنے ڈوبنے اور مرنے کا خطرہ محسوس کرتا ہے تو اب اسے کوئی نہیں کہتا کہ تم نے ڈوبتے کو نہیں بچایا لہٰذا گنہگار ہوئے۔

مودودی صاحب کی دلیل پر عدم اطمینان

مودودی صاحب اس بارے میں کہتے ہیں کہ ایک طرف مرنے والے کی لاش پڑی ہے' اس کے عزیز واقارب اس کی جدائی میں مغموم ہیں۔ دوسری طرف گردہ لینے والا اور آنکھیں نکالنے والا سرجن ہاتھ میں متعلقہ اوزار پکڑے آ دھمکتا ہے اور اپنا کام شروع کر دیتا ہے' کیا یہ انسانیت ہے؟ مودودی صاحب کا یہ بیان یا استدلال محض جذباتی ہے۔ حقیقت سے اس کا تعلق نہیں اور پھر جو نقشہ انہوں نے کھینچا ہے، یہ ہر جگہ پیش تو نہیں آتا۔ آنکھیں نکالنے کا عمل یا گردہ وغیرہ اعضاء واجزاء نکالنے کے لئے اپریشن تھیٹر میں لایا جاتا ہے' گھروں پر یہ کام نہیں ہوتا۔ بہر صورت ان کی یہ جذباتی تحریر یا تقریر ہے۔ اصل مسئلہ سے اس کا تعلق نہیں جیسا کہ مشاہدہ بھی اس کی

تردید کرتا ہے۔

مفتی کفایت اللہ کی مذکورہ عبارت کا خلاصہ

مفتی صاحب کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اعضاء دینے والے کی اہانت نہ ہوتی ہو اور ضرورت بھی ہو تو جائز ورنہ ناجائز۔ اس سے اعضاء کی پیوندکاری مشروط طور پر تسلیم کی گئی ہے۔ موجودہ دور میں کسی کی آنکھ لینے کے دو طریقے ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ ظالمانہ طریقہ سے کوئی ظالم کسی کی آنکھ پھوڑ دیتا ہے یا نکال لیتا ہے۔ یہ تو واقعی اہانت ہے اور ناجائز ہے۔ دوسرا طریقہ جس کی ہم بحث کر رہے ہیں وہ یہ کہ کوئی شخص اپنی آنکھ کے بارے میں وصیت کر دیتا ہے کہ میری آنکھ میرے مرنے کے بعد نکال کر کسی نابینا کو لگا دی جائے۔ یا گردہ کے بارے میں اپنی رضامندی سے گردہ پیش کر دیتا ہے تو اس صورت میں اہانت کا پہلو نہیں بلکہ ایثار و قربانی پیش نظر ہے۔ لہٰذا مسئلہ زیر بحث میں اہانت جب سرے سے ہے ہی نہیں تو مفتی صاحب کے نزدیک گردہ دینا یا آنکھ دینے کی وصیت کرنا بہر صورت جائز ہوا۔

یہاں تک ان دلائل کا مختصر تنقیدی جائزہ تھا۔ جو اعضاء کی پیوندکاری کی حرمت میں موجودہ دور کے علماء نے پیش کیے۔ ان دلائل کے بارے میں جو ہم نے ذکر کیا۔ آپ نے وہ بھی ملاحظہ کیا۔ تقریباً تمام دلائل ایسے ہیں جن میں مسئلہ زیر بحث میں کوئی تسلی نہیں ہوتی اور ناپختہ ہیں۔ میں علماء کے خلاف کوئی فتویٰ صادر نہیں کر رہا۔ بلکہ ایک مسئلہ کی تحقیق پیش نظر ہے۔ ان حضرات نے موجودہ سرجری کے دور میں صرف نظر کر کے گزشتہ ادوار کے علماء و فقہاء کی عبارات سے اعضاء کی پیوندکاری کو حرام ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اگر وہ موجودہ دور میں اعضاء کی منتقلی اور اس کے طریقہ کار کو بھی سامنے رکھتے، تو ممکن ہے کہ وہ اپنے نظریات میں کچھ لچک رکھتے اور نرمی اختیار کرتے۔

نوٹ: پیوندکاری کے تین طریقے ہیں:

(۱) کسی عضو انسانی کی جگہ کوئی جماداتی یا نباتاتی مصنوعی چیز لگا دی جائے۔ جیسا کہ حدیث پاک میں ایک صحابی کے ناک کٹنے کا واقعہ پھر اسے چاندی کا بنوانا پھر اس میں بدبو کی شکایت کرنے پر حضور ﷺ کا اسے سونے کی ناک بنوانے کی اجازت دینا، گزر چکا ہے۔ یہ طریقہ بالاتفاق جائز ہے۔

(۲) انسان کے ضائع شدہ عضو کی جگہ کسی دوسرے جاندار کا عضو لگا کر پیوندکاری کرنا یہ بھی جائز ہے۔ اگرچہ بعض فقہاء کرام نے اس کی مشروط اجازت دی۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

وقال محمد رحمه الله تعالى ولا بأس بالتداوى بالعظم اذا كان عظم شاة او بقرة او بعير او فرس او غيره من الدواب الا عظم الخنزير والآدمى فانه مكروه التداوى بهما فقد جوز التداوى بعظم ماسوى الخنزير والآدمى من الحيوانات مطلقا من غير فصل بينها اذا كان الحيوان ذكيا او ميتا وبينها اذا كان العظم رطبا او يابسا وما ذكر من الجواب يجرى على اطلاقه اذا كان الحيوان ذكيا لانه طاهر [illegible]

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: کہ ہڈی کے ساتھ علاج اور اسے بطور دوا استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ ہڈی بکری کی ہو یا گائے، بیل کی، یا اونٹ، گھوڑے وغیرہ کی یا ان کے علاوہ کسی اور زمین پر چلنے والے جانور کی۔ مگر آدمی اور خنزیر کی ہڈی سے علاج و دواء کرنا مکروہ ہے۔ امام محمد نے خنزیر اور آدمی کے علاوہ دیگر حیوانات کی ہڈیوں سے مطلقاً دواء کی اجازت دی۔ ان میں یہ فرق نہیں رکھا کہ وہ حیوان ذبح کیا گیا ہو یا مردار ہو اور نہ ہی یہ فرق کیا کہ اس کی ہڈی خشک ہو یا تر ہو۔ آپ کا جواب اپنے اطلاق پر ہی [illegible] ذبح شدہ ہو کیونکہ ایسے حیوان کی ہڈی تر یا خشک

اویابسا یجوز الانتفاع بہ جمیع الانتفاعات فیجوز التداوی بہ علی کل حال واما اذا کان الحیوان میتا فانما یجوز الانتفاع بعظمہ اذا کان یابسا ولا یجوز الانتفاع اذا کان رطبا. (فتاویٰ عالمگیری ج۵ص۳۵۴ الباب الثامن عشر فی التداوی الخ)

دونوں صورتوں میں پاک ہوتی ہے اور اس سے ہر قسم کا نفع اٹھانا جائز ہے۔ بطور دواء استعمال کرنا جائز ہوگا اور اگر حیوان مردار ہے تو اس کی ہڈی سے نفع اٹھانا اس وقت جائز ہے جب وہ خشک ہو تر ہونے کی صورت میں نفع اٹھانا ناجائز ہے۔

اذا سقط السن لا یعیدھا الی مکانھا ویشدھا لکن یاخذ سن شاۃ ذکیۃ ویضعھا مکانھا وقال ابو یوسف یاخذ سن نفسہ ولا یاخذ سن غیرہ.
(خلاصۃ الفتاویٰ ج۱ص۵۳۶ کتاب الکراہیۃ بالفصل السابع فی اللباس مطبوعہ پرنٹنگ ورکس لاہور، خلاصۃ الفتاویٰ ج۴ص۳۷۰ مطبوعہ بیروت)

جب کسی آدمی کا دانت گر جائے تو اس گرے ہوئے دانت کو دوبارہ اس جگہ نہ لگائے بلکہ کسی بکری ذبح شدہ کا دانت لے کر اس کی جگہ لگا لے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ جس کا دانت اکھڑا وہ وہی اکھڑا ہوا دانت اس کی جگہ لگا سکتا ہے' کسی دوسرے کا دانت اس کی جگہ لگانا جائز نہیں۔

قارئین کرام! اس سے معلوم ہوا کہ حیوان کے اعضاء انسانی اعضاء کی جگہ پر لگانا درست ہے' صرف آدمی اور خنزیر کے اعضاء دوسرے میں پیوند نہیں کئے جا سکتے۔ ان کے علاوہ دیگر حیوانات میں سے اگر کسی کو ذبح کیا گیا تو اس کی کوئی سی جزء انسان کی ضائع شدہ جزء کی جگہ منتقل کی جا سکتی ہے اور اگر مردار ہے تو پھر خشک وتر میں امتیاز کرنا پڑے گا۔ اسی طرح ان حیوانات کی ہڈی کو علاج میں استعمال کرنے کی یہی تفصیل پیش نظر رکھی جائے۔

(۳) انسان کا عضو اور جزء کسی دوسرے انسان کے عضو یا جزء کی جگہ جوڑا جائے۔ یعنی آنکھیں، گردے وغیرہ کی منتقلی اور پیوندکاری۔ اس کے بارے میں آپ موجودہ دور کے چند علماء کے خیالات اور ان کی رائے ملاحظہ کر چکے ہیں کہ اکثریت اس کو ناجائز کہتی ہے۔ ان حضرات کے دلائل پر ہم عدم اطمینان تفصیل سے گزشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں۔ اب قارئین آپ پر موقوف ہے۔ اگر غور وفکر سے آپ اس نتیجہ پر پہنچیں کہ بوقت ضرورت ایسی پیوندکاری جائز ہے تو ٹھیک ورنہ اسے چھوڑ دیں۔ اس مقام پر ہم ان اشیاء کا ذکر کر دینا مناسب سمجھتے ہیں جن کے تحت خون دینا جائز ہوا اور دوسرے اعضاء کے بارے میں جواز وعدم جواز بھی آپ کے سامنے آ جائے گا۔

شرط اول: جو شخص اپنا عضو دے رہا ہو اس میں اس کی رضامندی شامل ہو۔

شرط دوم: جو عضو لینا چاہتا ہے یا جس کے لئے لیا جا رہا ہے اسے کوئی معتبر ڈاکٹر یہ مشورہ دے کہ تمہارا علاج اس کے سوا اور کوئی نہیں ہے۔

شرط ثالث: جو شخص اپنا عضو دینا چاہتا ہو اسے اپنی جان جانے کا خطرہ نہ ہو۔

شرط اربع: اس کا متبادل اگر کوئی ہے لیکن ناپید اور ملنا ناممکن ہے اور اگر مل سکتا ہے لیکن ضرورت مند معاشی طور پر اتنے اخراجات کا متحمل نہیں ہو' اس کی قوت خرید سے باہر ہے۔

ایک ضابطہ کلیہ

انسانی اعضاء کی پیوندکاری، پوسٹ مارٹم وغیرہ سرجری کے جدید مسائل کے جواز یا عدم جواز کے لئے علامہ ابن نعیم نے ایک قاعدہ اور ضابطہ کلیہ بیان کیا ہے۔ اس بحث کے آخر میں ہم اسے ذکر کر دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ تاکہ اس قاعدہ کی روشنی میں ان مسائل

کا حل تلاش کرنا آسان ہو جائے۔

وھی ما اذا تعارض مفسدتان روعی اعضمهما ضررا بارتکاب اخفهما قال الزیلعی فی باب شروط الصلوۃ ثم الاصل فی جنس هذه المسائل ان من ابتلی ببلیتین وهما متساویان یاخذ بایتهما ماشاء وان اختلفا یختار اهونهما لان مباشرة الحرام لا تجوز الا للضرورة ولا ضرورة فی حق الزیادة مثاله رجل علیه جرح لو سجد سال جرحه وان لم یسجد لم یسل فانه یصلی قاعدا یؤمی بالرکوع والسجود لان ترک السجود اهون من الصلوۃ مع الحدث الاتری ان ترک السجود جائز حالة الاختیار فی التطوع علی الدابة ومع الحدث لا یجوز بحال۔

(الاشباہ والنظائر ص ۴۴ قاعدہ رابع)

وہ یہ کہ جب دو مفسد چیزوں کا تعارض ہو جائے (یعنی ان میں سے ایک نہ ایک ضرور کرنی پڑے) تو ان دونوں میں سے جو ضرر کے اعتبار سے کم مضر ہے اسے کثیر الضرر پر ترجیح دی جائے گی۔ امام زیلعی نے باب شروط الصلوۃ میں کہا۔ اس باب میں اصل یہ ہے کہ جو شخص دو مصیبتوں میں گھر جائے اور وہ دونوں برابر کی ہوں تو ان میں سے جسے چاہے لے لے اور اگر وہ دونوں برابر نہیں تو ان میں نرم اور کم نقصان والی کو اختیار کرے کیونکہ حرام کا ارتکاب صرف ضرورت کے وقت جائز ہوتا ہے اور زیادہ نقصان والی کی ضرورت نہیں۔ اس کی مثال یہ کہ ایک زخمی آدمی اگر سجدہ کرتا ہے تو اس کے زخم سے خون بہنے لگتا ہے اور اگر سجدہ نہیں کرتا تو خون نہیں بہتا۔ یہ شخص بیٹھ کر نماز پڑھے اور رکوع و سجود اشارے سے ادا کرے کیونکہ سجدہ چھوڑنے میں بہ نسبت بے وضو نماز پڑھنے کے آسانی ہے۔ کیا یوں نہیں کہ جب آدمی کسی سواری پر نفل پڑھ رہا ہو تو اسے سجدہ چھوڑنا (یعنی حقیقۃً سجدہ نہ کرنا) جائز ہے لیکن بے وضو نماز پڑھنا کسی حال میں بھی درست نہیں۔

اس قاعدہ سے بہت سے نماز، روزہ اور دیگر مسائل کا حل تلاش کرنا آسان ہو گیا۔ روزہ دار کو اگر کوئی دھمکی دیتا ہے کہ روزہ توڑ دو ورنہ جان سے مار ڈالوں گا۔ اب اس کو دو مصیبتیں آن پڑی ہیں۔ ان میں سے جو آسان اور کم نقصان دہ ہو وہ اختیار کرے۔ لہٰذا روزہ توڑنا آسان ہے توڑ ڈالے کیونکہ روزہ پھر بھی رکھا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر قتل کر دیا گیا تو دوبارہ زندہ ہونا ناممکن ہے۔ اسی قاعدہ کے تحت نماز کا ایک مسئلہ بھی ذکر کیا۔ لہٰذا اعضاء کی پیوندکاری میں بھی اس قاعدہ و قانون کو آپ اگر پیش نظر رکھیں گے تو آپ خود کوئی نہ کوئی صورت نکال سکیں گے۔ بہرحال اس قاعدہ کو یاد رکھیں۔

مسئلہ چہارم: پوسٹ مارٹم کا شرعی حکم

پوسٹ مارٹم کی موجودہ دور میں ہمیں دو صورتیں نظر آتی ہیں۔ ایک اپریشن کہلاتا ہے دوسرا پوسٹ مارٹم۔

(۱) اپریشن مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ گردے اور مثانے کی پتھری نکالنے کے لیے اپریشن۔ بندوق وغیرہ کی گولی جسم میں اٹک گئی اس کے نکالنے کے لئے اپریشن' آنکھوں میں موتیا اترنے کے بعد اسے ختم کرنے کے لیے اپریشن' جسم میں گندے مواد کو نکالنے کے لیے اپریشن' ہرنیا کا اپریشن' زچہ کا اپریشن وغیرہ۔ ان میں محض فائدہ ہی فائدہ ہے اور مریض کے آرام و صحت کو مدنظر رکھ کر یہ کیے جاتے ہیں۔ لیکن ایسے اپریشن کسی ماہر ڈاکٹر اور سرجن سے کروائے جائیں ورنہ اناڑی ڈاکٹر کے ہاتھوں فائدہ کی بجائے نقصان اور بعض دفعہ مریض کی موت تک کا خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں ایک بات ذہن نشین ہونی چاہیے کہ میڈیکل کے طلبہ کو جب اپریشن کی تعلیم دی جاتی ہے تو انہیں مردہ کی لاش کو چیر پھاڑ کر اپریشن کرنا سکھایا جاتا ہے۔ اب جبکہ تعلیم کے لئے متبادل موجود ہے۔ (یعنی پلاسٹک کے مجسمے پر اپریشن کرنے کی تعلیم) تو پھر اس متبادل کو چھوڑ کر کسی لاوارث لاش پر

آزمائش اور تجرباتی اپریشن کرنا ہرگز درست نہیں ہے۔ اس لئے اول تو متبادل ہی پر اکتفا کیا جائے اور اگر مقصد حل نہ ہو تو پھر کسی جانور یا انسانی میت یعنی کافر کی میت پر تجربہ کر لیا جائے۔ ہمارے نزدیک مسلمان میت پر تجربہ کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ مسلمان اور اس کے اجزاء جس طرح زندہ ہونے کی صورت میں قابل احترام و تکریم ہیں۔ اسی طرح مسلمان میت اور اس کے اجزاء بھی قابل احترام و تکریم رہتے ہیں۔ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

عن عائشة ان النبی ﷺ قال کسر عظام المیت ککسرھا حیا.

(ابوداؤد شریف ج ۲ ص ۱۰۲ مطبع مجتبائی)

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: میت کی ہڈیوں کو توڑنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کی زندگی میں اس کی ہڈیاں توڑی جا رہی ہیں۔

کسر عظام المیت ککسرھا حیا.

(مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۴۴۴ باب کسر عظام المیت، بیروت)

(مصنف عبدالرزاق میں مذکور حدیث سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بروایت عبدالرحمٰن اور بروایت عمرہ دو اسناد سے مروی ہے) مائی صاحبہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: میت کی ہڈیاں توڑنا اس طرح منع ہے جس طرح زندہ کی ہڈیاں توڑنا۔

(۲) پوسٹ مارٹم: اس میں بعض صورتیں جائز اور بعض ناجائز ہیں۔ ایک شخص کو بلاوجہ اور بلا جرم سزائے موت سنائی جا رہی ہے۔ اس بنا پر کہ اس پر کسی کو زہر دینے کا الزام ہے۔ اب مرنے والے کے مرنے سے ایک ایسے شخص کو مجرم بنایا جا رہا ہے جو واقعۃً مجرم نہیں۔ تو اس بلاوجہ بنائے جانے والے مجرم کی جان بچانے کی خاطر مرے ہوئے انسان کا اپریشن کیا جاتا ہے۔ تاکہ اس کے معدہ وغیرہ میں زہر کے اثرات تلاش کئے جائیں۔ اسی طرح گولی لگنے سے کوئی آدمی مر گیا۔ جس پر شک گزرا کہ اس نے گولی ماری ہے اور گولی میت کے جسم میں موجود ہے تو اب یہ تحقیق کرنے کے لئے کہ کیا اسی مشکوک کی گولی سے مرا یا کسی اور نے گولی مار دی۔ اپریشن کر کے جسم سے گولی نکالی گئی اور دیکھا گیا کہ یہ گولی کس بندوق یا پستول وغیرہ کی ہے اور ہو سکتا ہے کہ جس پر شک ہوا اس کے پاس جو اسلحہ ہے اس کی وہ گولی نہ ہو۔ اس طرح اپریشن کر کے گولی نکالنے اور موازنہ کرنے سے وہ مشکوک آدمی پھانسی سے بچ جائے گا۔ ایسے پوسٹ مارٹم کی گنجائش ہے اور جائز ہیں۔ اب اکثر پوسٹ مارٹم جو ہوتے ہیں۔ وہ اس مقصد کے حصول کی خاطر نہیں ہوتے بلکہ ان کا مقصد کچھ اور ہوتا ہے۔ ایک شخص طبعی موت مر گیا۔ اس پر کسی قسم کا کوئی شبہ نہیں کہ کسی نے کچھ دے کر یا پلا کر مارا ہے۔ مثلاً دو بھائی آپس میں لڑتے ہیں۔ ان میں سے کسی نے دوسرے کو کوئی چیز اٹھا کر دے ماری۔ حالانکہ اس کا ارادہ صرف زخمی کرنے اور بھگانے کا تھا۔ لیکن وہ مر گیا۔ اس کے اس طرح قتل ہو جانے کو گھر والے سبھی جانتے ہیں کہ اسے بھائی نے ارادہ قتل سے نہیں مارا' بھائی بھی رو رہا ہے کہ مجھ سے کیا ہو گیا؟ دیگر عزیز و اقارب بھی مغموم ہیں اور سبھی یہ کہہ رہے ہیں، خدا کو ایسے ہی منظور تھا۔ تقدیر یوں ہی لکھی تھی۔ اب ایسے شخص کی لاش ہسپتال لے جا کر اس کا پوسٹ مارٹم کرنا اس کے دل، پھیپھڑے وغیرہ کو چیر پھاڑ کر رکھ دینا ایک انتہائی ظالمانہ کام ہے۔ ورثاء پہلے ہی مغموم و پریشان ہیں اور نہیں چاہتے کہ ہمارے اس بھائی یا بیٹے کا پوسٹ مارٹم کیا جائے۔ لیکن پولیس والے ان کی ایک نہیں سنتے اور ہسپتال پہنچایا اور ڈاکٹروں نے پوسٹ مارٹم کیا۔ پھر ورثاء کو کہا: اب لاش لے جاؤ۔ اسی طرح کوئی شخص کسی حادثہ میں جاں بحق ہو جاتا ہے۔ سب کو علم ہے کہ بس یا گاڑی وغیرہ سے ٹکرا جانے کی وجہ سے یہ مر گیا۔ اب ایسے مرے ہوئے انسان کی لاش کا پوسٹ مارٹم کیوں اور کس لئے کیا جاتا ہے؟ مختصر یہ کہ اگر کسی کی جان بچانے کی خاطر پوسٹ مارٹم کی ضرورت پڑے تو جواز کی صورت نکل

سکتی ہے کیونکہ اس طرح تفتیش میں مجرم تک رسائی ہو سکتی ہے اور اصل مجرم سامنے آ جانے کی وجہ سے بے قصور اور بے جرم آدمی کی جان بچ جائے گی۔ ضرورت کے تحت اس کی اجازت ہے۔ اس کی ایک جزئی اکابرین امت کی کتب سے ہمیں ملتی ہے۔ ملاحظہ ہو:

(حامل ماتت وولدها حی) یضطرب (شق بطنها) من الایسر (ویخرج ولدها) ولو بالعکس وخیف علی الام قطع واخرج لومیتا والا لا کما فی کراھۃ الاختیار ولو بلغ مال غیرہ ومات ھل یشق قولان والاولی نعم فتح.

(درمختار مع ردالمحتار ج ۲ ص ۲۳۸ مطلب فی دفن المیت)

حاملہ مرگئی اور اس کا بچہ اس کے پیٹ میں ہل جل رہا ہو تو اس کا بائیں جانب سے پیٹ شق کیا جائے گا اور بچہ نکال لیا جائے گا اور اگر معاملہ الٹ ہے۔ یعنی بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں مرگیا اور ماں کو جان سے جانے کا خطرہ ہے تو پھر بھی اس کا پیٹ چاک کر کے مرے ہوئے بچہ کو نکال لیا جائے۔ اگر خطرہ نہ ہو تو پھر پیٹ کو نہ پھاڑا جائے۔ اگر کسی نے کسی دوسرے شخص کا مال (قیمتی موتی مثلاً) نگل لیا اور مرگیا۔ کیا اس کا پیٹ چاک کیا جائے؟ اس میں دو قول ہیں۔ بہتر یہ ہے کہ چاک کیا جائے۔

نوٹ: "ردالمحتار" میں مذکورہ قول کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر بچہ عورت کے پیٹ میں مرگیا اور عورت زندہ ہے تو دایہ یا لیڈی ڈاکٹر یا نرس وغیرہ یوں کرے کہ عورت کی شرمگاہ میں ہاتھ ڈال کر مرے ہوئے بچے کو نکالے اور اگر کامیاب نہ ہو تو کسی ہتھیار اور آلات جراحی سے کام لے کر اس بچہ کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے نکالے۔ یہ اس وقت اجازت ہے جب بچہ کے مرا ہوا ہونے کا یقین ہو اور اگر بچہ زندہ ہے تو پھر اس کو کاٹ کر ٹکڑے ٹکڑے کر کے نکالنا ممنوع ہے کیونکہ اس کی وجہ سے اس کی زندہ ماں کی موت یقینی نہیں بلکہ درجہ وہم و شک میں ہے تو ماں کی موہوم یا مشکوک موت کے پیش نظر ایک زندہ انسان کو قتل کر دینا جائز نہیں اور دوسرے کا مال کھانے والے کا پیٹ چاک کرنا اس میں یہ دیکھا جائے گا کہ جس شخص نے موتی نگلا اور مرگیا۔ کیا اس نے اپنے پیچھے کوئی مال وغیرہ چھوڑا ہے؟ اگر مال چھوڑ کر مرا ہے تو پھر مال متروکہ میں سے ضمان دے دی جائے گی' میت کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا۔

"تجنیس" میں بحوالہ "نوازل" ایک روایت مذکور ہے وہ یہ کہ حاملہ عورت مرگئی اس کے پیٹ میں کسی چیز کی حرکت کرنا دکھائی دیتا ہے اور دیکھنے والے یہ رائے رکھتے ہیں کہ یہ زندہ بچہ کی حرکت ہے۔ اس صورت میں اس کا پیٹ چاک کر کے بچہ کو زندہ نکال لیا جائے۔ صاحب نوازل نے یہاں ایک اور صورت بھی ذکر فرمائی۔ وہ یہ کہ ایک شخص نے کسی دوسرے کا قیمتی موتی نگل لیا اور مرگیا اور اپنے پیچھے کوئی مال نہیں چھوڑا تو اس پر قیمت ہے۔ ولم یدع مالا علیہ القیمۃ۔ مطلب یہ کہ اس موتی نگلنے والا کا پیٹ چاک نہیں کریں گے۔ اس مسئلہ اور پہلے مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ مسئلہ اولیٰ میں میت کی حرمت و تکریم کو ایک زندہ انسان کی حرمت و تکریم کی خاطر قربان کیا گیا ہے اور اس کی گنجائش و جواز ہے۔ لیکن دوسرے مسئلہ میں میت کی حرمت و تکریم جو اعلیٰ و افضل تھی، اسے ایک موتی کے حصول کی خاطر ضائع نہیں کریں گے کیونکہ موتی بہر حال اتنا اہم اور قابل احترام نہیں ہوتا کہ انسان کی تحریم و تکریم سے بڑھ جائے۔ لہٰذا دونوں مسئلے ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ (امام ابن ہمام فرماتے ہیں کہ) اس مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ مردہ مسلمان کی تکریم و احترام اسی طرح اور اسی قدر ہوتی ہے جتنی زندہ انسان کی ہوتی ہے۔ لہٰذا موتی نگلنے والا اگر زندہ ہے تو اس کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا' موتی فضلات کے ساتھ نکل آئے گا۔ اگر نہ بھی نکلے تب بھی اس زندہ انسان کا پیٹ چاک کر کے موتی نکالنے کی اجازت نہیں ہے اور اگر وہ فوت ہو گیا تب بھی موتی نکالنے کے لئے پیٹ نہیں چیرا جائے گا۔ یہ بچہ کے خلاف مسئلہ ہے۔ جبکہ اس کی زندگی معلوم ہو۔ اس رائے کے خلاف علامہ جرجانی اپنے اصحاب سے روایت کرتے ہیں کہ اس کے پیٹ کو چاک کرنا چاہیے اور موتی نکال لینا چاہیے۔ کیونکہ

بندے کا حق اللہ تعالیٰ کے حق پر مقدم ہوتا ہے اور پھر ایسے ظالم پر کہ جس نے بندے کا حق تلف کر لیا' اس کی رعایت نہ ہو گی اور یہی اولیٰ ہے۔ (فتح القدیر ج ا ص ۳۷۴ باب الشہید سے تھوڑا سا پہلے)

ان ضروریات میں سے ایک یہ ہے کہ زندہ بچہ کو پیٹ میں سے نکالنے کے لئے میت کا پیٹ چاک کیا جائے جبکہ بچہ کی زندگی کی امید ہو۔

وقد امر به ابو حنيفة رضي الله عنه فعاش الولد كما في الملتقط قالوا بخلاف ماذا بتلع لؤلؤة فمات فانه لا يشق بطنه لان حرمة الادمي اهم من حرمة المال.

(الاشباہ والنظائر ص ۴۴ كيفية البدل فى موضع الخلاف مطبوعہ سعید اینڈ کمپنی کراچی)

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے دور میں ایک میت کے پیٹ سے زندہ بچہ نکالنے کا حکم دیا تھا پھر اسے نکالا گیا اور وہ بچہ کافی عرصہ زندہ رہا۔ ملتقط میں ہے علماء نے کہا کہ بچہ کا یہ مسئلہ اس مسئلہ کے خلاف ہے کہ کسی شخص نے موتی نگل لیا اور مر گیا۔ اب موتی نکالنے کے لئے اس کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا کیونکہ آدمی کی حرمت مال کی حرمت سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔

قارئین کرام! فقہی جزئی آپ نے ملاحظہ فرمائی۔ میت کا پیٹ چاک کرنا جبکہ اس کے پیٹ میں زندہ بچہ ہو، تو جائز ہے کیونکہ یہ انسان کی زندگی بچانے کی کوشش کی گئی۔ لہٰذا اس ضرورت کے پیش نظر اس کے جواز پر سب متفق ہیں اور اگر موتی وغیرہ کوئی چیز پیٹ میں لئے مر گیا تو اس کا پیٹ چاک کر کے موتی نکالنا متفق علیہ نہیں۔ جن حضرات نے انسانی حرمت کو مدنظر رکھا۔ وہ اس صورت میں پیٹ چاک کر کے موتی نکالنے کی اجازت نہیں دیتے۔ خواہ وہ مرنے والا مال چھوڑ کر مرا یا غربت میں اللہ کو پیارا ہو گیا اور جن حضرات نے حقوق العبد ہونے کو مدنظر رکھا وہ پیٹ چاک کر کے نکالنے کی تجویز رکھتے ہیں کیونکہ حقوق اللہ کی معافی تو اللہ غفور رحیم کر ہی دے گا لیکن بندے کے حقوق بندے پر ہی موقوف ہیں' وہ معاف نہ کرے تو معاف نہیں ہوں گے۔ مختصر یہ کہ بوقت ضرورت پوسٹ مارٹم کی گنجائش اور جواز ہے۔ جیسا کہ زندہ بچہ کو نکالنے کے لئے میت کا پیٹ چاک کرنا جائز ہے لیکن بلا ضرورت پوسٹ مارٹم جائز نہیں۔ جیسا کہ کوئی شخص طبعی موت مرتا ہے تو اس کا پوسٹ مارٹم جائز نہیں۔ چاہے اس میں جان کی ضرورت ہو یا نہ ہو۔

فاعتبروا يا اولى الابصار

مسئلہ پنجم: الکحل ملی دواؤں کے استعمال کا شرعی حکم

''الکحل'' ایک نشہ آور چیز ہے۔ جو گنا اور جو وغیرہ سے تیار کی جاتی ہے۔ اگر انگور کے شیرہ سے تیار کی جائے تو حرام اور نجس ہے اور اس کے استعمال پر حد بھی واجب ہو گی۔ انگور کے شیرہ سے بنی ہوئی شراب سے خواہ نشہ آئے یا نہ آئے، قلیل وکثیر تمام حرام اور نجس ہوتی ہے۔ اس کا ایک قطرہ اگر کنویں میں گر جائے تو پورا کنواں ناپاک ہو جاتا ہے۔ الکحل نشہ آور چیز ہے اور ہر نشہ آور چیز کا استعمال حرام ہے اگرچہ اس پر حد واجب نہیں۔ اس لئے بلا ضرورت الکحل ملی دواء استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ دوائی چونکہ بیمار کے لئے ایک ضرورت ہے۔ اس لئے فقہاء کرام نے عام قانون ''الضرورات تبيح المحظورات ضرورت، حرام اشیاء کو مباح کر دیتی ہے''۔ کے تحت اس کا استعمال جائز قرار دیا ہے۔ کتب فقہ میں اس کی تائید میں بہت سی جزئیات موجود ہیں۔ مثلاً بھنگ بھی نشہ آور چیز ہے لیکن بوقت ضرورت اس کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے۔

شرب البنج للتداوى لاباس به.

(خلاصۃ الفتاویٰ ج ۴ ص ۲۰۴)

علاج معالجہ کے لئے بھنگ پینا اس میں کوئی حرج نہیں۔

هل يجوز شرب القليل من الخمر للتداوى اذا

تھوڑی سی شراب دوا کے طور پر پینا کیا جائز ہے؟ جبکہ اس

لم یجد شیئا یقوم مقامه فیه وجهان.
(فتاوی عالمگیری ج ۴ ص ۱۱۲)

کے قائم مقام اور کوئی دوا نہ ملے۔اس میں دو قول ہیں (بعض نے کہا جائز ہے اور بعض نے نا جائز کہا)۔

یجوز للعلیل شرب الدم والبول واکل المیتة للتداوی اذا اخبره طبیب مسلم وان شفاء ه فیه ولم یجد فی المباح مایقوم مقامه.
(فتاوی عالمگیری ج ۵ ص ۳۵۵ الباب الثامن عشر فی التداوی)

مریض کے لئے خون، پیشاب پینا اور مردار کھانا بطور دوا جائز ہے۔جب اسے کوئی مسلمان طبیب یہ کہے کہ تمہاری شفاء اسی میں ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسری مباح دوا نہیں ملتی ہے یا اس کے قائم مقام نہ ہو۔

نوٹ: الکحل کا استعمال ان دواؤں میں بکثرت ہوتا ہے، جو رقیق یعنی بہنے کے قابل ہوتی ہیں۔الکحل ایک نشہ آور اور شراب کی قسم ہے اس لئے امام اہل سنت مجدد وماتہ حاضرہ مولانا الشاہ احمد رضا خان بریلوی علیہ الرحمہ نے ایسی ہر دواء کو استعمال کرنا اور اس کا لین دین حرام کہا ہے جس میں الکحل ملی ہوئی ہو۔ملاحظہ ہو:

ہاں انگریزی دواؤں میں جتنی دوائیں رقیق ہوتی ہیں۔جنہیں ٹنچر (لیکویڈ) کہتے ہیں۔ان سب میں یقیناً شراب ہوتی ہے۔وہ سب حرام ہی ہیں اور ناپاک بھی ہیں۔نہ ان کا کھانا حلال اور نہ بدن پر لگانا جائز ہے نہ خریدنا حلال نہ بیچنا جائز۔

(فتاوی رضویہ ج ۴ ص ۱۰۴ مطبوعہ میرٹھ)

لیکن قارئین کرام! آپ اس امر سے واقف ہوں گے کہ بعض احکام عادات وزمانہ کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔حلال، حرام اور حرام حلال ہو جاتا ہے۔

واعلم ان اعتبار العادة والعرف یرجع الیه فی الفقه فی مسائل کثیرة حتی جعلوا ذالک اصلا فقالوا فی الاصول فی باب ما تترک به الحقیقة تترک الحقیقة بدلالة الاستعمال والعادة کذا ذکره فخر الاسلام. (الاشباہ والنظائر ص ۳۶ قاعدہ ۶)

معلوم ہونا چاہیے کہ عرف اور عادات کی طرف بہت سے فقہی مسائل میں رجوع کیا جاتا ہے۔یہاں تک کہ علماء نے اسے بھی ایک "اصل" قرار دیا۔اصول فقہ میں حقیقت کے چھوڑنے کی بحث میں علماء فرماتے ہیں کہ حقیقت کو کبھی استعمال اور عادت کی وجہ سے چھوڑا جاتا ہے۔ایسے ہی فخر الاسلام نے ذکر کیا۔

قارئین کرام! ضرورت اور عادت وعرف میں احکام تبدیل ہو جاتے ہیں یا ان میں نرمی اختیار کی جاتی ہے۔مثلاً ایک شخص بازار میں سے گزر رہا ہے جہاں جانوروں کا بول و براز گرتا رہتا ہے۔اچانک بارش شروع ہوگئی اور کیچڑ کی چھوٹی چھوٹی چھینٹیں اس کے کپڑوں پر پڑ گئیں۔اب یہ ناپاک چھینٹیں چاہیے تو یہ تھا کہ کپڑوں کو ناپاک کر دیتیں۔لیکن عام واقعہ ہونے کی وجہ سے ان کپڑوں کو نجس نہیں کہا جاتا۔اسی طرح گزرتے کسی جانور کے پیشاب کی باریک باریک چھینٹیں اڑ کر کپڑے پر پڑیں تو پیشاب نجس ہونے کی وجہ سے کپڑے نجس ہونے چاہیں تھے۔لیکن عموم ہونے کی بنا پر اسے نجس نہیں کہا گیا۔اعلیٰ حضرت عظیم المرتبت نے اگرچہ الکحل کو بالکل حرام فرمایا۔حتیٰ کہ اس کا لین دین بھی حرام فرمایا۔اس کی حرمت کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے؟ کیونکہ آپ کے فتوی نہایت محتاط اور پختہ اقوال پر مبنی ہوتے ہیں۔اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ اعلیٰ حضرت کے فتوی کی توجیہ بیان کریں۔لیکن یہی مسئلہ مولانا نور اللہ بصیر پوری رحمۃ اللہ علیہ اپنے "فتاوی نوریہ" میں مولوی محمد سعید صاحب محمد پور والا کی تحریر کی تصدیق کرتے ہوئے جو کچھ رقم کیا۔چونکہ وہ کافی ووافی ہے۔اس لئے ہم دونوں حضرات کی تحریرات من وعن نقل کر دیتے ہیں۔پھر بعد میں کچھ عربی عبارات کا ترجمہ پیش کریں گے۔جو مولانا موصوف کے فتاوی میں ہے تاکہ قارئین وناظرین پوری طرح مستفید ہو سکیں۔

کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ انگریزی ادویات جن میں الکحل کی آمیزش ہوتی ہے خواہ ادویات تر ہوں یا خشک ان

کا استعمال شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ مندرجہ ذیل صورتوں کے جوابات بھی عنایت فرمائیں۔ ہومیوپیتھی بعض ڈاکٹروں کا قول ہے کہ جس الکحل سے ادویات تیار ہوتی ہیں یہ جو یا گنے سے بنتی ہے۔ و برصدق قول ایشاں ایسی ادویات کا استعمال جائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ شیخین رضی اللہ عنہما کے مسلک پر یہ حرام نہیں۔ عالمگیری میں ہے: واما الا شربة المتخذة من الاشعیر اوالذرة اوالتفاح او العسل اذا اشتد وھو مطبوخ فانه یجوز شربه مادون السکر عند ابی حنیفة وابی یوسف رحمھما الله وعند محمد رحمه الله حرام شربه، اور ''بہار شریعت'' میں شہد، گیہوں، جو وغیرہ کی شرابیں حرام ہیں۔ مثلاً یہاں ہندوستان میں میوے کی شراب بنتی ہے۔ جب ان میں نشہ ہو حرام ہے، اور ''درمختار'' میں ہے: والثالث نبیذ العسل والتین والبر والشعیر والذرة یحل سواء طبخ اولا بلالھو وطرب، اور ظاہر ہے کہ ادویات میں اس کا استعمال نہ تو لہو و طرب کے لئے ہے اور نہ ہی اس حالت میں یہ مسکر ہوتی ہیں۔ ہاں جب اس کو کوئی بطور لہو ولعب پیئے گا تو سیدنا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ کی بنا پر حرام ہوں گی۔ جیسا کہ ''عالمگیری'' میں ہے: الفتوی فی زماننا بقول محمد یحد من سکر من الاشربة المتخذة من الحبوب والعسل واللبن والتین لان العناق یجتمعون علی ھذہ الاشربة فی زماننا ویقصدون السکر واللھو بشر بها کذا فی التبیین۔

(۲) دور حاضر میں ایسی ادویہ عوام وخواص استعمال کر رہے ہیں۔ حتیٰ کہ علمائے کرام اور مفتیان عظام میں سے شاید ہی کوئی ہوگا جو اس ابتلاء میں مبتلا نہ ہو۔ تو کیا یہ عموم بلویٰ نہیں؟ اگر کہا جائے کہ یہ عموم بلوا نہیں تو کیوں؟ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ عموم بلویٰ میں شامل ہے تو شرعاً اس کی اجازت ہونی چاہیے۔ عموم بلویٰ میں تو ایسی چیزیں جن کی حرمت اور نجاست اختلافی ہو ان کے جواز کا قول ہوتا ہے۔ کما لا یخفی علی من له ادنی مما رسته بالفقه، اور مسئلہ مذکورہ میں تو امام الائمہ سراج ائمہ سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور قاضی القضاۃ سیدنا حضرت امام ابویوسف رضی اللہ عنہ کا قول حلت کا ہے۔

(۳) انگریزی ادویات میں عموماً اور ہومیوپیتھی ادویات میں خصوصاً اس کی آمیزش ایسی ہوتی ہے کہ کالعدم ہو جاتی ہے تو کیا یہ استحالہ نوعی نہ ہوگا اور اس ضمن میں نہ آئے گا کہ نمک کی کان میں گدھا مر کر نمک ہو جائے تو اس نمک کا کھانا جائز ہے۔ بہرحال دلائل شرعیہ کی رو سے اگر جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے تو فقہائے کرام اور مفتیان عظام کی خدمت میں استدعا ہے کہ امت پر شفقت فرماتے ہوئے، یسر ولا تعسر پر عمل کرتے ہوئے شرعی حکم سے مطلع فرمائیں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ عوام وخواص ادویہ کے استعمال کو ترک نہیں کریں گے تو حرمت کا فتویٰ دیا جائے تو سب مجرم ہوں گے اور شرعاً جواز کی صورت نکل سکے اور اس کے تحت جواز کا فتویٰ دیا جائے تو امت گناہ سے بچ جائے گی۔ (محمد سعید ناظم سنی رضوی تبلیغی جماعت لاکھپور)

الجواب اللھم اجعل لی النور والصواب

ہاں اس میں شک نہیں کہ انگریزی ادویہ کا استعمال شرقاً غرباً عرباً عجماً عام ہو چکا ہے اور یہ بھی متیقن اور متعین کہ تمام دواؤں میں عموماً شراب کی ملاوٹ نہیں ہوتی بلکہ صرف تر اور سیال دواؤں میں سے بعض میں ہوتی ہے اور وہ بھی یقین نہیں کہ انگوری ہوتی ہے۔ تو اندریں حالات غیر مسکر دواؤں کا استعمال جائز وحلال ہونا چاہیے کہ ایک ایک دوائی کے متعلق شراب کی آمیزش یقینی نہیں ہے۔ حالانکہ یہ امر محقق ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔ واذا ثابت کالشمس والامس من الایات المتکاثرة والاحادیث المتواترة ونصوص الائمة الکرام والمشائخ العظام علی کثرتها۔ بلکہ فتاویٰ امام قاضی خان ''فقیہ النفس'' ص ۷۷۹ میں ہے۔ لیس زماننا زمان اجتناب الشبهات فعلی المسلم ان یتق الحرام المعاین۔ بلکہ ''فتاویٰ عالمگیری'' ج ۴ ص ۱۰۵ میں ہے۔ قال محمد وبه ناخذ مالم نعرف شیئا حراما بعینه وھو قول ابی حنیفة واصحابه کذافی الظھیریة۔

تو واضح ہوا کہ حرمت ونجاست عارضی ہیں ۔لیکن ان کے ثبوت کے لئے ضروری ہے کہ خصوصی دلیل ہو اور محض شکوک وظنون سے ان کا اثبات ممکن نہیں اور یہ بھی واضح ہے کہ احتیاط یہ نہیں کہ بے تحقیق بالغ وثبوت کامل کسی شے کو حرام ومکروہ کہہ کر افتراء کیا جائے اور بازاری افواہ بھی قابل اعتبار نہیں کہ احکام شرعیہ کی مناط ومدار بن سکے ۔نیز کسی شے کا مکمل احتیاط سے دور یا کسی قوم کا بے احتیاط وشعور اور بے پروائے نجاست وحرمت سے مجبور ہونا اسے مستلزم نہیں کہ وہ شے یا اس قوم کی استعمالی یا بنائی ہوئی اشیاء مطلقاً ناپاک یا حرام وممنوع قرار پائیں ۔چنانچہ مسائل کثیرہ فقہیہ سے یہ چیز روز روشن کی طرح ثابت ہے ۔مثلاً وہ کنویں جن سے کفار، فجار، جہال، گنوار، نادان بچے، بے تمیز عورتیں سب طرح کے لوگ پانی بھرتے ہیں، شرع مطہرہ ان کی طہارت کا حکم دیتی ہے ۔ان سے شرب ووضو روا فرماتی ہے اور یونہی گلی کوچوں میں پھرنے والے جوتوں سے کوئی جوتا کنویں سے نکلے اور اس پر کوئی نجاست ظاہر نہ ہو، تو کنواں طاہر ہے اور اس قسم کے بکثرت اور مسائل ہیں جن کی فتاویٰ عالمگیری، بحرالرائق، شامی، قاضی خان وغیرہا کتب معتبرہ میں تصریح ہے اور "فتاویٰ رضویہ شریف" ج ۲ میں نہایت تشریح ہے ۔سائل فاضل نے یہ درست فرمایا کہ انگریزی ادویہ میں عموم بلویٰ اور ابتلاء کا اعتبار ہونا چاہیے اور ایسی صورت میں ضرورت کے لئے روایت ضعیفہ کا سہارا بھی لیا جاسکتا ہے ۔چہ جائیکہ حضرت امام عالی مقام اول اور حضرت امام ثانی رضی اللہ عنہما کا مذہب شریف معاذ وملاذ بن جائے ۔حالانکہ ہمارے پیارے ارحم الراحمین رب تبارک وتعالیٰ اور سراپائے رحم وکرم محبوب اعظم ﷺ کے نزدیک تیسیر پسند اور حرج وتعسیر مرفوع ہے ۔قرآن کریم میں ارشاد ہے یُرِیۡدُ اللّٰہُ بِکُمُ الۡیُسۡرَ وَلَا یُرِیۡدُ بِکُمُ الۡعُسۡرَ ۔(پ ۲ ع ۷) نیز فرمایا: مَا جَعَلَ عَلَیۡکُمۡ فِی الدِّیۡنِ مِنۡ حَرَجٍ (پ ۷ ع ۱۷) الی غیر ذالک من الایات والاحادیث الصحیحۃ الصریحۃ ۔البتہ ایلوپیتھک ادویہ کی طرح ہومیوپیتھی ادویہ کا استعمال فقیر کی نظر میں حد ابتلاء تک نہیں پہنچا تو ان میں اباحت اصلیہ اور عدم تیقن نجاست سے ہی جواز ثابت ہوسکتا ہے ۔رہی سائل فاضل کی تیسری دلیل استحالہ نوعی والی تو نظر حاضر اس کی تائید نہیں کرسکتی ۔کیونکہ کتب فقہیہ کی تصریحات سے متعین ہے کہ انقلاب واستحالہ کی دو قسم ہیں ۔خلقی اور مصنوعی ۔خلقی انقلاب سے طہارت کا آجانا مسلم ہے ۔جیسے ناپاک پانی یا گوبر وغیرہ کی کھاد سے درخت اور پودے یا بیلیں پرورش پائیں تو پانی اور کھاد کے اجزاء یقیناً ان کے جزء بن کر منقلب ومتشکل ہوجاتے ہیں ۔جیسے کہ نطفہ کا علقہ اور مضغہ میں کہ ذی روح بنتا ہے تو ایسا انقلاب واستحالہ مطہر ہے ۔تربوز، لیموں وغیرہ کے پانی اور گدے اور باقی سب پھل اور پھول غلے لکڑی وغیرہ پاک ہیں ۔اگرچہ گندے نالوں کے پانی اور لیدوں کی غلاظت سے ہی نشوونما پائی ہو اور یونہی سب جانور اصل میں پاک ہیں ۔الا ما خصہ الدلیل من النجس العین ۔اور اسی طرح بکری کا بچہ جو پلید دودھ سے پالا گیا یا مرغی کا غلیظ کھا کر پرورش پانا اسی خلقی انقلاب کی بنا پر بالاجماع حرام نہیں اور ہرن کے خون کا نافہ استحالہ خلقیہ سے کستوری بن جانا مطہر ومحلل ہے اور اسی طرح محرر مذہب امام محمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک کان نمک میں خنزیر وحمار کا نمک بن جانا بھی خلقی انقلاب ہے اور پاخانہ وغیرہ نجس العین اشیاء کا آگ میں جل کر خاکستر ہوجانا بھی خلقی امر ہے اور مطہر ہے ۔ولا یخفی ان الطهارة لا تستلزم الحل اور مصنوعی انقلاب واستحالہ یعنی انسان کا دو چار چیزوں کو ملا کر مرکب تیار کرلینا ترکیب سے ہیئت سابقہ ضرور بدل جاتی ہے اور مفردات کے بعض اوصاف بھی برقرار نہیں رہتے ۔ایسے انقلاب سے پلید چیز کا پاک ہوجانا محل نظر ہے ۔مثلاً ایسا تریاق جو سانپ کے گوشت اور دیگر ادویہ کو ملا کر معجون کی صورت میں بنایا جاتا ہے یا پلید پانی یا شراب سے آٹا گوندھ کر روٹی پکائی گئی ۔یا شوربے میں شراب ڈالی گئی ۔تو یہ تریاق اور شوربا پلید ہیں اور ان کا استعمال حلال نہیں ۔(کما فی الھندیہ ج ۳ ص ۱۱۲، ج ۴ ص ۱۳۹) وغیرھا من اسفار المذھب ۔البتہ بعض مشائخ کرام نے بعض مرکبات کو اس استحالہ کی بناء پر پاک فرمایا ۔مگر عند التحقیق ان مرکبات کا حکم طہارت ضرورت وعموم بلویٰ پر ہی مبنی ہے ۔چنانچہ وہ صابون جو پلید تیل سے تیار کیا [illegible] بعض علماء نے فرمایا [illegible] استحالہ آگیا اور اس کو مسئلہ نمک پر قیاس

فرمایا۔(فتح القدیر ج اص ۱۷۶، کبیری ص ۱۸۶، بحرالرائق ج اص ۲۲۷، شامی ج اص ۲۹۱ میں ہے) والنظم من الفتح وعلی قول محمد فرعوا الحکم لطهارة صابون صنع من زيت نجس ۔تو یہ فرعوا جو قالوا کی طرح ہے بتا رہا ہے کہ حضرت ابن ہمام اور باقی حضرات مصنفین کبیری وغیرہ کو یہ تفریع پسند نہیں ۔ چنانچہ ''درمختار'' اور ''شامی'' میں تصریح ہے کہ طہارت صابون کا حکم ضرورت بلوئی کے سبب ہے (شامی ج اص ۲۹۱ میں ہے) والنظم من الدر به یفتی للبلویٰ اور بعض حضرات نے اسی انقلاب کی بنا پر اس گارے کو پاک کیا جو پلید پانی اور پاک مٹی یا پاک پانی یا پلید مٹی سے تیار کیا گیا ہو۔

(خلاصۃ الفتاویٰ ج اص ۴۶، فتح القدیر ج اص ۷۷، کبیری ص ۱۸۶ وغیرہا میں ہے) والنظم منها ایهما کان طاهرا فالطین طاهر ، بلکہ بعض نے اس کی نسبت بھی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف کر دی حالانکہ یہ محض تفریع ہے۔ چنانچہ ''خلاصہ'' میں ابوالنصر سے منقول ہے: هذا قول محمد حیث صار شیئا اخر ۔''کبیری'' میں ہے۔قال البزازی هو قول محمد اور ظاہر تو یہی ہے کہ اگر انقلاب ہی علت طہارت ہے تو بعض اجزاء کا پاک ہونا بھی شرط نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر یہ انقلاب معتبر ہے تو پاک اور پلید میں یکساں پایا جاتا ہے۔لہٰذا ''فتح القدیر'' میں پانی اور مٹی دونوں کے ناپاک ہونے کی صورت میں بھی بعض کے نزدیک گارے کا پاک ہونا ذکر کیا ہے۔(فتح القدیر ج اص ۱۳۹ میں ہے وفرع بعضهم علیه ان الماء والطین النجسین اذا اخلطها وحصل الطین کان الطین طاهرا لانه صار شیئا اخر ۔مگر اس کی بنا بھی صابون کی طرح ضرورت بلوئی پر ہی ہے جیسا کہ اس گارے کو پاک کہا گیا جو گوبر ڈال کر بنایا گیا ہو۔(فتح القدیر ج اص ۱۳۹، شامی ج اص ۳۰۲ میں ہے والنظم للشامی السرقین اذا جعل فی الطین للتطیین لا یتجنس لان فیه ضرورة الی اسقاط النجاسة لانه لا یتیها الابه حلیة ۔تو روز روشن کی طرح واضح ہوا کہ حکم طہارت اصالۃً ضرورت و بلوئی پر ہی مبنی ہے ۔حتیٰ کہ جن حضرات کی نظر میں اس میں ضرورت و بلوئی نہیں ان کے نزدیک وہ گارا پاک بھی نہیں۔(کبیری ص ۱۸۶، شامی ص ۳۰۲، فتح القدیر ج اص ۱۷۶ میں ہے۔والنظم للحلبی لان اختلاط النجس بالطاهر یتنجسه هذا هو الصحیح کما ذکره قاضی خان وهو الا ختیار الفقیه ابی اللیث ۔بہر حال تحقیق یہ ہے کہ ایسا مرکب جس کے سب اجزاء یا بعض پلید ہوں۔وہ اس مصنوعی ترکیب واستحالہ سے طاہر وحلال نہیں ہوسکتا۔ ورنہ لازم کہ شراب سے گوندھے ہوئے آٹے کی روٹی اور وہ حلوہ کہ جس میں شراب کے چند قطرے یا خنزیر کی چربی ڈال کر بنایا گیا ہو۔ یا ناپاک کنویں سے پانی لے کر پلاؤ پکایا گیا الیٰ غیر ذالک من الاشیاء الخارجة عن الحصر والاحصاء سب طاہر وحلال بن جائیں کیونکہ ان میں مصنوعی انقلاب واستحالہ پایا گیا کہ اس ترکیب کی وجہ سے تغیر پایا گیا اور مرکب دوسری نئی چیز بن گیا اور بعض وصفیں ضرور منعدم ہوگئیں اور بعض نئے فوائد وخواص بھی پیدا ہو گئے حالانکہ ان چیزوں کو فقہائے کرام نے استحالہ کا سبب فرمایا ہے۔(بدائع الصنائع ج اص ۸۵ میں ہے۔ان النجاسة لما استحالت وتبدلت اوصافها ومعاینها خرجت عن کونها نجاسته)۔فتح القدیر ج اص ۱۷۶، بحر الرائق ج اص ۲۲۷، شامی ج اص ۳۰۲ میں ہے۔والنظم منه و کثیر من المشائخ اختیاره وهو المختار لان الشرع رتب وصف النجاسة علی تلک الحقیقة وتنقضی الحقیقة بانتفاء بعض اجزاء مفهومها (الی ان قال) فعرفنا ان استحالة العین تتبع زوال الوصف المرتب علیها ۔خلاصۃ الفتاویٰ ج اص ۴۶، فتح القدیر ج اص ۱۷۶، کبیری ص ۱۸۶ میں ہے۔

شیئا اخر ۔شامی ج اص ۲۹۱ میں ہے۔ان العلة عند الا مام محمد التغیر وانقلاب الحقیقة ۔رہا شامی کا ج اص ۲۹۱ پر فرمانا فیه تغییر وصف فقط اولامجرد انقلاب وصف فرمایا کہ یہ تأثر دینا کہ صرف انقلاب وصف سے استحالہ ثابت نہیں ہوتا تو یہ مفردات کی انفرادی صورتوں کے متعلق ہے، مرکبات کے متعلق نہیں۔ ورنہ سابقہ تصریحات کے مقابلہ میں اس قدر یقال کے

مقول کا کیا اعتبار؟ بہرحال اشیاء مذکورہ میں یہ مصنوعی انقلاب واستحالہ پایا جاتا ہے مگر پھر بھی وہ ناپاک ہیں اور حلال نہیں۔ لہٰذا کبیری ص۹۲،۸۲اور طحطاوی علی الدرج اص۱۶۸ میں اس کا رد بلیغ فرمایا۔ والنظم للطحطاوی و توجیہ الخلاصۃ الطھارۃ بانہ بالترکیب صارشیئا لا یظھر اذ یقتضی ان الاطعمۃ اذا کان ماء ھانجسا او دھنھا او نحو ذالک ان یکون الطعام طاھرا لصیرورتہ شیئا اخر وعلی ھذا سائر المرکبات اذا کان بعض مفرداتھا نجسا ولا یخفی فسادہ، فتح القدیر ج اص۱۷۶ میں فرمایا وھذا بعید۔ تو ماہ نیم ماہ و مہر نیم روز کی طرح واضح ہوا کہ انگریزی مرکبات اسی مصنوعی انقلاب واستحالہ اور صیرورتھا شیئا اخر کی بنا پر جبکہ ان کے بعض اجزاء ناپاک ہوں۔ ہرگز ہرگز نہیں پاک ہو سکتے اور یہ بھی واضح ہوا کہ ان کو حمار نمک پر قیاس نہیں کر سکتے۔ کیونکہ مرکبات کا انقلاب واستحالہ مصنوعی ہے اور حمار نمک میں خلقی اور اس کے علاوہ اور فارق بھی موجود ہیں۔ ان مرکبات کے اجزاء امتزاج پا کر ایک نئی صورت اختیار کرتے ہیں اور حمار نمک میں ممتزج نہیں ہوتا بلکہ اپنی شکل پر ممتاز بھی رہ سکتا ہے۔ نیز حمار نمک خالص نمک بن جاتا ہے اور شراب دوسری دوائی کے ساتھ مل کر دوائی نہیں بن جاتی بلکہ ایک نیا مرکب بنتا ہے۔ واذا اظھر من ان یظھر۔ الحاصل وجہ سابق کی بنا پر ایسی انگریزی دوا جو مسکر نہ ہو اور ان میں انگوری شراب کی ملاوٹ کا یقین شرعی نہ ہو۔ وہ اندریں زمانہ مطلقا جائز الاستعمال ہوتی چاہئیں اور اگر مریض شرعی مضطر ہو تو شرائط معروفہ سے مضطر الیہ دوائی کا استعمال مطلقا جائز ہے۔ ولو خمرا خالصا کمافی اسناد المذھب المھذب۔

تنبیہ

ان امام اھل السنۃ والجماعۃ رضی اللہ عنہ قد صرح فی الفتاوی الرضویہ ج۲ص۱۳۶ بحرمۃ استعمال ھذہ الادویۃ اذا کانت رقیقۃ وقد رد التمسک بمذھب الامام الاول والثانی بان الفتوی علی قول الثالث رضی اللہ تعالی عنھم اجمعین ولکن قولہ ھذا کان فی ۱۳۰۳ھ وقد تغیرت الاحوال فی ھذہ العوام السبع والثمانین ففی وقتہ کانت الاطباء الیونانیۃ مثل اجمل خان وغیرہ کثیرا کثیرا ولا نجد لھم فی ھذا الزمان مثلا ولا نظیرا وایضا قد یتغیر طرق ترکیب الادویۃ کما وکیفا واجزاء واحداثا واختراعا فلا نتیقن کما تیقن بہ بحسب زمانہ وقد تحققت الضرورۃ والبلوی وقد صرح المشائخ فتغیر الاحکام بتغیر الزمان والمکان ففی ثلاثین ج اص۲۳ ان کثیرا من الاحکام التی نص علیھا المجتھد صاحب المذھب بناء علی ما کان من عرفہ وزمانہ قد تغیرت بتغیر الازمنۃ بسبب فساد اھل الزمان او عموم الضرورۃ وفی ج۲ص۱۲۵ کثیر من الاحکام تختلف باختلاف الزمان لتغیر عرف اھلہ او لحدوث ضرورۃ او فساد اھل الزمان الخ ثم ذکر امثلۃ تضمن اختلاف زمان الامام الاول وزمان تلامیذہ رضی اللہ عنھم اجمعین۔ وقد قال فوق ذالک والقول الضعیف یجوز العمل بہ عند الضرورۃ وفی ج۲ص۱۲۰ ان تغییر ما اعتمادہ عامۃ اھل العصر فی عامۃ بلاد الاسلام لا حرج فوقہ ولا شک ان فوق الحرج الذی عفی لاجلہ عن بعض النجاسات المنھیۃ بالنص کطین الشارع الغالب علیہ النجاسۃ وکبول السور فی الثیاب والبعر القلیل فی الابار والمحلب انتھی۔ وقد صرح المشائخ بھذا فی تالیفاتھم المبارکۃ واوضحوا ایضاحا لا یبقی شکا ولا امتراء۔ وقد صرح بہ الفتاوی الرضویۃ ایضا بما لا مزید علیہ فقال فی ج اص۳۸۵ بعد ذکر المغیرات الست فاذا کان فی مسئلۃ نص الامام ثم حدث احد تلک المغیرات علمنا قطعا ان لو حدث علی عھدہ لکان قولہ علی مقتضاہ لا علی خلافہ وردہ (الی ان نقل عن القعود) فھذہ کلھا قد تغیرت [illegible] اما للضرورۃ واما للعرف واما لقرائن الاحوال قال

(الشامی فی العقود) فکل ذالک غیر خارج عن المذھب لان صاحب المذھب لو کان فی ھذا الزمان لقال بھا ولو حدث ھذا التغیر فی زمانہ لم ینص علی خلافھا الخ وقد حقق ودقق کما ھو دابہ رضی اللہ عنہ فاقول انا ولا شک لی اصلا انہ لو کان ھذا الامام المجدد فی ھذ الزمان لقال بالجواز فھذا قول الضروری فلا معنی للجمود علی قولہ الصوری واللہ تعالی اعلم وصلی اللہ علی حبیبہ وعلی الہ واصحابہ وبارک وسلم ابدا ابدا۔ (الفقیر ابوالخیر محمد نور اللہ النعیمی غفرلہ بیدہ ۴/ جمادی الثانی ۱۳۹۰ھ ۷/۸/۶ فتاویٰ نوریہ رضویہ ج ۳ ص ۴۵۵ انجمن حزب الرحمٰن اوکاڑہ)

سائل کی عبارت کا خلاصہ

بعض ڈاکٹروں کا کہنا ہے کہ ''الکحل'' گنے وغیرہ سے بنتی ہے۔ اگر یہ قول تسلیم کرلیا جائے تو شیخین کے نزدیک اس کا استعمال جائز ہے اور امام محمد بھی اس کا استعمال جائز بتاتے ہیں جب اس سے سکر پیدا نہ ہو۔ یا لہو ولعب کے لئے استعمال نہ کی جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انگریزی ادویات کا استعمال جائز ہے۔ دوسری بات عموم بلویٰ ہے کہ جس کی وجہ سے ایسی اشیاء کہ جن کی حرمت مختلف فیہ ہو ان کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔ تیسری بات یہ کہ الکحل جب ملا کر کوئی دوائی تیار کی جاتی ہے، تو وہ اس مرکب میں گھل مل جاتی ہے۔ اس انقلاب کی وجہ سے وہ اصل پر نہ رہی۔ جیسا کہ گدھا نمک کی کان میں نمک ہو جائے تو طاہر ہو جاتا ہے۔ لہٰذا محلول مرکب میں اگرچہ الکحل ملا ہوا ہو۔ اپنی اصلیت برقرار نہ رہنے کی وجہ سے اس مرکب دواء کا استعمال جائز ہے۔ اب یہ تینوں دلائل لکھ کر سائل ان کی تصدیق یا تردید بمع تفصیل کا طالب ہے۔

خلاصہ کا جواب

مفتی مولانا نور اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سائل کی پہلی دو دلیلوں پر تبصرہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان دو دلائل اور صورتوں میں انگریزی ادویات کا استعمال بالاتفاق جائز ہے۔ جبکہ انگوری شراب کا تعین بھی نہیں اور تمام انگریزی سیلانی ادویات میں بھی الکحل کا موجود ہونا متیقن نہیں اور بارشاد احادیث لوگوں پر نرمی کرو تنگی نہ کرو۔ اس کے ساتھ عموم بلویٰ بھی موجود ہے۔ لہٰذا انگریزی ادویات کا استعمال جائز ہوا۔ البتہ تیسری دلیل کے بارے میں مولانا مرحوم نے فرمایا: کسی چیز کا دوسری چیز میں انقلاب دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک قدرتی اور خلقی اور دوسرا بناوٹی اور مصنوعی۔ جہاں قدرتی انقلاب ہو اس کے حلال ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ جیسا کہ کھیت میں گوبر، پیشاب اور گندے پانی سے اگنے والی سبزیاں حلال و طاہر ہیں۔ البتہ مصنوعی طریقہ انقلاب میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔ بعض نے صرف تبدیلی یعنی اس چیز کا دوسری چیز بن جانا اسے ہی حلت کے لئے کافی سمجھا۔ بعض نے اس پر اکتفا نہیں فرمایا۔ مثلاً شراب سے گوندھا ہوا طاہر ہے یا نجس؟ اول الذکر کے نزدیک طاہر اور مؤخر الذکر علماء کے نزدیک نجس ہے۔ اس لئے مولانا مرحوم نے فرمایا: کہ اگر ان حالات میں عموم بلویٰ ہو جائے اور ایسا انقلاب مصنوعی زمانے کے حالات سے عام لوگوں میں رچ بس جائے تو عموم بلویٰ کی وجہ سے وہ طاہر کہلائے گا۔ اب انگریزی ادویات میں انقلاب بہرحال مصنوعی ہے۔ اختلاف علماء اپنی جگہ پر لیکن عموم بلویٰ کی وجہ سے دونوں قسم کے علماء اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اس لئے انگریزی ادویات کا استعمال عموم بلویٰ کی بنا پر جبکہ ان میں الکحل کی آمیزش ہو تب بھی جائز ہے۔

اعتراض

تنبیہ علامہ مرحوم نے اعلیٰ حضرت کے ''فتاویٰ رضویہ'' کی عبارت پر بحث کی۔ میں نے اسے اعتراض کا رنگ اس لئے دیا کیونکہ بعض علماء معترض ہوتے ہیں۔ جب انہیں کہا جائے کہ انگریزی ادویات (الکحل ملی) کا استعمال جائز ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اعلیٰ حضرت نے تو دوٹوک انداز میں ان کے استعمال ان کے لین دین کو حرام فرمایا ہے اور تم اسے جائز اور حلال قرار دے رہے ہو؟ مولانا

مرحوم نے اس کا جواب یا اس کی اصلیت اور حقیقت بیان فرمائی جسے ہم جواب کے رنگ میں بطور اختصار پیش کر رہے ہیں۔

الجواب: اعلیٰ حضرت کا مبارک فتویٰ اپنے دور ۱۳۰۳ھ کے حالات میں اپنے طور پر بالکل درست اور صحیح تھا کیونکہ اس دور میں انگریزی ادویات مذکورہ کی جگہ یونانی ادویات موجود تھیں' ماہر طبیب موجود تھے۔ لہٰذا عموم بلویٰ نہ ہونے کی بنا پر اس کی حرمت کا قول فرمایا۔ ۸۷ سال گزرنے کے بعد حالات بہت زیادہ تبدیل ہو گئے۔ انگریزی ادویات کا متبادل تجویز کرنے والے ماہر طبیب نہ ہونے کے برابر ہو گئے اور سائنسی طریقہ سے مختلف ادویات کے نچوڑ اور ان کے خلاصے ایسے تیار ہو چکے ہیں کہ اگر دوا ایک ماہ میں مرض پر قابو پاتی تھی تو اس کا نچوڑ ایک آدھ منٹ میں قابو پالیتا ہے۔ اعلیٰ حضرت کے دور کی صورت حالات بہت تبدیل ہو چکی ہے اور حالات کے تبدیل ہونے سے حکم کے تبدیل ہونے کے خود اعلیٰ حضرت بڑے شد و مد سے قائل ہیں۔ حتیٰ کہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا کہ حالات کے تغیر و تبدل جو آپ کے بعد ہوئے اگر ایسی تبدیلی آپ کے دور میں ہوتی تو ضرور آپ بھی ان حالات کے پیش نظر مسئلہ کا حکم ذکر فرماتے۔ اسی لئے فقہائے حنفیہ نے ایسے بہت سے مسائل (بلکہ خود اعلیٰ حضرت نے بھی) ذکر فرمائے جن کے احکام بظاہر مذہب احناف کے خلاف نظر آتے ہیں۔ لیکن فرمایا کہ تغیر احوال وغیرہ سے جب کسی مسئلہ کا حکم سلف صالحین کے حکم سے مختلف ہو تو اس کے باوجود وہ مذہب حنفی کا ہی حکم کہلائے گا۔ کیونکہ خود حنفی ائمہ نے یہ اصول ذکر فرمایا کہ حالات و زمانہ کی تبدیلی سے حکم تبدیل ہو سکتا ہے۔ امام اہل سنت رضی اللہ عنہ کا مسلک بھی یہی ہے۔ زمانہ کے اختلاف سے حکم کا مختلف ہو جانا اس موضوع پر یوں آپ نے بہت سی جگہ بحث فرمائی ہے۔ ہم سر دست صرف ایک حوالہ ہدیہ ناظرین کر رہے ہیں۔

بحمد اللہ تعالیٰ ہم نے اس شکر کے بارے میں ہر صورت پر وہ واضح و مبین کلام کیا کہ کسی پہلو پر حکم شرعی مخفی نہ رہا۔ اب اہل اسلام نظر کریں۔ اگر یہاں ان صورتوں میں سے کوئی شکل موجود ہو جن پر ہم نے حکم حرمت و نجاست دیا تو وہی حکم ہے ورنہ مجرد ظنون واوہام کی پابندی محض تشدد و ناواقفی، نہ بے تحقیق کسی شے کو حرام و ممنوع کہہ دیتے ہیں۔ کچھ احتیاط بلکہ احتیاط اباحت ہی مانتے ہیں جب تک دلیل خلاف واضح نہ ہو۔ (دیکھو مقدمہ ص ۳) ہم یقین کرتے ہیں کہ ان خیالات و تصورات کا دروازہ کھولا جائے گا، تو قیدیوں پر دائرہ نہایت تنگ ہو جائے گا۔ ایک روس کی شکر کیا ہزار ہا چیزیں چھوڑنی پڑیں گی۔ گھوسیوں کا گھی، تیلیوں کا تیل، حلوائیوں کا دودھ، ہر قسم کی مٹھائی، کافر عطاروں کا عرق شربت کیا بلا ہے اور ان کی طہارت پر بے تمسک باصل کونسا بینہ قاطعہ ملا ہے؟ اس دائرہ کی توسیع میں امت پر تضییق اور ہزاروں مسلمانوں کی تاثیم وتفسیق جسے شرع مطہر کہ کمال یسر و سماحت پر ہے ہرگز گوارا نہیں فرماتی۔ صلی اللہ تعالیٰ علی صاحبہ وبارک وسلم۔ **فی الحاشیة الشامیة فیه حرج عظیم لانه یلزم منه تاثیم الامة اه وفیها ارفق باهل هذا الزمان لئلا یعقوا فی الفسق والعصیان اه وقد قالت العلماء من کل مذهب کلما ضاق الامر اتسع ومن القواعد المسلمة المشقة تجلب التیسیر** علماء تصریح فرماتے ہیں۔ ہمارا زمانہ اتقائے شبہات کا نہیں غنیمت ہے کہ آدمی آنکھوں دیکھے حرام سے بچے۔ **فی الفتاوی الامام قاضی خان قالوا لیس زماننا اجتناب الشبهات وانما علی المسلم ان یتقی الحرام المعاین وفی تجنیس الامام برهان الدین عن ابی بکر ابراهیم لیس هذا زمان الشبهات ان الحرام اغنانا یعنی ان اجتنبت الحرام کفاک اه ملخصا وعنها فی الاشباه نحو ذالک وفی الطریقة وشرحها بعد النقل وعن الامامین المعاصرین رحمهما الله تعالی زمانها ای زمان قاضی خان وصاحب الهدایة رحمهما الله تعالیٰ قبل ست مائة سنة من الهجرة النبویة التاریخ الیوم الی الف وثلث وتسعین سنة من الهجرة ولا خفاء ان الفساد والتغیر یزید ان بزیادة الزمان لبعده عن عهد النبوة اه ملخصا. وفی العالمگیریة عن جواهر الفتاوی عن بعض مشائخه علیک بترک الحرام المحض فی هذا الزمان فانک لا تجد شیئا لا شبهة فیه ا ه** ۔ سبحان اللہ جبکہ چھٹی

صدی بلکہ اس سے پہلے سے ائمہ دین یوں ارشاد فرماتے آئے۔تو ہم پسماندوں کو اس چودھویں صدی میں کیا امید ہے؟ فانا للہ وانا الیہ راجعون۔ایسی ہی وجوہ میں کہ حدیث میں آیا۔انکم فی زمان من ترک منکم عشر ما امر بہ ھلک ثم یاتی زمان من عمل منھم بعشر ما امر بہ نجی. اخرجہ الترمذی وغیرہ عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ۔ ہاں جو شخص بحکم قولہ ﷺ کیف وقد قیل اخرجہ وغیرہ عن عقبۃ بن الحارث النوفلی وقولہ ﷺ من اتقی الشبھات فقد استبرا الدین وعرضہ اخرجہ الستۃ عن النعمان بن بشیر رضی اللہ تعالی عنھم بچنا چاہے اور ان امور کا کہ ہم مقدمہ دہم میں ذکر کر آئے لحاظ رکھے۔بہتر و افضل اور نہایت محمود عمل مگر۔اس کے ورع کا حکم صرف اسی کے نفس پر ہے۔نہ کہ اس کے سبب اصل شئ کو ممنوع کہنے لگیں۔یا جو مسلمان اسے استعمال کرتے ہوں ان پر طعن و اعتراض کرے اپنی نظر میں حقیر سمجھے۔اس سے ورع کا ترک ہزار درجہ بہتر تھا۔کہ شرع پر افتراء اور مسلمانوں کی تشنیع وتحقیر سے تو محفوظ رہتا۔قال اللہ تبارک وتعالی لا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب ھذا حلال وھذا حرام لتفتروا علی اللہ الکذب لا یفلحون. وقال جل مجدہ ولا تلمزوا انفسکم ای لا یعب بعضکم بعضا واللمز ھو الطعن باللسان ولابی داود وابن ماجۃ عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ کل المسلم علی المسلم حرام مالہ وعرضہ ودمہ حسب امرئ من الشر ان یحتقر اخاہ المسلم ۔عجب اس سے کہ ورع کا قصد کرے اور محرمات قطعیہ میں پڑے یہ صرف تشدد و تعمق کا نتیجہ ہے اور واقعی دین و سنت صراط مستقیم ہیں۔ان میں جس طرح تفریط سے آدمی ہو جاتا ہے۔یونہی افراط سے اس قسم کے آفات میں ابتلاء پاتا ہے۔لم یجعل لہ عوجا دونوں مذموم۔بھلا عوام بیچاروں کی کیا شکایت آج کل بہت جہال منتسب بنام علم و کمال یہی روش چلتے ہیں۔مکروہات بلکہ مباحات بلکہ مستحبات جنہیں بزعم خود ممنوع سمجھ لیں ان سے تحریر و تنفیر کو کیا کچھ نہیں لکھ دیتے حتی کہ نوبت تا بہ اطلاق کفر و شرک پہنچانے میں باک نہیں رکھتے۔(فتاوی رضویہ ج ۲ ص ۱۰۷۔۱۰۹)

خلاصۂ کلام: اعلیٰ حضرت نے فرمایا: کہ شریعت میں آسانی کو ملحوظ خاطر رکھا گیا ہے' تنگی سے روکا گیا ہے۔لوگوں پر ایک مباح چیز کو حرام بنا کر پیش کرنے میں اتنی سختی نہیں کرنی چاہیے' ہر زمانہ کے بعد آنے والے زمانہ کے اپنے تقاضے ہوتے ہیں جن کی وجہ سے احکام میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔صاحب فتاویٰ قاضی خان اپنے دور کو سامنے رکھ کر فرما رہے ہیں۔شبہات سے بچو، واضح حرام کو حرام سمجھو۔ یہ چوتھی صدی ہجری کی بات ہے۔جب اس دور میں حالت یہ تھی، تو اب پندرھویں صدی میں حالات کہاں سے کہاں تک پہنچ چکے ہیں؟ اس لئے اندریں زمانہ اگر کوئی شخص واضح حرام سے بچتا ہے تو یہ اس کی بڑی ہمت ہے۔اس پر حضور ﷺ کا ایک قول شریف نقل کیا' آپ نے صحابہ کرام سے فرمایا: تمہارا زمانہ ایسا اچھا زمانہ ہے کہ احکام میں سے اگر دسواں حصہ چھوڑ دو گے تو ہلاک ہو جاؤ گے۔لیکن ایک زمانہ ایسا بھی آئے گا کہ اگر اس میں سے دسواں حصہ بھی کوئی بجا لائے گا تو وہ نجات پا جائے گا۔آخر میں فرماتے ہیں کہ شبہات سے بچنا تقویٰ ہے لیکن ایسے متقی سے خدا معاف کرے۔جو اس قسم کے تقویٰ کے ساتھ لوگوں کی بدخوئی اور غیبت کرتا ہے اور کہتا پھرتا ہے کہ فلاں یہ کام نہیں چھوڑتا حالانکہ غیبت حرام تھی۔حرام صریح کر رہا ہے اور تقویٰ کی خاطر شبہات سے بچتا ہے۔اس سے بہتر تھا کہ وہ ایسا تقویٰ چھوڑ دیتا اور کسی مسلمان کی غیبت نہ کرتا۔شبہات سے بچنے کی آپ نے مثال بیان فرمائی۔کسی کو ایک جانور جاتا ہوا نظر آیا اور اس کا پانی میں منہ ڈالنا بھی دیکھا لیکن جانور کو پہچان نہ سکا۔اب خواہ مخواہ اسے خنزیر قرار دے کر پانی کو نجس قرار دے رہا ہے حالانکہ جنگل میں اور بھی کئی حیوانات رہتے ہیں۔ان میں ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ایسے جانوروں کا جھوٹا پاک ہوتا ہے لیکن یہ شخص خواہ مخواہ اسے سؤر قرار دے کر پانی کے نجس ہونے کا حکم دے رہا ہے' لوگوں کو پانی کے استعمال سے روک رہا ہے۔تقویٰ یہ تھا کہ خود نہ استعمال کرتا۔لیکن لوگوں کو شک وشبہ کی بنا پر روکنے کا کیا تک ہے؟ یہی بات آجکل کے اکثر ان

پڑھ علماء میں موجود ہے کہ ایک مباح و مستحب کو کھینچ تان کر حرام بلکہ شرک تک لے جاتے ہیں اور مسلمانوں کو مشرک و بدعتی بنانے کی قسم کھائے بیٹھے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ایسے فتویٰ فروشوں سے بچائے۔ خلاصہ کلام یہ کہ عموم بلویٰ اور ضرورت کے پیش نظر ایسی انگریزی دوائیوں کا استعمال جائز ہے جن میں الکحل کی آمیزش ہو۔ انہیں خواہ مخواہ حرام قرار دے کر امت کو گنہگار کرنا اور تنگی پیدا کرنا درست نہیں ہے۔

نوٹ: اعضاء کی پیوند کاری کو جن علماء نے ناجائز کہا اور ناجائز ہونے پر دلائل دیئے۔ گزشتہ اوراق میں ہم نے ان پر تفصیلی تنقید کر کے ان پر عدم اطمینان کا اظہار کیا۔ اس کے بعد ہم نے کچھ دلائل جواز پیش کئے۔ اب ہم دور جدید کے بعض دانشوروں، علماء مفتیان کرام اور ماہر ڈاکٹروں کی آراء زیر بحث مسئلہ میں ذکر کر رہے ہیں۔ اس مسئلہ میں داتا دربار ہسپتال میں آنکھوں کے اپریشن اور امراض چشم کے ماہر ڈاکٹر محمد اقبال صاحب نے میری کافی مدد کی۔ مجھے زیر بحث موضوع کے لئے ایک کتاب "قرینہ کی پیوند کاری" مطلوب تھی۔ موصوف نے یہ کتاب مہیا کر دی۔ اس کتاب کے مرتب افتخار حسین نامی شخص ہیں، جو پاکستان آئی بینک سوسائٹی کراچی کے صدر ہیں۔ انہوں نے اعضاء کی پیوند کاری کے معاملہ میں اندرون اور بیرون ملک کے ممتاز علماء، ڈاکٹروں، مفتیوں اور تحقیق کرنے والوں سے ان کی آراء طلب کیں۔ جن کو اس کتاب میں چھپوایا گیا ہے۔ ان کے دلائل تقریباً وہی تھے جو ہم نے ذکر کر دیئے اور کچھ دلائل ان کے علاوہ ہیں۔ ہم من وعن یہ آراء درج کر رہے ہیں۔ امید ہے کہ جو شخص بھی غیر جانبداری سے ان کی آراء اور دلائل پڑھے گا، وہ مطمئن ہو جائے گا کہ اعضاء کی پیوند کاری بوقت ضرورت شرعاً جائز ہے۔ کتاب مذکور میں درج شدہ آراء سے قبل ہم بعض مشہور قانون دانوں کی آراء نقل کر رہے ہیں۔ جو مسئلہ زیر بحث میں مفید ثابت ہوں گی۔ ان میں سے جناب خالد اسحاق کی آراء اور دلائل مذکورہ کتاب سے ہم پہلے ذکر کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے عدم جواز کے قائلین کے دلائل اور ان کے جوابات نقل کئے۔ اس اعتبار سے اس کی اہمیت دیگر آراء سے زیادہ ہے۔

مقدمہ از قلم جناب خالد اسحاق سابق ایڈووکیٹ ایڈووکیٹ جنرل حکومت مغربی پاکستان

اس مسئلہ میں کچھ اعتراضات تو عدم واقفیت کی بنا پر تھے اور کچھ از روئے قیاس اٹھائے گئے تھے۔ اعتراض اجمالی حسب ذیل تھے:

(۱) قرینہ کی پیوند کاری اس لئے ناجائز ہے کہ قرینہ میت کی آنکھوں سے علیحدہ کیا جاتا ہے اور اس طرح میت کی بے حرمتی ہوتی ہے۔

(۲) میت کا جسم ناپاک ہے اس لئے اس کا ہر عضو ناپاک ہے۔ جو زندہ شخص کے جسم میں جو کہ شرعی اعتبار سے پاک ہے، پیوند نہیں کیا جا سکتا۔

(۳) انسانی جسم کے اعضاء کی خرید و فروخت اور دیگر طریقوں سے لین دین ناجائز ہے۔ اس ضمن میں عام طور پر جو استدلال پیش کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ انسانی جسم کے تمام اعضاء اللہ تعالیٰ کی امانت ہیں اور اگر کوئی فرد رضا کارانہ طور پر یا کسی اور طریقہ سے اپنی جان کی خودکشی کرے یا جسم کا کوئی عضو رضا کارانہ طور سے یا قیمتاً یا کسی اور طریقہ سے دے گا تو وہ امانت میں خیانت کا مرتکب ہوگا۔ اس بحث کے آغاز میں عام طور پر علماء کرام اعضاء کی پیوند کاری کے بارے میں معترض رہے۔ لیکن حال ہی میں انہوں نے اپنی رائے میں تبدیلی کی ہے اور اعضاء کی پیوند کاری کو بعض شرائط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے۔ مصر، سعودی عرب اور اردن کے علماء نے اس بارے میں پہل کی ہے۔ علماء پاکستان نے بھی گو مشروط انداز میں سہی ان کی تقلید کی ہے۔

(۱) جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا کہ پیوند کاری کو ناجائز قرار دینے کا فتویٰ دراصل اس عمل سے ناواقفیت پر مبنی ہے، جو میت کی آنکھ

نکالنے اور دوسرے زندہ مگر نابینا کی آنکھ میں پیوست کرنے کا جراحی عمل ہے۔ عام طور پر یہ تصور کیا جاتا رہا ہے کہ متوفی کی پوری آنکھ نکالی جاتی ہے۔ جس سے ظاہر ہے کہ میت کا چہرہ مسخ ہو جاتا ہوگا اور یہ عمل میت کے ورثاء کے لئے سبکی کا باعث بنتا ہوگا۔ درحقیقت ایسا کچھ بھی نہیں ہوتا۔ یہ عمل جراحی اس قدر مختصر اور چھوٹا ہوتا ہے کہ آنکھیں حاصل کرنے کے باوصف میت کے چہرے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ قورینہ حاصل کرنے کے بعد آنکھیں معمول کے مطابق بند کر دی جاتی ہیں۔ اس چھوٹے عمل جراحی کا نشان تک نہیں ملتا اور جب تک طبی آلات کے ذریعہ نہ دیکھا جائے نظر نہیں آ سکتا کہ میت کے جسم پر کوئی تبدیلی ہوئی۔ زخم کا چرکہ تک لگا۔ میت نہ مسخ ہوتی ہے نہ اس کی بے حرمتی ہوتی ہے۔

(۲) دوسرا اعتراض محض فنی ہے اور اس نص قرآن سے کہ تمام چیزیں انسانوں کی خدمت کے لئے تخلیق کی گئی ہیں۔ صرف نظر کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے سورۂ لقمان میں فرمایا ہے: ''کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ نے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے تمہارے لئے مسخر کر دیا ہے اور اس نے اپنی ظاہری اور باطنی نعمتیں تم پر مکمل کر دیں''۔ (آیت:۲۰) حتیٰ کہ جو چیزیں ناپاک ہیں یا حرام ہیں ان میں بھی انسانوں کے لئے فائدہ موجود ہے۔ گو ایسی چیزیں اس لئے حرام قرار دے دی گئیں کہ ان کا فائدہ کی نسبت نقصان بہت زیادہ ہے۔ اللہ تعالیٰ سورۂ البقرہ میں فرماتا ہے: ''وہ پوچھتے ہیں تم سے شراب اور جوئے کے بارے میں کہہ دو کہ ان دونوں میں بڑا گناہ ہے اور کچھ فائدہ بھی ہے انسانوں کے لئے، لیکن ان کا گناہ فائدہ کی نسبت بہت زیادہ ہے''۔ جب ضرورت ناگزیر ہو جائے اور حرام شے کے استعمال کے بغیر چارہ کار مشکل ہو تو شریعت مطہرہ ناجائز اور ناپاک اشیاء کے استعمال کی بھی ایسی حالت میں اجازت دے دیتی ہے۔ شرط یہ ہے کہ استعمال میں نیت اللہ تعالیٰ کے حکم سے بغاوت کی نہ ہو۔ یہ جب ہی ہوتا ہے کہ ان اشیاء کا استعمال اللہ کی طرف سے جائز قرار دیئے گئے مقاصد کے لئے ہو اور ان اشیاء کا متبادل موجود نہ ہو۔ ایک نامکمل شخص کو مکمل کرنے سے زیادہ جائز عظیم مقصد کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ آنکھیں ایسی نعمت خداوندی ہے جس کے لئے ابدالآباد تک خدا تعالیٰ کا شکر بجالانا چاہیے۔

(۳) تیسرا اعتراض اس پیش کئے گئے اصول کی بنا پر ہی مسترد کر دیا جانا چاہیے جو کہ اس کی مخالفت میں پیش کیا جاتا ہے۔ انسانی زندگی اور تمام انسانی صلاحیتیں اور دولت اور ذرائع انسان کو حاصل ہیں اور حقیقت میں تحفہ خداوندی ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عدم سے وجود بخشا ہے۔ (ق۔۷۶۔۱) اور اسے وہ سب کچھ عطا کر دیا جس کا وہ اہل تھا۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس بارے میں بھی تعلیم دی کہ وہ نیک و بد میں صحیح طور پر تمیز کر سکے۔ (ق۔۹۰۔۱۱) ایمان والوں کے لئے بہترین راستہ یہ ہے کہ تمام انعامات خداوندی بشمول اپنی جان کو اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ ترجیحات کے مطابق استعمال کرے اور وہ صرف اس طرح ازل میں کئے گئے اپنے عہد کی تجدید کرے۔ یہی وجہ ہے کہ جب کوئی شخص اللہ کی راہ میں جان قربان کرتا ہے تو اسے اول ترین درجہ شہادت کا ملتا ہے۔ اس کے علاوہ عمل کا درجہ کمتر ہوتا ہے۔ اس کے برعکس خودکشی کرنا اس لئے گناہ ہے کہ جان کسی ایسے مقصد کے لئے قربان نہیں کی گئی بلکہ اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت (زندگی) کو ٹھکرا دیا ہے۔ اگر ایک شخص امت کے دفاع میں اپنا کوئی عضو کھو بیٹھتا ہے، وہ گناہگار نہیں نہ ہی اس نے امانت کی خلاف ورزی کی ہے تو پھر ایک ایسا شخص جو اپنے اعضاء میں سے ایک چھوٹا سا عضو جو وفات پا جانے کے باعث نہ تو خود اس کے لئے استعمال کے قابل رہتا ہے اور نہ ہی کسی دوسرے کے لئے، اگر وہ کسی ایسے شخص کو جس کے لئے وہ مفید ہو سکتا ہے، دے دے تو وہ کیونکر امانت کی خلاف ورزی کرنے والا ٹھہرایا جا سکتا ہے؟

(اسلام اور قرینہ کی پیوندکاری ص ۱۱۔۱۵)

قارئین کرام! خالد اسحاق ایڈووکیٹ کی تحریر سے مانعین پیوندکاری کے تینوں دلائل کا جواب اور ان کی حقیقت آپ نے ملاحظہ

فرمائی۔ مختصر یہ کہ مردہ انسان کی پتلی (قرینہ) عمل جراحی سے نکال کر زندہ اور نابینا میں اس طرح فٹ کر دی جاتی ہے کہ مردہ انسان کی شکل وصورت میں کوئی بظاہر اور واضح فرق نہیں پڑتا۔ لہٰذا نہ چہرہ مسخ ہوا نہ توہین ہوئی اور نہ ہی اسے اللہ تعالیٰ کی نعمت کے شکر کی بجائے ناشکری میں صرف کیا گیا۔

مذکورہ کتاب میں ملک اور بیرون ملک کے بہت سے علماء کی آراء جمع کی گئی ہیں۔ تمام کا تحریر کرنا محض طوالت اور بے سود ہوگا۔ صرف چند حضرات کے دلائل مختصر طور پر ذکر کیے جائیں گے۔ رسالہ مذکورہ میں مولوی محمد تحسین صاحب نے بھی مانعین کے دلائل اور ان کے جوابات دیئے ہیں۔ اس کو بھی مفید اور کارآمد سمجھتے ہوئے ذیل میں درج کیا جارہا ہے۔

اسلام اور قرینہ کی پیوند کاری

مانعین کی پہلی دلیل یہ ہے کہ چونکہ قرینہ کی پیوند کاری میں مردہ آدمی کی لاش سے آنکھیں نکالنی پڑتی ہیں اور مردہ آدمی کی لاش میں قطع و برید آدمی کے منافی ہے اور انسانیت کی ہتک ہے اور توہین ہے۔ چونکہ آدمی زندہ یا مردہ کی تکریم واجب ہے اور ہتک وتوہین حرام ہے۔ لہٰذا جو عمل تکریم آدمیت کے منافی اور توہین آدمیت کا سبب ہو وہ حرام اور ناجائز ہے۔ نتیجہ یہ کہ قرینہ کی پیوند کاری ناجائز اور حرام ہے۔ تکریم آدمیت کے بارے میں قرآن کا فرمان ہے: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ وَفَضَّلْنٰهُمْ عَلٰى كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلًا بے شک ہم نے بنی آدم کو قابل تکریم بنایا اور انہیں خشکی اور تری میں سوار کیا اور پاکیزہ چیزوں سے اس کو رزق دیا اور اپنی مخلوق میں سے بہتوں پر اس کو فضیلت اور برتری دی" (بنی اسرائیل: ۷۰)۔ قرآن مجید کی دوسری آیت "لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْٓ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ بے شک ہم نے انسان کو بہترین شکل وصورت میں پیدا کیا"۔ "هو الذى خلق لكم مافى الارض جميعا وہ ذات جس نے تمہارے فائدے کے لئے پیدا کیا زمین کی تمام چیزوں کو" (بقرہ: پ ا ع ۳)۔ قرآن مجید کی تین آیات کے علاوہ توہین آدمیت کی ممانعت میں ایک دو احادیث پیش کی جاتی ہیں۔ ایک تو وہ حدیث ہے کہ جس میں مثلہ سے منع فرمایا گیا ہے۔ یعنی کسی کے مرنے کے بعد اس کی لاش کو مسخ کرنے کے لئے ناک، کان وغیرہ کاٹ دینا تاکہ اس کی تذلیل ہو، یہ حرام ہے۔ دوسری حدیث میں آتا ہے۔ میت کی ہڈیاں توڑنا ایسا ہے جیسا کہ زندہ انسان کی ہڈی توڑنا اور چونکہ زندہ انسان کی ہڈی توڑنا حرام اور گناہ ہے لہٰذا مردہ انسان کی ہڈی توڑنا بھی حرام اور گناہ ہے۔ (اسلام اور قرینہ کی پیوند کاری ص ۶۱۔۶۲)

قرآن وحدیث سے ثابت ہوا کہ ہر فعل جس سے توہین انسانیت ہوتی ہے وہ حرام اور گناہ ہے۔ چونکہ انسان زندہ اور مردہ دونوں حالتوں میں قابل تکریم ہے۔ اس لئے زندہ اور مردہ کی تحریم وتکریم واجب ہے۔ اسی بنا پر مثلہ سے منع کیا گیا۔ لہٰذا ایک آدمی کی آنکھ نکالنا یا گردہ وغیرہ نکالنا اس کی تکریم کی بجائے توہین ہے اس لئے قرینہ کی پیوند کاری اور گردہ وغیرہ کی جدید آلات سے پیوند کاری حرام اور ممنوع ہے۔

جواب دلیل اول: اس دلیل کا ابتدائی حصہ (صغریٰ) صحیح نہیں۔ یعنی یہ کہنا کہ زندہ اندھے آدمی کی بینائی کی خاطر مردہ کی آنکھ کی پتلی نکالنا، مردہ کی تکریم کے منافی اور توہین کا موجب ہے۔ عدم صحت کی وجہ یہ ہے کہ توہین وتکریم کا تعلق انسانی قصد وارادہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ ایک ہی کام ایک ارادہ سے تکریم اور وہی کام دوسرے ارادہ سے توہین بن جاتا ہے۔ مثلاً باپ یا استاد کا بیٹے اور شاگرد کو تہذیب وتعلیم سکھانے کے لئے تھپڑ مارنا تکریم کے منافی نہیں اور نہ ہی توہین آدمیت کے زمرے میں آتا ہے۔ یہی تھپڑ اگر کوئی شخص اس قصد وارادہ سے اس بچہ کو مارتا ہے کہ اسے تکلیف واذیت ہو تو توہین آدمیت کہلائے گا یونہی کسی مریض کا کوئی عضو جب سرجن ڈاکٹر اس لیے کاٹتا ہے کہ اس سے مریض کو فائدہ ہو اور مریض نقصان سے بچ جائے تو یہ تکریم کے خلاف نہ ہوگا اور اگر بلاوجہ آدمی کو معذور کرنے کے لئے اور اذیت پہنچانے کے لئے کاٹتا ہے تو توہین آدمیت کے زمرہ میں آنے کی وجہ سے حرام وگناہ کہلائے گا۔ مثلہ

بھی اسی لئے ممنوع ہوا کہ ایسا کرنے سے اس آدمی کی ذلت اور توہین مقصود ہوسکتی ہے اور مردہ کے ورثاء کو بھی اذیت پہنچتی ہے۔ اسی طرح اگر مردہ کی چیر پھاڑ بغرض توہین واذیت کی جائے تو واقعی حرام اور گناہ ہوگی۔ خاص کر اس فعل میں جب زندہ آدمی کا کوئی نفع بھی نہ ہو لیکن قرینہ کا حصول اور زندہ میں اس کی پیوند کاری اس میں نہ مردے کی توہین کا قصد نہ اس کی اذیت پیش نظر، بلکہ مقصد زندہ نابینا کی بینائی ہوتی ہے۔ لہٰذا اسے تکریم کے منافی اور توہین کا موجب قرار دینا درست نہیں۔ (اسلام اور قرینہ کی پیوند کاری ص ۶۳۔۶۴)

ہم نے مولوی محمد تحسین صاحب کے جواب کے جواب کا خلاصہ ذکر کیا ہے۔ اس کی کچھ تشریح میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جب مردہ عورت کے پیٹ میں زندہ بچہ کو نکالنے کی اجازت کتب فقہ میں موجود ہے۔ اس مردہ عورت کا پیٹ چاک کرنا پڑے گا۔ لیکن مقصد چونکہ اس کی توہین واذیت نہیں بلکہ ایک زندہ کو بچانا پیش نظر ہے۔ لہٰذا ایسا اپریشن مردہ عورت کی توہین کرنے کے زمرہ میں نہیں آئے گا۔ اسی طرح مردہ انسان کی آنکھ کا اپریشن کر کے اس میں سے قرینہ ایسی چھوٹی سی چیز نکالنا اس غرض سے کہ اس کو کسی زندہ نابینا میں لگا کر اس کو بینا کر دیا جائے تو یہ اس مردہ انسان کی توہین کے پیش نظر نہیں بلکہ زندہ کی خیر خواہی کے پیش نظر کیا گیا۔ لہٰذا جب قصد توہین واذیت ہے ہی نہیں تو پھر توہین واذیت کے زمرے میں لا کر اسے حرام وناجائز قرار دینا درست نہیں ہے۔ قرآن کریم اور احادیث مبارکہ میں جو تکریم انسانیت آئی ہے اور توہین آدمیت کی ممانعت آئی ہے۔ قرینہ کا حصول اور اس کی پیوند کاری اس ضمن میں نہیں آتی۔

مانعین کی دوسری دلیل

کوئی انسان اپنے جسم کے کسی عضو کا مالک نہیں کیونکہ یہ تمام اجزاء اس کے پاس اللہ کی امانت ہیں۔ جب انسان مالک ہی نہیں تو وہ اس کی وصیت کیسے کر سکتا ہے؟ اگر انسان اپنی جان واعضاء کا مالک ہوتا تو خودکشی حرام نہ ہوتی اور اپنے اعضاء واجزء کو ناکارہ کرنا (جان بوجھ کر) جائز ہوتا۔ کیونکہ یہ اپنی مملوکہ شے میں تصرف کر رہا ہے۔ لیکن حدیث پاک میں خودکشی کرنے والے کو حرام کا مرتکب قرار دیا اور سخت وعید آئی ہے۔ مختصر یہ کہ جب انسان اپنے جسم واعضاء کا مالک ہی نہیں، تو غیر مملوکہ چیز کی وصیت کرنا کب جائز ہوگا؟

جواب دلیل دوم: خودکشی کی دلیل اس بات کو بنانا کہ "آدمی اپنے جسم وجان کا مالک نہیں اور تصرف ناجائز ہے" صحیح نہیں ہے۔ اس کی اصل اور صحیح وجہ یہ ہے کہ ایک تو خودکشی کرنے والا خلاف شرع ایسا تصرف کر رہا ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے اسے اجازت نہیں دی۔ جسم انسانی میں ایسا تصرف کہ جس کی اللہ تعالیٰ نے اجازت دی ہو، وہ درست ہے۔ جیسا کہ جہاد کرنے کی اللہ تعالیٰ نے اجازت دی ہے' اگر کوئی مسلمان لڑتے لڑتے کفار کے ہاتھوں قتل ہو جائے' وہ اس کے جسم کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیں، تو اس پر اس مسلمان کو یہ نہیں کہیں گے کہ تم نے لڑائی کیوں کی؟ یہ جسم اللہ تعالیٰ کی امانت تھی اس کے ٹکڑے ٹکڑے کیوں کروائے؟ حدیث پاک میں آیا ہے کہ اگر جہاد کرتا ہوا قتل ہو گیا تو شہید، زندہ رہا تو غازی ہوگا۔ اگر قارئین کرام غور فرمائیں کہ مانعین کی دوسری دلیل کہ جس کو وہ بڑھ چڑھ کر پیش کرتے ہیں اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے بلکہ انہوں نے ایک اختراعی اصول بنا کر اپنے مزعومہ حکم کو اس پر جاری کر دیا۔ اگر اس کو امانت قرار دیا جائے اور امانت کو ہی اجزاء کی پیوند کاری کی ممانعت کی علت بنایا جائے۔ تو پھر امانت وہ ہوتی ہے کہ جس ہیئت اور جس صورت میں لی جائے، اسی ہیئت اور صورت میں واپس کرنا ضروری ہے اور جب تمہیں کوئی مشکل درپیش ہوتی ہے اور تمہارے جسم کے اجزاء خراب ہونے لگتے ہیں۔ مثلاً شوگر، کینسر، تو اس کے پھیلنے کے خوف سے اجزاء کو کٹوا دیا جاتا ہے۔ تاکہ مرض آگے تجاوز نہ کرے۔ کیا اجزاء کا کٹوانا امانت میں خیانت ہوا کہ نہیں؟ تو حقیقت یہ ہے کہ انسانی اجزاء میں تصرف کرنا انسان کے لئے اس طریقہ سے جائز ہے، جس میں شرع نے فوائد رکھے ہیں اور اس کی اجازت دی ہے اور جبکہ ان اجزاء میں ایسا تصرف کرتا ہے کہ جس میں نہ تو توہین لازم آتی ہو نہ ہی کسی قرآنی نص یا حدیث کی مخالفت لازم آتی ہو اور کسی انسان کا اس عمل سے کارآمد ہونا پایا جائے، تو یہ انسانی مفاد اور ضرورت کے پیش نظر ایسے عمل کو ایثار اور قربانی دینا کہا جائے گا کہ جس میں منع کرنے کی کوئی دلیل نہیں اور نہ ہی اس کو کوئی برا

جانتا ہے اور حقیقی مالک تو ہر چیز کا اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ چاہے جسم انسانی ہو یا غیر انسانی۔ تو ہر چیز اللہ تعالیٰ اور انسان کی بیک وقت ملک میں ہوتی ہے لیکن اللہ تعالیٰ حقیقی مالک ہوتا ہے اور انسان مجازی مالک ہوتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے انسان کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ اپنے مال سے اور جان سے فائدہ اٹھائے اور وہ تصرف کرے جو اس کی ذات اور دوسرے کے لئے مفید ہو۔ مضر اور نقصان دہ نہ ہو اور ہر شخص کو اللہ تعالیٰ نے اس کے مال اور جسم کا مالک بنایا ہے کہ وہ ان سے فائدہ اٹھا سکتا ہے اور یہ دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہے' کوئی دوسرا اس کے مال و جان میں تصرف نہیں کر سکتا لیکن اس کے لئے بھی شرع کے مطابق تصرف جائز ہے۔ انسان اپنے جسم سے کسی کا کام کرتا ہے اور جسمانی طور پر اسے فائدہ دیتا ہے تو اس میں ممانعت کی کوئی وجہ نہیں کہ اس کو کہا جائے کہ جسم جب اللہ تعالیٰ کی امانت ہے تو اسے لوگوں کے لئے کیوں استعمال کرتا ہے؟ یہ بات عقل و نقل کے خلاف ہے۔ اس طرح مال بھی حقیقت میں اللہ تعالیٰ کی ملک میں ہے لیکن اس نے اسے مالک بنا دیا۔ اس میں یہ جائز تصرف کر سکتا ہے ناجائز نہیں۔ اس کے علاوہ قرآن و حدیث میں جو مسئلہ دیت کا ذکر ہے اس سے بھی صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ انسان اپنے جسم کا مالک ہے اور یہ کہنا کہ وہ اپنے جسم کا مالک نہیں اس لئے وہ اپنے اجزاء کی وصیت نہیں کر سکتا۔ یہ ان کا قول اجمالی اور ابہام سے پر شدہ ہے کیونکہ ہر انسان کا جو حساب و کتاب ہو گا' اس کے تصرفات کی وجہ سے ہو گا۔ اگر اس میں بندہ کو اختیار ہی نہیں ہے تو پھر اس کا حساب و کتاب کس لئے ہو گا اور میں نے جو مسئلہ دیت پیش کرنے کا ارادہ کیا ہے' تو اس لئے کہ قرآن و حدیث میں دیت کا ذکر موجود ہے اور جب دیت لینے والا یا تو خود وہ آدمی ہو سکتا ہے کہ جس کے اعضاء کو کسی نے ضائع کیا۔ دوسری صورت یہ کہ وہ قتل ہو جائے اور ورثاء دیت لینے پر رضامند ہو جاتے ہیں۔ تو وہ ورثاء کا حق ہے کیونکہ دیت نام ہے اس مال کا جو نفس یا اس کے کسی جزء کا بدل ہوتا ہے اور جو قتل کی صورت میں قاتل بطور تاوان اپنے مقتول کے ورثاء کو ادا کرتا ہے۔ جبکہ وہ دیت اور خون بہا لینے پر راضی ہو جائیں اور جسم کے کسی عضو کے تلف ہو جانے کی صورت میں تلف کرنے والا شخص اس دوسرے شخص کو ادا کرتا ہے۔ جس کا اس نے عضو تلف کیا۔ مثلاً خطاء کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ ہوتی ہے اور جسم کے اعضاء میں سے بعض کی دیت کامل ہے اور بعض کی نصف' بعض کی چوتھائی اور بعض کی پوری دیت کا دسواں حصہ ہے۔ جیسے کہ ایک انگلی کی دیت دس اونٹ ہے۔ دیت کے مال کا حقدار وہ شخص ہے جس کی جان جاتی ہے یا جس کا کوئی عضو تلف ہو جاتا ہے۔ پہلی صورت میں چونکہ وہ مر جاتا ہے۔ لہٰذا اس کے دوسرے مال کی طرح اس مال کے حقدار اس کے وارث قرار پاتے ہیں اور دوسری صورت میں چونکہ وہ خود زندہ ہے لہٰذا اپنے تلف شدہ اعضاء کا معاوضہ خود وصول کرتا ہے اور اپنے استعمال میں لاتا ہے اور ظاہر ہے کہ آدمی اگر اپنی جان اور اپنے جسم کے اعضاء کا مالک نہ ہوتا' تو ان کے تلف ہو جانے کی صورت میں اس کے بدل کا مالک کیسے ہو سکتا ہے؟ مطلب یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کا خود اس آدمی کو مستحق قرار دے دینا جس پر ظلم ہوا ہے۔ گویا یہ کہنا ہے کہ آدمی اپنے جسم و جان کا خود مالک ہوتا ہے۔ غرضیکہ قرآن و حدیث میں جو مالی اور بدنی احکام ہیں ان پر غور کیا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی شریعت جس طرح مال کے متعلق انسان کی ملکیت کو تسلیم کرتی ہے اسی طرح بدن و جسم کے متعلق بھی انسان کی ملکیت کو تسلیم کرتی ہے اور اس کی بنیاد پر احکام دیتی ہے۔ لہٰذا خود کشی کی ممانعت والی حدیث کی یہ توجیہ پیش کرنا کہ وہ اس وجہ سے ممنوع اور حرام ہے کہ آدمی اپنی جان کا مالک نہیں ہوتا اور یہ قرآن و حدیث کی بکثرت نصوص کے خلاف ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی ابھی بڑی وضاحت سے ذکر کیا ہے۔ لہٰذا جب یہ ثابت ہو گیا کہ انسان اپنے جسم اور اجزاء کا مالک ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو مالک بنایا ہے تو پھر وہ اپنے اجزاء اور آنکھ کی وصیت بھی کر سکتا ہے کیونکہ مانعین حضرات بھی اس بات کو مانتے ہیں کہ انسان اپنے مال کی وصیت کر سکتا ہے اور مال و اجزاء دونوں کی ملکیت جب قرآن و حدیث سے ثابت ہے کہ انسان ان کا مالک ہے تو پھر مال اور اجزاء میں فرق کرنا کسی طرح صحیح نہیں اور جو مانعین "بخاری شریف" "کتاب الطب کی حدیث پیش کرتے ہیں

ابو ہریرہ سے روایت ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: جس نے اپنے آپ کو پہاڑ سے گرا کر قتل کیا وہ جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ اسی طرح گرتا رہے گا اور اسی طرح جس نے زہر کا گھونٹ پی کر اپنے آپ کو مار دیا۔ لہٰذا وہ زہر اس کے ہاتھ میں ہوگا۔ اور جہنم میں ہمیشہ پیتا اور مرتا رہے گا اور اسی طرح اگر کسی نے لوہے کے کسی ہتھیار چھری، خنجر وغیرہ سے اپنے آپ کو قتل کیا پس وہ ہتھیار اس کے ہاتھ میں ہوگا اور جہنم کی آگ میں ہمیشہ اپنے جسم میں گھونپتا رہے گا۔ تو قارئین کرام مانعین کا اس حدیث کو اس استدلال میں پیش کرنا ''انسان اپنے جسم کا مالک نہیں'' یعنی وہ سزائیں جو اس حدیث میں آئی ہیں، اس کی علت اگر اس چیز کو بنائیں کہ انسان خود اپنی جان کا مالک نہیں۔ لہٰذا اس نے جو تصرف کیا ہے اللہ کی ملکیت میں کیا ہے۔ اس لئے اس کو مذکورہ سزائیں دی جائیں گی۔ یاد رہے یہ ان کے استدلال کی علت صرف اختراعی ہے۔ جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ اس سے قبل بھی وضاحت کر چکا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنے جسم و اعضاء کا مالک بنایا ہے لیکن اس میں تصرف کرنے کے طریقے جواز اور عدم جواز کے بھی بیان فرما دیئے ہیں۔ اس لئے اگر وہ جنگ میں لڑ کر قتل ہو جاتا ہے تو حدیث کی رو سے وہ جنت میں جائے گا تو جیسے خودکشی میں اس نے اپنے نفس کو ہلاک کیا۔ اسی طرح جہاد میں بھی وہ خود اپنے اختیار سے گیا اور وہ وہاں شہید ہو گیا۔ اس لئے علت اگر امانت ہی کو بنایا جائے تو یہ جان اور اجزاء اللہ کی امانت ہیں۔ ان میں انسان تصرف کا مطلقاً مالک نہیں، تو پھر شہادت کا مسئلہ ختم ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنے بدن اور اجزاء کا مالک بنا کر اسے تصرف کے طریقے بتا دیئے۔ اگر شرع کے مطابق ہے تو جائز ہے۔ اگر اس کا تصرف شرع کے مطابق نہیں تو وہ ناجائز ہے اور دوسرا میں مانعین کی اس علت کو اس لئے اختراعی قرار دے رہا ہوں، کہ مجھے یہ علت قرآن وحدیث سے نظر نہیں آئی۔ اگر یہ کوئی ایسی حدیث پیش کریں جس میں رسول اللہ نے فرمایا ہو کہ خودکشی اس لئے حرام ہے کہ انسان اپنے جسم اور اعضاء کا مالک نہیں ہے تو پھر ہم ان کے تمام مسائل متفرع کو قبول کر لیں گے۔ لیکن اس کا ثابت کرنا مشکل ہے بلکہ ناممکن ہے۔ اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ انسان کو اس کے جسم و اعضاء میں تصرف کے جو طریقے اللہ اور اس کے رسول نے بتائے ہیں ان کے مطابق تصرف کرے تو بالکل جائز ہے، کیونکہ خودکشی کی حرمت کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے۔ ایک تو اللہ اور اس کے رسول کے فرمان کے خلاف ہے۔ دوسرا خودکشی کرنے والا اپنے اختیار سے ایک طرف ان لوگوں کو دکھ اور اذیت پہنچاتا ہے جن کے ساتھ اس کا باپ، بیٹا، بھائی اور شوہر، چچا، بھتیجا، دوست یار، پڑوسی وغیرہ دکھ پاتا ہے اور دوسری طرف بہت سے لوگوں کے حقوق تلف کرتا ہے جو مختلف حیثیات سے اس کے ذمہ عائد ہوتے ہیں اور پھر ایسی اچانک خودکشی کی موت کی وجہ سے سب تلف ہو جاتے ہیں اور جن کے تلف ہو جانے سے حقداروں کو ضرر و نقصان پہنچتا ہے تو یہ سب کے سب مصیبت اور بلا اس فعل کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں تو جس چیز کے وجود سے اس قسم کے محرمات پیدا ہوں وہ فعل کیسے جائز ہو سکتا ہے؟

قرینہ وغیرہ کی پیوندکاری کے مجوزین کے اجمالاً دلائل

گزشتہ اوراق میں مانعین پیوندکاری کے استدلالات کے جوابات کے ضمن میں اکثر و بیشتر وہ دلائل آ چکے ہیں جو انسانی اعضاء کی پیوندکاری کو جائز قرار دینے والے علماء اور محققین کے ہیں۔ ان کے علاوہ چند اجتہادی اور قیاسی دلائل اب نقل کئے جاتے ہیں:

اسلامی تعلیمات میں جو مقاصد پیش نظر ہیں۔ ان میں سے اہم ترین مقصد انسان کی جسمانی صحت و تندرستی ہے کیونکہ بہت سے احکام شرعیہ کی بجا آوری کا تعلق اس پر ہے اور انفرادی و اجتماعی کامیابی کا دارومدار بھی اس پر ہے۔ اسی مقصد کے پیش نظر مضر اور نقصان دہ اشیاء کو شریعت نے حرام ٹھہرایا اور مفید کو مامور بہ قرار دیا۔ اسی مقصد کے پیش نظر بیماری کے وقت علاج کرانے کی تاکید بھی فرمائی۔ علاج کرانا اور دوائی لینا ضرورت انسانی ہے۔ یہ ضرورت اگر مباح اور حلال اشیاء سے پوری ہو جائے تو پھر مکروہ و حرام اشیاء سے علاج معالجہ ناجائز ہوگا اور اگر مباح و حلال میسر نہ آئے یا کسی حرام شے کے بغیر علاج کو اطباء ناممکن قرار دیں، تو ''ضرورت کے وقت حرام

شے کا استعمال مباح ہو جاتا ہے'' کے تحت حرام اشیاء سے علاج کرنا بھی جائز ہوگا۔ اب ان دونوں باتوں کو (علاج بھی ضروری ہے اور ضرورت کے وقت حرام اشیاء مباح ہو جاتی ہیں) سامنے رکھا جائے تو آنکھ کی پیوند کاری کا مسئلہ خود بخود حل ہو جائے گا۔ نابینا آدمی ضرورت مند ہے اسے بینائی کے حصول کی خاطر علاج معالجہ کرانا ضروری ہے اور اگر کوئی اور طریقہ ماسوائے پیوند کاری کے نہ ہو تو مردہ انسان کا قرینہ لے کر اس زندہ نابینا کی آنکھ میں ضرورت کے تحت لگانا جائز ہو جائے گا۔ اس طریقہ علاج میں مردہ کی آنکھوں سے اپریشن کے ذریعہ جو قرینہ حاصل کیا جاتا ہے۔ اس میں توہین انسانیت بھی نہیں پائی جاتی کیونکہ نہ نکالنے والوں کا ارادہ توہین واذیت کا ہے اور نہ نکالنے کے بعد مردہ کی آنکھ مسخ ہوتی ہے بلکہ جوں کی توں دکھائی دیتی ہے۔ جو ماہر ڈاکٹر آلہ کے ذریعہ ہی پہچان سکتا ہے کہ اپریشن ہوا۔ لہٰذا توہین آدمیت کا وجود بھی نہیں۔ دوسری طرف نابینا کو بینائی جیسی عظیم نعمت مل گئی۔ اب اسے کیونکر ناجائز کہہ سکتے ہیں؟ علاوہ ازیں ''الاشباہ والنظائر'' کتب مذکور میں ایک قاعدہ کو دیکھا جائے۔ وہ یہ ہے ''برائیوں میں سے بوقت مجبوری چھوٹی برائی اختیار کرنا چاہیے اور بھی ایک قاعدہ ہے کہ جب کسی فعل میں فائدہ اور نقصان مختلف اعتبار سے جمع ہوں تو دیکھا جائے گا کہ قوی کونسا ہے؟ اس کے مطابق وہ فعل کیا جائے گا۔ ان قواعد کو جب سامنے رکھتے ہیں تو نابینا کی بینائی واپس دلانا کوئی برائی نہیں بلکہ بہت بڑی نیکی ہے اور مردے کی آنکھ سے قرینہ نکالنا برا ہے۔ ایک اعتبار سے بہت بڑا فائدہ اور دوسری طرف نقصان ہے، لیکن وہ فائدے کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہے کیونکہ مردہ کو اب دیکھنے کی نہ ضرورت ہے اور نہ قرینہ اس کے کسی کام کی چیز رہی۔ صرف اس کے اپریشن کرنے سے اسے کچھ نقصان واذیت ہوگی اور یہ بہت معمولی ہے۔ لہٰذا معمولی نقصان کے مقابلہ میں بہت بڑے فائدے کو دیکھ کر قرینہ کی پیوند کاری ازروئے قاعدہ درست اور جائز ہوگی۔ پھر یہ بھی کہ قرآن کریم اور احادیث مبارکہ میں اعضاء کی پیوند کاری کی ممانعت بھی نہیں ہے۔ مذکورہ مسلم قاعدہ سے جب انسانی اعضاء کی پیوند کاری کا جواز نکلتا ہے تو پھر اسے حرام ٹھہرانا درست نہ ہوگا۔

اس مختصر سی گفتگو کے بعد میں مناسب سمجھتا ہوں کہ ''اسلام اور قرینہ کی پیوند کاری'' نامی رسالہ سے مسئلہ زیر بحث کے بارے میں ملکی اور غیر ملکی مفتیان کرام کی آراء قارئین کرام کے سامنے رکھ دوں۔ تاکہ مسئلہ زیر بحث کو سمجھنے میں اور آسانی ہو جائے۔ لہٰذا مذکورہ رسالہ کے چند صفحات کی فوٹو کاپیاں لف کی جا رہی ہیں۔

آنکھوں کا عطیہ میت کی بے حرمتی کا موجب نہیں

جمعیۃ النور والعمل کے سوال سے ہمیں آگاہ کیا گیا جس کا تعلق مردہ جسم انسانی سے آنکھوں کا حصول اور اس کے متعلق شرعی فیصلے سے ہے جبکہ آنکھوں کے بینک میں اس کی حفاظت بجنسہ اس طریقے پر کی جائے جس طرح خون کے بینک میں خون کی حفاظت کی جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا آنکھوں کا حصول شریعت کی رو سے جائز ہے جبکہ اس کا مقصد اس کے قرینہ (CORNEA) کو ایسے لوگوں کی آنکھوں میں منتقل کرنا ہے جو بینائی سے محروم ہو چکے ہیں۔ جس طرح ایک جراح نابینا لوگوں کی قوت بینائی واپس لانے کی کوشش کرتا ہے، ہمیں صرف یہ بتاتا ہے کہ حکومت کی طرف سے ایسا حکم جاری کرنے پر کوئی اعتراض ہے، جس کی رو سے زندہ لوگوں کی آنکھوں کے طبی علاج کی خاطر مردہ جسم کی آنکھیں حاصل کرنے کی اجازت دی جائے۔

جواب: ہم نے اس سوال پر سنجیدگی سے غور کیا اور اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ انسان کے مردہ جسم کی حفاظت ضروری ہے، اس کا احترام کرنا چاہیے اور صحیح طریقے پر سپرد خاک کرنا چاہیے تاکہ اس کی بے حرمتی نہ ہو۔

رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا ہے: کہ مردہ لوگوں کی ہڈی کو نہیں توڑنا چاہیے کیونکہ یہ زندہ انسان کی ہڈی توڑنے کے برابر ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مردہ اور زندہ انسان مساوی احترام کے مستحق ہیں۔ مردہ جسم کی توڑ پھوڑ وغیرہ نہیں ہونی چاہیے۔ لہٰذا ایک مردہ انسان کی آنکھ نکالنا ایک زندہ آدمی کی آنکھ نکالنے کے مترادف ہوگا اور چونکہ یہ تشدد آمیز عمل ہوگا۔ اس لئے شرعی نقطہ نگاہ سے غیر

قانونی ہے۔ لیکن اس بات کی اجازت دی جاسکتی ہے کہ اگر اس سے مردہ جسم کی حفاظت اور بے حرمتی کے مقابلے میں زیادہ بلند اور عظیم مقصد پورا ہوتا ہو۔ اسلامی اصول ہمیشہ اہم اور شدید معاملات کو معمولی اور کم درجہ کی باتوں پر فوقیت دیتا ہے لہٰذا اگر ایک مردہ انسان کی آنکھ کے قرینہ (CORNEA) ایک زندہ انسان کی آنکھ میں منتقل کرنے سے مردہ جسم کی حفاظت سے زیادہ اہم اور بلند مقصد حاصل ہوتا ہے تو شرعی نقطہ نگاہ سے اس کی اجازت ہے۔ مرنے کے بعد آنکھوں کے نکالنے سے مردہ جسم کو نقصان پہنچتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ایک زندہ انسان کا بینائی سے محروم رہنا زیادہ اہم نقصان ہے۔ اس کے علاوہ اس عمل سے اس جذبہ احترام کی خلاف ورزی نہیں ہوتی جس کا ایک مردہ جسم مستحق ہے۔ اس پابندی کا اطلاق اس وقت ممکن ہے اگر مردہ جسم کی آنکھوں کے نکالنے کا عمل بلند اور اہم ترین مقصد کو پورا نہ کرے۔ یہ مقصد ویسا ہی ہے جس کی بنیاد پر ایک لاوارث لاش کو تنصیف (DISSECTION) کرنا شرعی نقطہ نگاہ سے قانونی قرار دیا گیا ہے۔ عمل تنصیف لاش کو سپرد خاک کرنے سے پہلے ہونا چاہیے۔ علاوہ ازیں اس سے بہت سے دیگر اہم مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ اس سے جرائم کی تفتیش میں مدد ملتی ہے اور ساتھ ہی ساتھ طبی ارتقاء میں بھی ممد و معاون ثابت ہوتا ہے۔ اس چیز کو قانونی اور جائز قرار دینے سے متعلق بہت پہلے صراحت کی جا چکی ہے۔ اگر شریعت کسی بات کی اجازت دیتی ہے تو اس مشن (MISSION) کو پورے کرنے کے سلسلے میں دیگر ضروری اقدام کی بھی اجازت ہے۔ اگر ایک حکم دیا جاتا ہے تو اس سے متعلق دیگر ضروری اعمال بھی شرعی اعتبار سے جائز ہیں۔ اسی بنیاد پر تکیہ کرتے ہوئے اور شریعت کی رو سے لاوارث لاش کی تنصیف کے متعلق دیئے ہوئے فیصلہ کے مطابق ہم یہ فیصلہ صادر کرتے ہیں کہ مردہ جسم کی آنکھیں نکالنا اور اس کا آنکھوں کے بینک میں حفاظت کرنا ایسے زندہ افراد کے مفاد کی خاطر جو بینائی سے محروم ہو چکے ہیں قطعی قانونی اور جائز ہے۔ اس عمل کو مردہ جسم کی بے حرمتی تصور نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اس کے ذریعے ایسی اہم ضرورت کو پورا کیا جاتا ہے جسے شریعت تسلیم کرتی ہے لیکن اس سلسلے میں ایک پابندی لازمی ہے' آنکھوں کا حصول صرف اس لاش سے محدود رکھا ہے جس کا وارث کوئی نہ ہو۔ آنکھیں نکالنے کے لئے عمل جراحی، تجہیز و تکفین سے پہلے ہونا چاہیے اور اس مقصد کے لئے ہونا چاہیے جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اس سے ایسے زندہ لوگوں کا فائدہ ہو جو نابینا ہیں اور یہ یقیناً اہم ہے حالانکہ مردہ جسم سے آنکھیں نکل جاتی ہیں لیکن اس کی بے حرمتی نہیں ہوتی۔

حکومت کی طرف سے کوئی حکمنامہ جاری کرنے کے متعلق ہم یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ اس سلسلے میں اتنی احتیاط اور پابندی لازم ہے کہ ایسا صرف انتہائی اہم اور شدید ضرورت پر ہونا چاہیے۔ قانون اس بات کی وضاحت کر دے کہ ایسا کرنے کی اجازت صرف اس وقت ہے جبکہ لاش لاوارث ہے۔ ایسی لاش کے متعلق جس کے ورثاء موجود ہوں۔ آخر فیصلہ کا انحصار صرف ورثاء کی مرضی اور اجازت پر ہے۔ اگر ورثاء اجازت دیتے ہیں تو شریعت کی رو سے اس کی اجازت ہے لیکن اگر ورثاء اجازت دینے سے انکار کر دیں تو اسلامی شریعت کی رو سے ممنوع ہے۔

یہ اس سوال کا جواب ہے جو اس تحریر کی ابتداء میں درج ہے۔ واللہ اعلم بالصواب (مفتی مملکت مصر نقل فتویٰ نمبر ۲۱۲، رجسٹر ۸۸ متفرقات)

متحدہ عرب جمہوریہ کے سفارتخانہ کا مصدقہ فتویٰ کتاب کے آخر میں بزبان عربی شامل ہے۔

پوسٹ مارٹم' اعضاء کی پیوند کاری اور خون چڑھانے کا حکم

حکومت اردن کی مجلس افتاء کا متفقہ فیصلہ' یہ فتویٰ میثاق لاہور ستمبر، اکتوبر ۱۹۷۸ء سے لیا گیا ہے۔

سوال: پوسٹ مارٹم کسی زندہ یا مردہ انسان کا عضو کسی دوسرے شخص میں اس کی زندگی بچانے یا اس کے اعضاء کو سلامت رکھنے کے لئے منتقل کرنے یا کسی زندہ انسان کا خون دوسرے انسان میں داخل کرنے کا شرعی حکم کیا ہے؟

جواب: سوال میں مذکورہ مسائل ان نئے معاملات میں سے ہیں جو نبی پاک ﷺ اور آپ ﷺ کے بعد ہمارے سلف صالحین کے زمانہ میں بھی موجود و معلوم نہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان جیسے معاملات کے بارے میں کوئی متعین حکم منقول نہیں ہے۔ چنانچہ کتاب اللہ اور سنت میں نہ کوئی ایسی نص موجود ہے جو اعضاء کی منتقلی کو جائز کرتی ہو اور نہ ایسی نص موجود ہے جو اس سے منع کرتی ہو۔ لہٰذا ان مسائل کا حکم شریعت کی عمومی ہدایات اور دلائل ہی سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔

مملکت اردنیہ ہاشمیہ کی مجلس افتاء کی رائے یہ ہے کہ سوال میں مذکورہ امور یعنی پوسٹ مارٹم اعضاء اور خون کی منتقلی شرعاً جائز ہے۔ اس رائے کے دلائل حسب ذیل ہیں:

اولاً: یہ کہ علماء کے نزدیک چونکہ انسانی جان کی حفاظت واجب ہے لہٰذا ایک مسلمان کی جان بچانے یا اس کے کسی عضو کو سلامت رکھنے کے لئے کسی زندہ یا مردہ انسان کے عضو کا منتقل کرنا اگر ضروری ہو جائے تو اس پیوند کاری کو ضرورتاً جائز تصور کیا جائے گا۔

ثانیاً: یہ کہ روح شریعت اور اس کے عمومی قواعد بھی اس جواز کا تقاضا کرتے ہیں مثلاً درج عمومی قواعد:

(۱) ''ضرورت'' ممنوع شے کو جائز کر دیتی ہے۔ (الضرورات تبیح المحظورات)

(۲) ''ضرورت'' کو بس بقدر ضرورت تسلیم کیا جائے۔ (الضرورات تقدر بقدرھا)

(۳) ''ضرورت'' کے لئے مخصوص احکام ہیں۔ (الضرورت احکام)

(٤) جب کوئی معاملہ تنگی کا موجب بنتا ہے تو اس میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ (اذا ضاق الامر تسع)

(٥) مشقت سہولت پیدا کرنے کو لازم ٹھہراتی ہے۔ (المشقة توجب التیسیر)

(٦) کم تر نقصان (برائی) کو گوارا کر لینا قابل اعتراض نہیں۔ (لا ینکر ارتکاب اخف الضررین)

ثالثاً: یہ کہ قتل کا پتہ چلانے کے لئے یا کسی مرض کی حقیقت معلوم کر کے اس مرض میں گرفتار دوسرے مریضوں کا علاج کرنے کے لئے۔ اسی طرح ان تمام صورتوں میں جب کہ کوئی عمومی یا مخصوص فائدہ حاصل ہو سکتا ہے، علماء متقدمین و متاخرین نے مردہ شخص کے پوسٹ مارٹم کو جائز قرار دیا ہے۔

نیز فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب نے وفات پا جانے والی ماں کے پیٹ میں سے زندہ بچے کو مرنے والے کے پیٹ میں موجود کسی قیمتی شے کو نکالنے کے لئے پیٹ چاک کرنے کی اجازت دی ہے۔

ظاہر ہے کہ جب علماء نے نگلے ہوئے مال کو جس کی مقدار نصاب زکوٰۃ یا نصاب (یعنی فقط ربع دینار یا تین درہم) کے برابر نکالنے کے لئے پیٹ چاک کرنے کی اجازت دی ہے تو پھر جان بچانے یا کسی عضو کی سلامتی یا کسی جرم کا پتہ چلانے کے لئے پوسٹ مارٹم بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہیے۔

اس سلسلہ میں فقہاء کی عبارتیں ملاحظہ ہوں۔

الف: ''ردالمحتار علی الدر المختار'' میں جو احناف کی معتمد علیہ کتب میں سے ہے' لکھا ہے کہ:

حاملة ماتت وولدها یضطرب ای فی بطنها یشق بطنها من الایسر ویخرج ولد ولو بالعکس وخیف علی الام ای من الهلاک قطع ای الجنین واخرج ولو میتا ولو بلغ مال غیره ومات هل یشق ام لا؟ قولان! الاول نعم! (ج ا ص ٦٠٢)

حاملہ عورت مر گئی' اس کا بچہ زندہ پیٹ میں متحرک ہے تو اس کا پیٹ بائیں جانب سے چاک کیا جائے گا اور بچہ کو نکال لیا جائے گا اور اگر کسی نے غیر کا مال نگل لیا اور پھر مر گیا ہو تو کیا اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا؟ اس کے بارے میں دو قول ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ ہاں! اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا۔

ب: مالکیہ کی کتابوں میں "متن خلیل" کی کتاب الجنائز میں لکھا ہے:

(مردہ کا) پیٹ چاک کر کے ایسے مال کو نکالا جائے گا جو زیادہ ہو اور پیٹ میں جس کی موجودگی دو گواہوں یا ایک گواہ اور قسم سے معلوم ہوئی ہو۔ خوشی نے اپنی شرح میں اور الحطاب نے ج ۲، کتاب الجنائز کے آخر میں البقر کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس سے مراد مردہ کا پیٹ چاک کرنا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنا یا پرایا مال نگل لیا۔ پھر مر گیا تو پیٹ چاک کر کے مال نکالا جائے گا بشرطیکہ وہ قابل لحاظ مقدار مثلاً کسی نصاب کے برابر ہو۔ یعنی زکوٰۃ کے نصاب کے برابر، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سرقہ کے نصاب یعنی ۴/۱ دینار جو تین درہم کے مساوی ہوتا ہے، کے برابر ہو۔ اس کے بعد انہوں نے اس حاملہ کے پیٹ چاک کرنے کا مسئلہ ذکر کیا ہے جس کے پیٹ میں زندہ بچہ ہو، اور یہ بتایا ہے کہ مالکی فقہ کے بعض ائمہ نے تو اسے ناجائز قرار دیا ہے جبکہ باقی ائمہ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

ج: "لمذھب" جو شوافع کی معتمد کتب میں سے ہے۔ اس کی کتاب الجنائز، ج ا ص ۱۳۸ پر لکھا ہے:

وان ابتلع الميت جوهرة بغيرة وطلب صاحبها شق جوفه وردت الجوهرة.

اور مرنے والے نے کسی دوسرے شخص کا کوئی قیمتی پتھر نگلا تھا پھر مر گیا۔ اگر اس کا مالک واپسی کا مطالبہ کرے تو مرنے والے کا پیٹ چاک کر کے پتھر نکال کر مالک کو واپس لوٹایا جائے گا۔

اسی کتاب میں مزید لکھا ہے:

وان ماتت امرأة وفی جوفها جنين حيی شق جوفها لانه استقباء حی باتلاف جزء من الميت فاشبه اذا اضطر لاكل جزء من الميت.

اور اگر کوئی عورت مر جائے اور اس کے پیٹ میں زندہ بچہ موجود ہو تو اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا کیونکہ یہ ایک زندہ ہستی کو مردہ کے ایک جزء کو ضائع کر کے بچانا ہے۔ یہ صورت ایسی ہے کہ جیسے کوئی شخص اپنی جان بچانے کے لئے کسی مردہ کا کوئی حصہ کھانے پر مجبور ہو جائے۔

فتویٰ میں فقہاء کے جتنے اقوال کو نقل کیا گیا اس میں صرف مرنے والے جسم کی بے حرمتی کو ضرورتاً جائز کیا گیا ہے۔ پوسٹ مارٹم کے جواز کے لئے یہ جزئیات دلیل بن سکتی ہیں لیکن کوئی زندہ شخص کسی حرام شے (دوسرے انسان کا خون یا اعضاء) کو استعمال کر سکتا ہے یا نہیں۔ اس کا جواب متن میں درج کردہ متفق علیہ مسئلے (جان بچانے کے لئے حرام شے کے استعمال کے جواز) کی روشنی میں یہ ہے کہ جان بچانے کے لئے حرام استعمال کر سکتا ہے لیکن محض سلامتی اعضاء (خصوصاً وہ اعضاء جن پر زندگی کا دارومدار نہیں ہے) کے لئے تبدیلی کے جواز کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ (مترجم)

د: ابن قدامہ حنبلی نے اپنی مشہور کتاب "المغنی" میں لکھا ہے:

وان تبلع الميت مالا فان كان يسيرا وان كثرت قيمته شق بطنه و اخرج لان فيه حفظ المال من الضياع ونفع الورثة الذی تعلق حقهم بما له بمرضه ای بمرض موته.

(ج ۲ ص ۴۵۹)

کسی مرنے والے نے اگر کوئی مال نگل لیا۔ اگر وہ معمولی مقدار میں ہے تو اسے چھوڑ دیا جائے گا لیکن اگر اس کی قیمت زیادہ ہے تو اس کا پیٹ چاک کر کے اس کو نکالا جائے گا کیونکہ یہ مال کو ضائع کرنے سے بچانا اور ان وارثوں کو فائدہ پہنچانا ہے جن کا حق مرنے والے کے مرض الموت کے باعث اس کے مال سے متعلق ہو چکا ہے۔

ہمارے اس فتویٰ کی مخالفت میں یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ بعض دلائل سے پوسٹ مارٹم یا کسی مردہ شخص کے کسی عضو کو زندہ کے جسم میں منتقل کرنے کا عدم جواز ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً یہ دلیل کہ اسلامی شریعت نے ان کو محترم قرار دیا ہے اور اس کے احترام کو مجروح کرنے والے امور سے منع کیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

ولقد کرمنا بنی ادم. (بنی اسرائیل: ۷۰) یقیناً ہم نے آدم کی اولاد کو عزت بخشی ہے۔

نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے اس کو "ابوداؤد" نے "مسلم" کی شرائط کے بمطابق اور "نسائی" نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کیا ہے:

کسر عظم المیت ککسر عظم الحی. مردہ کے جسم کی ہڈی توڑنا زندہ کے جسم کی ہڈی توڑنا جیسا ہی ہے۔

آپ کی مراد حرمت میں مماثلت سے ہے۔ اسی طرح ابن مسعود کی وہ روایت ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے۔

اذی المومن فی موتہ کأذاہ فی حیاتہ. مومن کو مرنے پر ایذا دینا ایسا ہی ہے جیسے اس کو زندگی میں ایذا دی جائے۔

ان دلائل سے استدلال اس لئے درست نہیں کہ مذکورہ آیت کریمہ اور دونوں حدیثوں کا مقصد میت کے احترام کی تاکید ہے اور اس کی اہانت یا مثلہ بنانے سے اجتناب پر زور دینا ہے۔ چنانچہ ہڈی توڑنے سے منع کرنے والی حدیث جس واقعہ سے متعلق ہے اس سے بھی ہمارے نقطہ نظر کی تائید ہوتی ہے۔ واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک کھدائی کرنے والے کو دیکھا کہ وہ کسی جائز شرعی ضرورت کے بغیر میت کی ہڈی توڑ رہا ہے تو آپ نے اس کو مخاطب کر کے فرمایا: "مردے کی ہڈی توڑنا زندہ کی ہڈی توڑنے جیسا ہے"۔

لیکن ہم جس مسئلہ پر بحث کر رہے ہیں اس کا تعلق اہانت سے نہیں ہے بلکہ یہاں تو مسئلہ ایک انسان کی زندگی بچانے یا اس کے عضو کی سلامتی کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے قدیم علماء نے دونوں صورتوں میں واضح امتیاز کے صحیح فہم و شعور کی بنا پر کسی بھی مشروع مقصود مثلاً کسی قیمتی شے کو یا زندہ بچہ کو نکالنے کی غرض سے پیٹ چاک کرنے کو جائز ٹھہرایا ہے۔

ان تمام تفصیلات کے پہلو بہ پہلو مجلس افتاء واضح کر دینا چاہتی ہے کہ اعضاء کی پیوند کاری اور پوسٹ مارٹم کا جواز درج ذیل شرائط کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ ان کے بغیر احترام میت کے اسلامی آداب کی پابندی ممکن نہیں۔ نیز انہی شرائط کے ذریعہ بے مقصد تصرف اور اہانت آمیز اقدامات سے روکا جا سکتا ہے۔

(۱) جو شخص اپنی زندگی میں اپنے کسی عضو یا اعضاء کو اپنے مرنے کے بعد کسی دوسرے کو دینے پر رضامند ہو اس کی جانب سے تحریری منظوری پھر مرنے کے بعد اس کے والدین میں سے کسی ایک یا اس کے سرپرست کی اور نامعلوم شخصیت ہونے کی صورت میں مسلمان حاکم کی منظوری۔

(۲) جس کو عضو دیا جا رہا ہو، وہ اس عضو کا ضرورت مند ہو یا اس کے حصول کے لئے مضطر ہو اور یہ کہ اس کی زندگی یا جسم کے کسی نظام کی سلامتی اس عضو پر موقوف ہو۔ نیز مذکورہ بالا ضرورت اور اضطرار کی تصدیق کسی ایسے بورڈ کی جانب سے ہونی چاہیے جس کے تدین، علم اور تجربہ پر اعتماد کیا جا سکے۔

(۳) جس کا عضو یا خون دیا جا رہا ہو وہ اگر بقید حیات ہو تو کسی ایسے عضو کو منتقل کرنا جائز نہ ہوگا جو زندگی کے لئے بنیادی اہمیت کا حامل ہو اور جس کے باعث خود عضو دینے والے کی زندگی خطرے میں پڑ جائے۔ خواہ عضو کی ایسی منتقلی اس شخص کی رضامندی ہی سے کیوں نہ کی جا رہی ہو؟

مزید برآں مجلس افتاء اس امر کی یاد دہانی کرانا اپنا فرض تصور کرتی ہے کہ پوسٹ مارٹم، اعضاء کی پیوندکاری اور خون میں منتقلی میں بے حد احتیاط برتنی چاہیے۔ سہل انگاری کے ساتھ اس کے دائرے کو وسیع کرتے چلے جانا قطعاً غلط ہے۔ اس کے بجائے اس عمل کو بس ضرورت کی حد تک محدود رکھنا چاہیے کیونکہ جواز کی علت ضرورت ہے۔ لہٰذا جواز اور عدم جواز ضرورت کی موجودگی یا عدم موجودگی پر موقوف ہے جو ڈاکٹر یا اطباء اس کام کے نگران ہوں ان کو اللہ تعالیٰ سے ڈرنا چاہیے جو نہایت باریک بیں میں ہے اور جس کی قدرت ہمہ گیر ہے اللہ تعالیٰ ہم سب کی صحیح رہنمائی فرمائے۔ آمین!

مجلس افتاء

محمد بن عبدہٗ ہاشم، عزیز الدین الخطیب، ابراہیم زید کیلانی، محمد ابوسردار، اسعد بیوض التمیمی، عبدالسلام العبادی، یسٰین ملا دکتر

قرینہ کی پیوندکاری

مجلس افتاء سعودی عربیہ کا فتویٰ

یہ فتویٰ ''مجلّہ البحوث الاسلامیہ'' سے لیا گیا ہے جو ریاض سے ہر تین ماہ کے بعد شائع ہوتا ہے اور یہ فتویٰ حکومت سعودی عرب کی مقرر کردہ علماء کی ایک کمیٹی نے تحریر کیا ہے جس کا عربی میں نام ہے:

''الجنة الدائمة للحوث العلمية والانتاء والدعوة والارشاد''۔ عربی سے ترجمہ جناب شمس بریلوی نے کیا۔

البحوث الاسلامیہ (ج ا شمارہ ۴ بابت ماہ محرم، صفر، ربیع الاول ۱۳۹۸ھ فتویٰ جواز بہ سلسلہ انتقال قرینہ مردگان بہ چشم ہائے زندگان)

دارالابصار کا مختصر تعارف

مصر میں ایک علمی و اجتماعی ادارہ کا قیام جنوری ۱۹۵۱ء میں عمل میں آیا ہے' اس ادارے کا نام دارالابصار ہے' اس ادارے کے اغراض و مقاصد میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ملک میں ایسا مرکز قائم کیا جائے جہاں ایسی آنکھیں جمع کی جائیں جن میں پیوندکاری کی صلاحیت موجود ہو اور یہ مرکز ایسی آنکھیں بھی فراہم کر سکے اور اس کے ذریعے ایسا ضروری مواد بھی فراہم ہو سکے جو بینائی واپس لانے کے لئے خصوصی آپریشن کے لئے ضروری ہے اور ان آنکھوں کو درست حالت میں رکھنے کے لئے جو دارالابصار کو حاصل ہوتی ہیں، اور دوسری شاخوں کو ان کی تقسیم کا بندوبست کیا جائے۔

سوال: اس دارالابصار نے محکمہ طب شرعیہ سے ۲۱ اکتوبر ۱۹۵۱ کو اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ دارالابصار کو اس بات کی اجازت دی جائے کہ وہ مردہ خانے سے جو طب شرعیہ کے ماتحت ہے ایسی آنکھیں حاصل کر سکے جو اس آپریشن میں کارآمد ہو سکتی ہیں۔ ان لاشوں سے جو مردہ خانے میں پوسٹ مارٹم کے لئے لائی جاتی ہیں تاکہ اسباب مرگ کو دریافت کیا جا سکے۔ خصوصاً جن کا تعلق حوادث فوجداری سے ہے محکمہ طب شرعیہ نے اس مراسلے مورخہ ۱۸ فروری ۱۹۵۲ء کے ذریعہ خصوصی مشاورتی ادارہ سے قانونی مشورہ طلب کیا تھا جس کے جواب میں مشیر حکومت نے ایک مکتوب مورخہ ۱۳ اپریل ۱۹۵۲ء کو ارسال کیا جو اس موضوع (انتقال قرینہ) پر شرعی حکم کی وضاحت کی طلب پر مشتمل ہے اس مکتوب مراسلہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ اور دارالابصار مصری کے مابین ایک معاہدہ ہو چکا ہے۔ یہ ادارہ مردوں کی آنکھیں جمع کرتا ہے اور جن ڈاکٹروں کو پیوندکاری کے سلسلے میں ان کی ضرورت ہوتی ہے ان میں یہ ادارہ ان آنکھوں کو تقسیم کرتا ہے۔ یہ ڈاکٹران محصلہ آنکھوں کی استعداد کی جانچ پڑتال کرنے کے بعد آپریشن کے ذریعہ قرینہ کی پیوندکاری کرتے ہیں۔

ایسا عمل پیوندکاری انگلستان، فرانس، جنوبی افریقہ اور یورپ کے بعض شہروں میں بھی ہوتا ہے اور ان ملکوں میں ان آنکھوں کی یہ

سہولت فراہمی کے لئے مخصوص قوانین وضع کیے گئے ہیں۔ ہم کو اس سلسلہ میں دار الابصار سے متعلقہ قانون کا بھی علم ہوا ہے اور ان خطوط سے آگہی حاصل ہوئی ہے جن کا حوالہ دیا گیا ہے اور اس موضوع کے تحت جو تحقیق ماہر امراض چشم ڈاکٹر محمد کمی پاشا نے کی ہے اس سے ہم باخبر ہیں۔

جواب: بیان کردہ امور سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس ادارہ (دار الابصار) کے مطالعہ کا اصل محرک بعض مردوں کی آنکھوں کا حاصل کرنا ہے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ بینائی کے اعتبار سے آفت زدہ زندوں کے نقصان کا ازالہ کیا جائے اور یہ مقصد ایسا عظیم مقصد ہے جس کا شریعت اسلامیہ اقرار کرتی ہے۔ نہ صرف اقرار بلکہ اس مقصد کے حصول کے لئے ابھارتی ہے۔ اس لئے کہ جان کی حفاظت مقاصد کلیہ ضروریہ سے ہے۔ جب علمی طور پر یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ قرینہ کی پیوند کاری فنی طریقے سے نابینائی کے خطرے یا بینائی کی کمزوری کے ازالہ کے لئے انسان کی دسترس میں ہے تو مردوں کی آنکھیں نکالنا اس غرض کے لئے بشرطیکہ ضرورت کی حدود سے تجاوز نہ کیا جائے شرعاً جائز ہے۔

ہم نے جس شریعت کا ذکر کیا ہے یعنی امراض کا علاج نفس کو آفات سے محفوظ رکھنے کے لئے جیسا کہ رسول کریم ﷺ نے امراض میں علاج فرمایا جب بھی آپ بیمار ہوئے اور آپ نے لوگوں کو بیماریوں اور آلام کے رفع کرنے کے لئے علاج کرنے کا حکم فرمایا۔

شریعت میں لوگوں کو حکم دیا گیا ہے کہ امراض کے ازالہ کے لئے علاج کریں۔ عام امراض اس مرض کے مقابلے میں جس کی یہاں بحث کی جارہی ہے۔ یعنی بینائی، اتنے اہم نہیں ہیں۔ پس لازم آتا ہے کہ اس (پیوند کاری) کو جائز قرار دیا جائے، خواہ وہ از روئے شرع ناجائز ہو لیکن علاج ہو۔ اس کا اس وقت استعمال کیا جائے گا جب تک اس کے مقابلے میں نفع رسانی کے اعتبار سے کوئی ایسی ہم پایہ چیز دریافت نہ ہو جائے جو جائز ہو اور اس مرض کے علاج کے لئے اس کو مخصوص کر دیا جائے یا اس کا تعین کر دیا جائے۔ از روئے شریعت ہے کہ امت میں ایک طبقہ علاج کرنے والوں کا مخصوص ہو۔

بحسب ضرورت

امراض کی مختلف انواع واقسام کے پیش نظر یہ بھی ضروری ہے کہ ہر شعبہ طب میں ڈاکٹر ہوں اور ان ہی مختلف اقسام میں امراض چشم کے ڈاکٹر بھی ہیں تاکہ وہ امت کی ضرورت اس شعبہ میں پوری کر سکیں۔ اگر اس خلاء کو پر نہ کیا گیا اور اس میں کوتاہی برتی گئی تو از روئے شریعت امت گنہگار ہوگی۔

شرعاً یہ واجب بالکفایہ یا فرض بالکفایہ ہے۔ پس ڈاکٹروں پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اس فن میں مہارت حاصل کر سکیں تاکہ وہ اس سلسلہ میں اپنے فرائض منصبی کو باحسن وجوہ انجام دے سکیں جبکہ آنکھوں کی بیماری کا مفید اور نافع علاج دریافت ہو چکا ہے۔ جس کے ذریعے عدسہ بصری کی حفاظت کی جاسکتی اور دوبارہ بینائی بھی واپس لائی جاسکتی ہے تو ایسی صورت میں اور بھی واجب ہوتا ہے کہ لوگوں کو فائدہ پہنچائیں۔ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ حسب ضرورت ان ڈاکٹروں کو ایسے ذرائع اور وسائل پر بھی قادر کیا جائے یعنی ایسے ذرائع اور وسائل ان کو حاصل ہوں کہ حسب ضرورت ان کو بھی عملی جامہ پہنا سکیں۔

شریعت میں وسائل مقاصد کا حکم رکھتے ہیں۔ اس لئے شریعت میں جائز ہے کہ طب کے طلباء اور اساتذہ مردوں کی لاشوں کی تشریح براہ راست کریں۔ جب تک یہ فن طب سیکھنے کا واحد ذریعہ ہو اور اس تشریح الاجسام کے بغیر فن طب صحیح طور پر سیکھنا ممکن نہ ہو اور یہ مسلمہ ہے کہ بغیر اس علم کے نہ فن طب درست ہوگا نہ صحیح علاج کیا جاسکے گا۔ یعنی جو طبیب علمی اور عملی طور پر فن تشریح الاعضاء سے واقف نہیں ہے وہ طبیب بھی نہیں ...

ان وجوہ کے باعث یہ ضروری ہے کہ دارالابصار کے ڈاکٹروں کو اس عظیم انسانی خدمت کی بجا آوری اور مردوں کی آنکھوں سے زندوں کی آنکھوں کے علاج پر پوری قدرت اور آسانی فراہم کی جائے۔ آنکھوں کے ان مریضوں سے ان کی بیماری اور تکلیف کے رفع کرنے اور اس کے ازالے میں ''حرمۃ الموتیٰ'' کا مسئلہ مانع اور مزاحم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ زندوں کا علاج کرنا ایک ضرورت ہے جو اس امر ممنوعہ کو ''مباح'' قرار دیتا ہے۔ لیکن دلیل ضرورت کو اس وقت پیش کیا جاسکتا ہے جب کہ یہ بات تسلیم کرلی جائے کہ مردوں کی آنکھیں اس مقصد کے تحت نکالنے میں مردوں کی بےحرمتی ہے۔

قواعد شرعیہ کے تحت ضرورات، محظورات (ممنوعات) کو مباح قرار بنادیتی ہیں (ضرورت ممنوعہ چیز کو جائز بنادیتی ہے) جس طرح حد سے فزوں بھوک کے وقت حرام مردار کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔ اسی طرح اگر کھانے کا لقمہ پھنس جانے سے دم گھٹنے لگے تو حرام کی ہوئی شراب کا ایک گھونٹ لقمہ اتارنے کے لئے پینے کی اجازت ہے کیونکہ جان کا تحفظ مقصود ہے جبکہ اس کے پاس ان دو حرام چیزوں کے سوا کوئی اور چیز موجود نہیں ہے جس سے وہ اپنی مشکل کو حل کرے۔ اسی طرح ایک حملہ آور شخص کا دفاع کرتے ہوئے اگر نوبت قتل تک بھی پہنچ جائے تو بھی جائز ہے۔ اسی طرح مردہ عورت کے پیٹ کو پھاڑ کر اس سے بچہ نکال لینا جبکہ اس بچے کی زندگی کی امید کی جاسکتی ہو۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس میت کا پیٹ پھاڑنا بھی جائز قرار دے دیا گیا ہے، جس نے قیمتی موتی نگل لیا ہو یا کسی دوسرے شخص کے دینار نگل لئے ہوں۔ غرض کہ ضرورت' ممنوع کو جائز کردیتی ہے۔ یہ ایک ایسا قانون ہے جو عقل اور شریعت کے مطابق ہے۔

حدیث شریف میں وارد ہے کہ ''نقصان اٹھایا جائے، نہ پہنچایا جائے''۔

ان احکام کی بنیاد اس حدیث شریف کے اس اصول پر رکھی گئی ہے۔ اس بنا پر فقہاء نے کہا کہ ضرر کا ازالہ کیا جائے۔ پس اس اصول پر عمل کرتے ہوئے بعض مردوں کی آنکھوں کا نکال لینا (ہر چند کہ اس میں ان لاشوں کی بےحرمتی ہے) تاکہ زندوں کی آنکھوں کو اندھے پن سے بچایا جاسکے اور شدید بیماریوں سے زندوں کی آنکھوں کا تحفظ کیا جائے' جائز ہے۔

یہ بات فوائد عامہ میں سے ہے کہ حاجت بمنزلہ ضرورت کے لئے خواہ وہ عام ہو یا خاص اس بنا پر فقہاء نے بیع سلم کو جائز قرار دیا ہے حالانکہ یہ شے معدوم کی فروخت ہے لیکن اس کے جواز میں مفلسوں کی حاجت روائی کارفرما ہے۔ اسی طرح بیع الوفاء کی اجازت دی گئی ہے تاکہ قرض داروں کی حاجت براری ہوسکے۔

اس میں شک نہیں ہے کہ زندوں کی حاجت علاج اور بیماریوں کا دفعیہ بمنزلہ ضرورت کے ہے لہٰذا اس صورت کے تحت ہر وہ چیز جو شرعاً ممنوع ہے' جائز کی جائے گی۔ دین اسلام کی شان یہ ہے کہ وہ سرتاپا ایک آسانی ہے اور اس میں جنس حرج نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اس نے تم پر دین میں کوئی حرج والی بات نہیں رکھی ہے''۔

اس بناء پر جب ہم ایسی آنکھوں کے درمیان جو اپنا عدسہ بصر کھو چکی ہیں اور مردوں کی بےحرمتی کی مضرت کے درمیان موازنہ کریں تو دوسرا ضرر ہم پہلے ضرر کے مقابلے میں بہت کم وزن پائیں گے۔

یہ بات شریعت کے مفاد میں ہے کہ جب دو خرابیاں باہم متعارض ہوں تو ایسی صورت میں کم خرابی کو اختیار کرکے بڑی خرابی سے بچا جائے اور اس میں کچھ شک نہیں کہ (صورت موجودہ میں) میت کا ضرر زندہ کے نقصان کے مقابل میں بہت ہلکا ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ یہ بات پیش نظر رہے کہ اس غرض اور مقصد کے لئے بے قید (بلاضرورت) آنکھوں کا نکالنا جائز نہیں ہے بلکہ اس قدر جتنی کہ ضرورت اجازت دے۔ جس طرح بے چین بھوکے کو صرف اس قدر حرام مردار کھانے کی اجازت ہے (تاکہ بھوک کا اضطرار جاتا رہے) جس سے اس کی جان بچ جائے۔ یعنی پھنسے ہوئے نوالے کو اتارنے کے لئے اتنی ہی شراب کی اجازت ہے جس سے نوالہ

حلق سے اتر جائے اس سے تجاوز نہ کیا جائے۔ جس طرح صحیح اور تندرست اعضاء پر پلاسٹر کاری سے ان کا چھپاؤ بینا درست اور صحیح نہیں ہے بس اسی قدر چھپانا درست ہے جتنی ضرورت ہے۔ اس طرح طبیب یا ڈاکٹر کو (مریض کے) ستر سے اتنا ہی حصہ دیکھنے کی اجازت ہے جتنا حصہ دیکھنا ناگزیر ہو۔ یہ امر پوشیدہ نہیں ہے کہ احکام (شریعت) کی بنیاد عام اصول وقواعد کلیہ پر رکھنا ایک اصولی مسلک ہے تاکہ فروعی احکام معلوم کئے جا سکیں۔ ایسے واقعات جن کے بارے میں شارع علیہ السلام کی طرف کوئی خصوصی صراحت نہیں پائی جاتی۔

ہم شریعت اسلامیہ کو ایسے پیش آمدہ مسائل سے تنگ اور محدود نہیں پاتے بلکہ ایسے ممارسہ جدیدہ سے اس کا سینہ اور کشادہ ہو جاتا ہے۔ ایسے پیش آمدہ مسائل عام اصول اور قواعد کلیہ میں شامل ہوتے ہیں۔

اس طرح یہ معلوم ہو گیا کہ مسئلہ زیر بحث شریعت کی رو سے جائز ہے اور انسان کی عملی غرض مردوں کی آنکھوں کے نکالنے کے جواز کا تعین ہو جاتا ہے۔ لیکن بقدر ضرورت۔ اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ یہ درست نہیں ہے کہ یہ عام قانون بن جائے اور تمام مردوں پر اس کا یکساں طور پر اطلاق ہونے لگے۔ اس لئے کہ یہ بات ایسی ہے کہ ضرورت اس کی متقاضی نہیں ہے۔ دوسرا یہ کہ اس سے فساد کی عام راہ کھل جائے گی اور اس فساد عام کے سامنے مصلحت علاج کی رعایت ختم ہو جائے گی کیونکہ مردوں کے سرپرست بغاوت پر آمادہ ہو جائیں گے۔ اگر ان کے مردوں کی آنکھیں بالجبر نکال لی جائیں گی (اگر اس کو قانون کی صورت دے دی جائے)۔

لہٰذا ضروری ہے کہ اس امر میں صرف ان مردوں پر اکتفا کیا جائے جن کے سرپرست نہ ہوں یا نامعلوم ہوں یا ایسے مجرم جن کو پھانسی کا حکم قصاص کے طور پر دیا گیا ہو۔ اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے بغیر کسی اعتراض کے اور کسی کی حق تلفی کے بغیر اتنی حد بندی کافی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

بحالی بینائی کے لئے آنکھوں کا عطیہ جائز ہے (از مفتی محمد رفیق حسنی)

پاکستان میں عطیہ چشم کی تحریک آج سے چوبیس سال پہلے شروع ہوئی اور اب "پاکستان آئی بنک سوسائٹی" اور اس کے بانیوں نے اس تحریک کو ملک کے طول وعرض میں پھیلا دیا۔ مذہبی نقطہ نظر سے مختلف الخیال علماء کے فتاویٰ حاصل کئے۔ ۱۹۷۸ء تک مندرجہ ذیل فتاویٰ عطیہ چشم کے حق میں موصول ہو چکے تھے۔

مفتی اعظم مصر، اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ اسلام آباد، مجلس افتاء اردن اور خصوصی کمیٹی علمائے سعودی عرب۔

یہ سب فتاویٰ اور دیگر مضامین پاکستان آئی بنک سوسائٹی کے رسالے "اجالا" میں اکتوبر ۱۹۷۹ء میں شائع کئے گئے ہیں۔ اس پر بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا کہ کسی ایسے عالم یا مفتی کا فتویٰ اس میں شامل نہیں جن کا تعلق اہل سنت والجماعت سے ہو۔ پاکستان آئی بنک سوسائٹی نے یہ فتویٰ بھی حاصل کر لیا ہے۔ قارئین کرام کے مطالعہ کے لئے وہ فتویٰ ذیل میں درج کیا جا رہا ہے جو مفتی محمد رفیق حسنی صاحب نے اس سلسلہ میں پاکستان آئی بنک سوسائٹی کی درخواست پر لکھا ہے۔

مفتی محمد رفیق حسنی صاحب نے درس نظامی کی تکمیل دار العلوم امدادیہ مظہریہ بندیال شریف میں کی۔ علوم دینیہ کی تکمیل کے بعد تین سال دار العلوم نعمانیہ رضویہ لیہ میں بحیثیت مدرس اور مفتی کام کیا اور پانچ سال دار العلوم امجدیہ عالمگیر روڈ کراچی میں سینئر مدرس اور مفتی کی حیثیت سے کام کیا اور اس کے بعد مندرجہ ذیل اداروں سے منسلک رہے۔

دار العلوم حامدیہ رضویہ بکرا پیڑی مرزا آدم خان روڈ کراچی بحیثیت مدرس اور مفتی،

دار العلوم فیض نبوی بکرا پیڑی کراچی میں کچھ وقت کے لئے بحیثیت مدرس اور مفتی،

جامع مسجد فردوس، ٹیپو سلطان روڈ، بلدیہ ٹاؤن کراچی بحیثیت خطیب۔

الجواب: اللھم الھمی الصدق والصواب ۔ چونکہ یہ مسئلہ دواء بالمحرم یعنی حرام سے علاج اور دراء کے افراد سے ہے۔ اس لئے صورت مسئولہ کا حکم بتانے سے پہلے حرام سے علاج کرنے کے متعلق فقہاء عظام کی آراء سے مطلع ہونا ضروری ہے۔ تاکہ مسئلہ مذکور کا حکم سمجھنے میں آسانی ہو۔

فقہاء کرام کا اس میں اختلاف رہا ہے کہ جس چیز کا استعمال انسان کے لئے شرعاً حرام اور ناجائز ہے' دواء کے لئے استعمال میں لانا جائز ہے یا نہیں۔ چاہے وہ چیز نفس الامر میں نجس ہے یا طاہر ہے۔ لیکن اس کا استعمال حرام ہے تداوی بالحرام میں اگرچہ بظاہر امام ابوحنیفہ عدم جواز اور امام ابو یوسف جواز کا قول کرنے کی وجہ سے اختلاف کرتے ہیں۔ لیکن نظر عمیق سے پتہ چلتا ہے کہ جس صورت میں امام ابو یوسف جواز کا قول کرتے ہیں امام اعظم کا بھی اس میں جواز کا قول ہے۔ اگر مرض کی دوا مسلم حاذق معالج کے قول کے مطابق حرام ہی متعین ہے اور دوسری دوا سے مرض کا علاج نہیں ہوسکتا اور اس کا یقین حاصل ہوگیا تو حرام سے علاج کرنا جائز ہے۔

علامہ شامی سیدنا امام ابوحنیفہ کا مذہب نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

حتی لو تعین الحرام مدفعا للھلاک یحل کالمیتۃ والخمر عند الضرورۃ تمامہ فی البحر.

(شامی ج ا ص ۱۹۴)

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر حرام کا ہلاکت کے لئے دافع ہونا متعین ہو جائے تو وہ حلال ہے جیسے مردار اور شراب بوقت ضرورت حلال ہو جاتے ہیں۔

دوسری جگہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

افاد سیدی عبد الغنی انہ لایظھر الاختلاف فی کلامھم لا تفاقھم علی الجواز للضرورۃ (الی) ولذا قال والدی فی شرح الدرر قولہ لاللتداوی محمول علی الظن والا فجوازہ بالیقینی اتفاقا کما صرح بہ فی المصفی.

(ج ا ص ۱۹۴)

سید عبد الغنی افادہ فرماتے ہیں کہ ان کے کلام میں اختلاف ظاہر نہیں ہے اس لئے ان کا اتفاق ہے کہ ضرورت کے وقت حرام جائز ہو جاتا ہے۔ یہاں تک اس لئے میرے والد نے شرح درر میں کہا اس کا قول **لا للتداوی** کا محمل ظن ہے ورنہ جب شفاء کا حصول حرام سے یقینی ہو جائے تو علاج اتفاقاً جائز ہے۔ جیسا کہ مصفی میں اس کی تصریح ہے۔

علامہ شامی اپنا نظریہ پیش فرماتے ہیں۔

اقول ھو ظاھر موافق لما مرفی الاستدلال بقول الامام. (ج ا ص ۱۹۴)

یقین کی صورت میں ائمہ ثلاثہ کا اتفاق ہونا ظاہر ہے اور امام کے قول کے استدلال کے موافق ہے۔

واضح یہ ہوا کہ اگر حرام سے شفاء کا حصول یقینی ہو اور اس کا بدل نہ ہو تو اس حرام سے علاج ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے۔ آگے چل کر علامہ شامی فرماتے ہیں: فقہاء علم سے مراد عموماً غلبہ ظن لیتے ہیں' یقین نہیں لیتے۔ فرمایا:

الا ان یرید وابالعلم غلبۃ الظن وھو فی شائع فی کلامھم تامل.

یعنی علم سے ان کا ارادہ غلبہ ظن ہوسکتا ہے کیونکہ عموماً ان کے کلاموں میں یہی مراد ہوتا ہے۔

معلوم ہوا حرام سے علاج کے جواز کے لئے غلبہ ظن ہونا ضروری ہے اور یہ بار بار عمل کے مفید ہونے اور تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اگر ظن غالب شفاء کا نہ ہو شک یا وہم ہو یا حلال سے علاج میسر ہو تو حرام سے علاج ناجائز اور ممنوع ہوگا۔

ہمارے فقہاء کرام کے جواز پر کافی دلائل ہیں ان میں سے چند ملاحظہ فرمائیں:

(۱) اگر کوئی شخص آبادی سے دور ہے اسے حلال مشروب میسر نہیں اور ہلاک ہونے کا خطرہ ہے تو اسے خمر (شراب) بقدر ضرورت پینا بالاتفاق جائز ہے۔ لہٰذا بوقت ضرورت جب حلال سے علاج میسر نہ ہو تو حرام سے شرائط مذکورہ کے ساتھ علاج جائز ہے۔

(۲) ایک آدمی جنگل میں بھوکا ہے اور کھانے کو حلال میسر نہیں تو میتہ (مردار) سے بقدر ضرورت اسے کھانا جائز ہے اور اس پر اتفاق ہے۔ اسی طرح جب علاج کے لئے حرام ہی متعین ہے تو مذکورہ شرائط کے ساتھ مرض کا علاج حرام سے جائز ہے۔ (شامی وغیرہ)

(۳) جب ہلاکت یا کسی عضو کے ضائع کی صحیح دھمکی کے وقت خون پینا، خنزیر کا گوشت کھانا مردار کھانا اور شراب پینا جائز ہے اور اس پر اتفاق ہے تو علاج کے لئے جب حلال سے ممکن نہ ہو حرام سے دوا بھی جائز ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ان تناول هذه المحرمات انما يباح عند الضرورة كما في المخمصة لقيام المحرم فيما وراها. (ہدایہ باب الاکراہ)

یعنی ان حرام اشیاء کی حرمت ضرورت کے وقت مرتفع ہو جاتی ہے جیسا کہ مخمصہ میں ہے کیونکہ ضرورت کے بغیر حرمت باقی رہتی ہے۔

معلوم ہوا بوقت ضرورت حرام، حرام نہیں رہتا اور یہ بھی معلوم ہوا عضو کو بھی وہی حیثیت حاصل ہے جو انسانی ذات کو حاصل ہے اور دونوں کی ضرورت شامل ہے۔ مزید وضاحت کیلئے فقہاء کرام کی تصریحات ملاحظہ ہوں:

اختلف في التداوي بالمحرم (الى) قيل يرخص اذا علم فيه الشفاء ولم يعلم دواء اخر كما رخص الخمر للعطشان وعليه الفتوى.

(درمختار ج ا ص ۱۹۴)

جب حرام سے شفاء کے حصول کا غلبہ ظن ہو اور کوئی دوسری دوا نہ ہو تو حرام سے علاج کی رخصت ہے جیسا کہ پیاسے کے لئے شراب پینے کی رخصت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ یعنی فتویٰ جواز پر ہے۔

ففي النهاية من الذخيرة يجوز ان علم فيه شفاء ولم يعلم دواء اخر. (شامی ج ا ص ۱۹۴)

یعنی نہایہ میں ذخیرہ سے منقول ہے کہ حرام سے بوقت غلبہ ظن علاج جائز ہے جبکہ کوئی دوسری دوا نہ ہو۔

شرح الغایہ میں ہے:

(قد ورد بابا خصه الحديث قال ﷺ تداووا عباد الله فان الله تعالى ماخلق داء الا وقد خلق له دواء الاسام والهرم (الى) فان علم ان فيه شفاء وليس له دواء اخر غيره يجوزله الاستشفاء.)

(ج ۸ ص ۱۳۴)

یعنی علاج کے مباح ہونے میں حدیث وارد ہوئی۔ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کے بندو دوا کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کوئی بیماری پیدا نہیں کی مگر اس کے لئے دوا پیدا فرمائی مگر موت اور بڑھاپے کا علاج نہیں۔ اگر حرام میں شفاء مظنون ہے تو علاج بالحرام جائز ہے جبکہ کوئی دوسری دوا نہ ہو۔

ان صاحب الخانية والنهاية اختارا جوازه ان علم ان فيه شفاء ولم يجد دواء غيره قال في النهاية والتهذيب يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للتداوي اذا اخبره طبيب مسلم ان فيه شفاءه ولم يجد من المباح مايقوم مقامه.

یعنی خانیہ اور نہایہ والے نے حرام سے علاج کے جواز کو اختیار کیا۔ جب اس میں شفا مظنون ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوا نہ ہو۔ نہایہ اور تہذیب میں کہا مریض کے لئے پیشاب پینا، خون پینا اور مردار کھانا دواء کے لئے جائز ہے جب مسلمان معالج یہ کہے کہ اسی میں مرض کی شفاء ہے اور مباحات میں سے اس کا بدل کوئی

(شامی ج ۴ص ۱۶۴) چیز نہیں۔

(و کذا اختارہ صاحب الهدایة فی التجنیس لو رعف فکتب الفاتحة بالدم علی جبهة و انفه جاز لا ستشفاء.)

(شامی ج ۱ص ۱۶۴)

یعنی اس طرح صاحب ہدایہ نے تجنیس میں حرام سے علاج کو جائز کہا اور کہا اگر کسی کے ناک سے خون نہ رکے تو اس کے ناک اور ماتھے پر سورۂ فاتحہ خون سے لکھی جائے تو یہ شفاء حاصل کرنے کے لئے جائز ہے۔

قاضی خان میں ہے:

(لان الحرمة ساقطة عند الاستشفاء) (شامی) یعنی شفاء کے حصول کے وقت حرمت نہیں رہتی۔

تصریحات بالا سے معلوم ہوا کہ بوقت ضرورت حرام اشیاء سے علاج جائز ہے۔ضرورت سے مراد ہلاکت سے تحفظ یا مرضِ شدید سے شفاء کا حصول ہے۔

اعتراض

حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم ۔یعنی اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں میں شفاء نہیں رکھی۔لہٰذا حرام سے علاج بھی ناجائز ہونا چاہیے؟

جواب: اس قول کے دو مفہوم علمائے کرام نے اخذ فرمائے:

اوّلا: ابن مسعود کا یہ قول خاص معین مرض کے لئے تھا۔جس کا علاج ابن مسعود حلال سے جانتے تھے۔جب حلال سے علاج ہو سکے تو حرام سے ناجائز ہے۔

ثانیا: جب حرام علاج کے لئے متعین ہو جاتا ہے تو حرمت مرتفع ہو جاتی ہے اور اباحت آجاتی ہے۔لہٰذا اس قول کا مفہوم صحیح ہوا کہ حرام میں شفاء نہیں بلکہ حلال میں ہوئی۔مخلصًا عن شرح النهاية .

صورتِ مسئولہ میں مردہ کی آنکھ کا قرینہ اخذ کرنا اور زندہ نابینا کو لگانا تا کہ بینائی عود کر آئے' جائز ہے کیونکہ یہ مسئلہ حرام کے ساتھ دوا کرنے کی جزئیات سے ایک جزی ہے۔ایک زمانہ میں بیمار آنکھ کا علاج عورت کے دودھ سے کیا جاتا تھا۔چونکہ اڑھائی سال کے بعد عورت کا دودھ بھی حرام ہو جاتا ہے جیسا کہ خون حرام ہوتا ہے یعنی اس کا استعمال حرام ہوتا ہے تو اس زمانہ کے علماء سے جب رجوع کیا گیا تو اکثر علماء نے جواز کا فتویٰ دیا اور کہا کہ یہ مسئلہ دوا بالمحرم کے افراد سے ہے لہٰذا قرینہ کی پیوند کاری کا مسئلہ بھی دوا بالمحرم کے افراد سے ہوا۔علامہ شامی اسی مقام پر لکھتے ہیں:

فیه قولان قیل بالمنع وقیل بالجواز اذا علم فیه الشفاء کما فی الفتح القدیر وقال اخران اهل الطبیب شیتون نفعا للبن البنت للعین وهی من افراد مسئلة الانتفاع بالمحرم للتداوی کالخمر واختار فی النهایة والخانیة الجواز اذا علم فیه الشفاء ولم یجد دواء غیره.

(شامی ج ۱ص ۱۵۶)

یعنی عورت کے دودھ سے بیمار آنکھ کے علاج کرنے میں دو قول ہیں۔ایک منع کا اور ایک جواز کا جبکہ شفاء مظنون ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔دوسرے مقام پر ابن ہمام نے کہا معالج بنت کی وجہ سے عورت کے دودھ کو آنکھ کے لئے نافع بتاتے ہیں۔یہ مسئلہ دواء المحرم کے افراد سے ہے جیسے شراب اور نہایہ اور خانیہ والے نے جواز کو اختیار کیا جب شفاء کا ظن غالب ہوا اور اس کے علاوہ کوئی دوا نہ ہو۔

اسی طرح سیدنا امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ اگر کٹے ہوئے کان کو دوبارہ لگایا جائے تو جائز ہے حالانکہ کان اگر

کٹ جائے تو فقہاء کے نزدیک وہ میت کے حکم میں ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں: "ما ابین من الحی میت جو زندہ سے الگ کر دیا جائے تو وہ عضو میت ہوتا ہے"۔ جب کان میں میت عضو سے استفادہ اور انتفاع جائز ہے تو آنکھ کے لئے دوسرے کی نکالی گئی آنکھ سے استفادہ بھی جائز ہوگا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ کٹا ہوا کان بوجہ میت ہو جانے کے اسی شخص کو لگایا جا سکتا ہے جس کا کان کٹ گیا ہے۔ لیکن آنکھ اسی نابینا کی میسر نہیں تو مجبوری کے تحت مردہ آدمی کی آنکھ سے استفادہ کیا جاتا ہے۔

بحر الرائق میں ہے:

وفی السراج وھاج وان قطعت اذنہ قال ابو یوسف لاباس بان یعیدھا مکانھا.

اگر کان کاٹ دیا جائے تو ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: اس کو دوبارہ اسی جگہ لگا دینے کا کوئی خوف نہیں۔

جب کٹے ہوئے کان کے میت ہونے کی بنا پر فقہاء کرام کو مشکل پیش آئی تو انہوں نے مختلف جواب دیئے۔ بعض سے ہماری تائید ہوتی ہے۔ مثلاً علامہ شامی نے "منحۃ الخالق حاشیہ بحر الرائق" میں علامہ مقدسی کی شرح سے نقل فرمایا:

والجواب عن الاشکال ان اعادۃ الاذن وثباتھا انما یکون غالبا بعودۃ الحیاۃ الیھا فلا یصدق انھا مما ابین من الحی لانھا بعود الحیاۃ الیھا صارت کانھا لم تبن ولو فرضنا شخصا مات اعیدت حیاتہ معجزۃ او کرامۃ لعاد طاھرا.

مذکورہ اشکال کا جواب یہ ہے کہ جب کٹا ہوا کان اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو جائے گا تو اس میں حیات لوٹ آئے گی۔ لہٰذا وہ زندہ سے الگ کیا ہوا عضو نہ ہوگا بلکہ ایسا ہوگا جیسا کہ کٹا ہی نہیں تھا اور وہ طاہر ہوگا۔ اگر فرض کریں مردہ معجزہ یا کرامت سے زندہ ہو جائے تو اس کی طہارت بھی لوٹ آئے گی اور وہ طاہر ہوگا۔

پیش نظر مسئلہ میں عوام وخواص جانتے ہیں آنکھ دوبارہ کام کرتی ہے اور اس میں حیات لوٹ آتی ہے یا وہ مردہ ہی نہیں ہوتی۔ لہٰذا نکالی گئی آنکھ طاہر ہوگی اور اس سے نفع حاصل کرنا ظاہر سے نفع حاصل کرنا ہوگا جس میں چنداں بعد نہیں ہے۔ اتنا ضرور ہے کہ محل بدل گیا لیکن آنکھ کے زندہ رہنے میں کوئی شک نہیں۔

معلوم ہوا کہ کان اور آنکھ اور اس قسم کے اعضاء کو انسانی ذات کی حیثیت حاصل ہے۔ جس طرح ذات کو ہلاکت سے بچانے کے لئے یا مرض لاعلاج کے لئے یا شفاء کے حصول میں جلدی کے لئے حرام سے نفع حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح مذکورہ اعضاء کے لئے بھی حرام سے نفع حاصل کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ "فتح القدیر" اور "بحر الرائق" سے گزر چکا ہے۔ لیکن دراصل ان صورتوں میں حرام کی حرمت ساقط ہو جاتی ہے اس لئے علاج جائز ہوتا ہے۔

معلوم ہوا کہ زیر بحث مسئلہ بھی دواء بالمحرم کے افراد سے ہے۔ جب دواء بالمحرم بوقت ضرورت جائز ہے تو قریب والے مسئلہ میں بھی جواز کا حکم ہے کیونکہ نابینا پن کا علاج اس کے علاوہ اس زمانہ تک معلوم نہیں ہو سکا اور یہ مجرب علاج ہے۔ علماء حکماء وعوام کے مشاہدہ سے ثابت ہے کہ جب سے یہ علاج شروع ہوا سینکڑوں نابینا بینائی سے سرفراز ہو چکے ہیں اگر کسی زمانہ میں حلال سے علاج ممکن ہو جائے تو اس طریقہ سے علاج ناجائز ہوگا۔ جیسا کہ وضاحت سے اوپر گزر چکا ہے۔ لیکن موجودہ زمانہ میں جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔ جب تک جدید تحقیق معرض وجود میں نہیں آتی۔ آنکھ کی بیماری سے موت کا واقع ہونا ضروری نہیں لیکن پھر بھی فقہائے کرام نے اس کا حرام سے علاج جائز فرمایا۔ لہٰذا دواء بالمحرم کے جواز کو حرف مہلک نفس مرضوں سے خاص کرنا بھی مناسب نہیں ہے۔

سوال: جیسے زندہ آدمی اور اس کے اجزاء محترم ہوتے ہیں اسی طرح مردہ آدمی اور اس کے اجزاء بھی محترم ہوتے ہیں۔ اسی لئے فقہاء کرام نے قرآن واحادیث کی روشنی میں فرمایا: "حرمۃ الادمی میتا کحرمۃ حیا جیسے زندہ آدمی قابل احترام ہوتا ہے اسی طرح مردہ بھی قابل احترام ہوتا ہے"۔ ... کو استعمال کرنا اسی طرح ممنوع ہونا چاہیے جیسے زندہ کے

اجزاء کو کاٹ کر استعمال کرنا ممنوع ہے۔ اسی لئے فقہاء فرماتے ہیں کہ آدمی کے اجزاء سے انتفاع جائز نہیں ہے؟

الجواب: فقہاء کرام آدمی کے اجزاء سے نفع حاصل کرنے سے مطلقا منع نہیں فرماتے۔ ہدایہ باب الرضاع میں ہے:

وهل يباح الارضاع بعد المدة قيل لا لانه جزء الادمی فلا يباح الانتفاع به الاللضرورة.

یعنی مدت رضاع اڑھائی سال کے بعد عورت کا دودھ بچے کے لئے بعض لوگوں نے کہا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ دودھ آدمی کا جزء ہے اور جزء آدمی سے انتفاع حاصل کرنا جائز نہیں ہے مگر ضرورت کے لئے۔

معلوم ہوا بوقت ضرورت انتفاع ممنوع نہیں ہے۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے بیمار آنکھ کے علاج کے لئے دودھ کا استعمال بعض شرائط کے ساتھ جائز فرمایا۔ فتح القدیر میں ہے:

قيل يجوز اذا علم انه يزول به الرمد.

یعنی جب آنکھ کی تکلیف کا زائل ہونا معلوم ہوتو بعض مشائخ کے نزدیک جائز ہے۔

دودھ سے علاج کیا جائے۔ خون بھی آدمی کا جزو ہے لیکن شامی کے حوالہ سے گزرا (**يجوز للعليل شرب البول والدم**) یعنی مریض کے لئے بوقت ضرورت پیشاب اور خون پینا جائز ہے۔

مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی اپنے رسالہ (انسانی اعضاء کی پیوند کاری) میں لکھتے ہیں: جب خون دینے کی ضرورت ہو یعنی کسی مریض کی ہلاکت کا خطرہ ہو اور ماہر ڈاکٹر کی نظر میں اس کی جان کے بچنے کا اس کے سوا کوئی راستہ نہ ہو تو خون دینا جائز ہے۔ جب خون دینے کی گنجائش ہے مگر اس سے اجتناب بہتر ہے (**لما فی الهندية وان قال الطبيب متعجل شفائك فيه وجهان** - ص۳۵۵ ج۵ انتہی) معلوم ہوا ضرورت اور حاجت کے وقت آدمی کی جزء سے انتفاع جائز ہے۔ نابینا آنکھ کی بینائی کی صحت جب مردہ کی آنکھ کے قرینہ پر موقوف ہے تو اس جزء سے بھی نفع حاصل کرنا جائز ہوگا۔ رہا یہ امر کہ قرینہ کا اخذ احترام اور اکرام کے منافی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی بعض وجوہ سے احترام ساقط ہو جاتا ہے۔ مثلاً چند جزئیات ملاحظہ ہوں:

حامل ماتت وولدها حی يضطرب شق بطنها من الايسر ويخرج ولدها ولو بالعكس وخيف علی الام قطع واخرج لوميتا والا لا كما فی كراهة الاختيار. (درمختار ج۱ ص۸۴۰)

یعنی حاملہ عورت مرگئی اور اس کا بچہ پیٹ میں متحرک ہے تو بائیں طرف سے پیٹ کو پھاڑ کر بچہ نکال لیا جائے اگر اس کا عکس ہو ماں کے مرنے کا ظن غالب ہے تو بچہ کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے نکال لیا جائے ورنہ نہیں۔

صورت مذکورہ میں مردہ کی حرمت کو ضائع کر کے زندہ کی حرمت کا تحفظ دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا زندہ کی حرمت کو ترجیح ہوگی میت کی حرمت پر، جبکہ زندہ کی حرمت کا مردہ کی حرمت پر توقف ہو۔ اسی طرح اگر زندہ کے بینا ہونے کے لئے میت کے قرینہ کے اخذ کرنے کا ارتکاب کیا جائے تو یہ بھی جائز ہوگا۔ یعنی زندہ کی آنکھ کی حرمت اور صحت کو باقی رکھنے کے لئے مردہ کی آنکھ کی حرمت کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ اسی لئے فتح القدیر میں تجنیس سے منقول ہے۔

لان فی المسئلة الاولی ابطال حرمت الميت لصيانته حرمت الحی فيجوز. (باب الجنائز ج۱ ص۴۷۳)

یعنی پہلے مسئلہ میں میت کے احترام اور کرامت کو باطل کیا گیا تا کہ زندہ کی حرمت اور کرامت باقی رہے اور یہ جائز ہے۔

ولو بلع مال غيره ومات هل يشق قولان والاولی نعم.

یعنی اگر کسی نے دوسرے کے مال کو نگل لیا اور مر گیا تو اس کے پیٹ کو پھاڑ کر مال نکالنے میں دو قول میں اولی یہ ہے کہ جب

(فتح در مختار ج ا ص ۸۴۰) اس نے پیچھے مال سے کچھ نہیں چھوڑا تو اس کے پیٹ کو چاک کرنا جائز ہے۔

حالانکہ مال ادنیٰ ہے اور انسان اگر چہ میت ہے اعلیٰ ہے۔لیکن مال کھا لینے والے کی تعدی کی وجہ سے اس کی حرمت ساقط ہوگئی۔اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے علامہ محقق ابن ہمام فرماتے ہیں:

انہ یشق لان حق الادمی مقدم علی حق اللہ تعالی ومقدم علی حق الظالم المتعدی. (ج ا ص ۴۷۳) یعنی آدمی کا حق اللہ کے حق اور ظالم تعدی کرنے والے کے حق سے مقدم ہے۔

معلوم ہوا کہ کرامت اور حرمت میت بعض صورتوں میں ساقط ہو جاتی ہے۔آنکھ کی حرمت بھی دوسرے کی بینائی کے حصول کے لئے ساقط ہو سکتی ہے۔

اسی جگہ علماء نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ زندہ کی حرمت زندہ کے مقابلہ میں بالکل مساوی ہے۔اسی لئے باب الاکراہ میں مذکور ہے۔اگر کسی نے ایک شخص کو جان سے ہلاک کرنے یا عضو کاٹنے کی صحیح دھمکی دی اور اسے کہا کہ فلاں فلاں کا عضو کاٹ دو یا ہلاک کردو تو اس کے لئے دوسرے کو ہلاک یا اس کے عضو کو قطع کرنے کا حکم نہیں ہے۔اسی طرح اگر کسی کا مال نگل جائے اور وہ زندہ ہے تب بھی اس کے پیٹ کو چاک کرنے کی اجازت نہیں ہے۔معلوم ہوا زندہ کی کرامت اور حرمت میت سے اہم ہے۔جن جگہوں میں مردہ کی کرامت کو نظر انداز کرنا جائز ہے،زندہ کی کرامت کو نظر انداز کرنا جائز نہیں ہے۔پھر بعض علماء کا یہ فتویٰ کہ خون جو کہ زندہ آدمی کا جزء ہے دوسرے آدمی میں منتقل کرنا جائز ہے اور میت کے قرینہ کا منتقل کرنا جائز نہیں صحیح نہیں ہے اور یہ کہنا کہ خون کے اخذ اور انتقال میں انجیکشن سے مدد لینے کی وجہ سے قطع و برید لازم نہیں آتی اور قرینہ کے اخذ اور انتقال میں قطع و برید لازم ہے۔اس لئے یہ جائز نہیں ہماری سمجھ سے بالا ہے کیونکہ عدم جواز کی علت انسان کی کرامت اور حرمت یا اس کا نجس ہونا ہے اور کرامت اور حرمت یا نجس ہونا خون اور عورت کے دودھ اور آنکھ کے قرینہ میں مشترک ہے تو پھر دونوں کو نا جائز ہونا چاہیے یا جائز۔جب خون اور دودھ سے انتفاع شرائط مذکورہ سے جائز ہے تو آنکھ کے قرینہ سے بھی انتفاع جائز ہونا چاہیے۔اس لئے میری رائے یہ ہے کہ خون،دودھ اور آنکھ کے قرینہ سے شرائط معلومہ کے ساتھ نفع حاصل کرنا جائز ہے۔

بعض علماء نے قرینہ کے اخذ اور انتقال کے عدم جواز پر فقہاء کی تصریحات پیش کی ہیں۔ان کا محمل زندہ انسان کے اجزاء ہیں یا پھر ان اجزاء کا بدل طاہر اشیاء سے موجود ہے۔مثلاً (مضطر لم یجد میتة وخاف الھلاک فقال لہ رجل اقطع یدی وکلھا اقطع منی قطعة وکلھا لایسعہ ان یفعل ذالک ،فتاویٰ عالمگیری) کا محمل انسان ہے اسی طرح شرح سیر کبیر کی اس عبارت کا محمل کر (الا تری انہ لو ابتلی بمخمصة ویحل لہ ان یتناول احدا من اطفال المسلمین لوضع الھلاک عن نفسہ) بھی بچے ہیں۔اسی طرح سیر کبیر کی عبارت (لا یجوز التداوی بعظم المیت قال رسول اللہ ﷺ کسر عظم المیت ککسر عظم الحی) کا مفہوم (واللہ اعلم) یہ ہے کہ جب ضرورت اور حاجت نہ ہو تو ہڈی سے دوا جائز نہیں کیونکہ انسانی ہڈی کی طرح جانوروں کی ہڈیوں سے استفادہ ممکن ہے اور حدیث کا مفہوم بھی عدم ضرورت اور حاجت پر محمول ہوگا۔ورنہ ضرورت اور حاجت کے لئے فقہاء کرام کی تصریحات ملاحظہ کر چکے ہیں اور سنہ یکرہ ان یاخذ من میت فیشدھا مکان الاول بالاجماع وکذا یکرہ ان السنة الساقطة مکانھا عند ابی حنیفة ومحمد ولکن یاخذ سن شاة زکیة مکانھا وقال ابویوسف لا باس بسنہ ویکرہ من غیرہ۔(بدائع)

اس عبارت سے عدم جواز ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہاں ضرورت اور حاجت نہیں ہے۔انسانی دانت کی طرح بکری کے دانت

سے کام لیا جا سکتا ہے۔ اس لئے دوسرے کے دانت اور اپنے دانت سے جو گر چکا ہے استفادہ مکروہ ہے ورنہ حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ کی آنکھ نکل کر باہر آ گئی تھی اور رسول اکرم ﷺ نے دوبارہ اس کو لگا دیا۔ اسی طرح حضرت عرفجہ کو رسول اکرم ﷺ نے سونے کی ناک لگانے کی اجازت دی۔ حالانکہ مردوں کے لئے سونا قطعاً حرام ہے تو یہ ضرورتِ اور حاجت کے لئے تھا۔ یہاں اس کا بدل نہیں تھا اور (لعن اللہ الواصلۃ والمستوصلۃ) والی حدیث کا جواب بھی یہی ہو سکتا ہے۔ یہاں ضرورت اور حاجت نہ ہونے کی وجہ سے اجازت نہیں ہے۔ جیسا کہ وضاحت سے اوپر گزر چکا ہے۔ معلوم ہوا:

(۱) میت کی آنکھ کا قرینہ اخذ کرنا جائز ہے اور اجازت کا ہونا ضروری ہے تاکہ وارث جھگڑا نہ کر سکیں۔ البتہ میت لاوارث ہے اور اس کے قرینہ کی ضرورت ہے تو اس میں اجازت کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ قرینہ کا مالک اللہ تعالیٰ ہے میت نہیں ہوتی۔

(۲) اگر یہ علاج کسی دوسرے جائز ذریعہ سے ہو سکے تو اس طریقہ علاج کا حکم عدم جواز کا ہوگا اور اس کی حرمت باقی رہے گی۔

(۳) انسانی گردہ مثانہ وغیرہ دیگر اجزاء کا حکم بھی یہی ہوگا۔ جب ضرورت اور حاجت نہ ہو تو ان کی پیوندکاری بھی حرام ہوگی اور اگر کسی دوسرے طریقہ یا کسی دوسرے جانور کے اعضاء سے علاج ممکن نہیں صرف انسانی اجزاء سے ممکن ہے تو جواز کا حکم ہوگا اور یہ رخصت ہوگی کہ علاج کرا لیا جائے۔

(۴) خون اخذ کرنا اور منتقل کرنا اس وقت جائز ہے جب ضرورت اور حاجت ہو یعنی اس کے علاوہ کسی دوسری چیز حلال سے علاج ممکن نہ ہو ورنہ خون دینا اور لینا دونوں حرام ہیں۔

عدم فرصت کی وجہ سے اسی پر اکتفا کرتا ہوں اور اللہ تعالیٰ سے عون و مدد چاہتا ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

اَبْوَابُ الْحُدُوْدِ فِي الزِّنَاءِ — زنا کی حدود کا بیان

کبیرہ گناہوں میں شرک اور ناحق قتل کے بعد زنا تیسرے نمبر پر ہے۔ قرآن کریم میں ہے:

وَالَّذِيْنَ لَا يَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ وَلَا يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُوْنَ۔ (الفرقان:٦٨)

وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی اور معبود باطل کی پوجا نہیں کرتے اور نہ ہی کسی ایسے شخص کو قتل کرتے ہیں جس کا قتل کرنا اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا، مگر حق کے ساتھ، اور وہ زنا نہیں کرتے۔

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

لَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَّمَقْتًا وَّسَآءَ سَبِيْلًا. (بنی اسرائیل:٣٢)

زنا کے قریب تک نہ جاؤ۔ وہ بہت بڑی بے حیائی اور گناہ کا کام ہے اور بہت برا راستہ ہے۔

قرآن کریم کی ان دو عدد آیات مبارکہ سے ثابت ہوا کہ "زنا" شرک اور قتل ناحق کے بعد تیسرا بڑا گناہ ہے۔ بے حیائی اور بہت برا فعل ہے۔ لہٰذا ایسے فعل سے ہر شخص کو بچنا نہایت ضروری ہے۔ حضرات علماء کرام نے "زنا" کے جو نقصانات دینی اور دنیوی ذکر فرمائے وہ یہ ہیں۔ دنیوی طور پر "زنا" غربت دلاتا ہے۔ خواہ وہ مال میں کمی یا بے برکتی کی صورت میں ہو۔ اس سے بے عزتی اور آبروریزی ہوتی ہے۔ چاہے جلدی ہو یا بدیر رونما ہو اور اس سے از روئے حدیث پاک عمر میں بھی کمی واقع ہوتی ہے۔ اخروی نقصانات میں سے ایک اللہ تعالیٰ اس کے رسول اللہ ﷺ اور ملاء اعلیٰ کی ناراضگی دوسرا قیامت میں تمام انسانوں کی موجودگی میں ذلت اور رسوائی کا سامنا کرنا پڑے گا۔ وہ یہ کہ جہنم کا عذاب جھیلنا پڑے گا۔ قرآن کریم اور احادیث مقدسہ سے زنا کے نقصانات دنیوی اور دینی سے معلوم ہوا کہ یہ اتنا بڑا گناہ ہے جس سے دنیا تباہ و برباد ہو جاتی ہے۔

زنا کا لغوی معنی: کسی چیز پر چڑھنا ہے۔

زنا کا شرعی معنی: کسی ایسے مشتہیٰ فرج میں حشفہ کو غائب کرنا یا داخل کرنا کہ جس کے حرام ہونے میں کوئی شبہ نہ ہو۔

(تاج العروس ج ۱۰ ص ۱۹۵ مطبوعہ مصر)

الزنا وطی المرأة من غیر عقد شرعیا.

عقد شرعی کے بغیر کسی عورت سے وطی کرنا "زنا" ہے۔

(مفردات امام راغب ص ۲۱۴ الزاء مع النون)

فقہاء احناف کے نزدیک زنا کی تعریف

اما الزنا فھو اسم للوطی الحرام فی قبل المرأة الحیة فی حالة الاختیار فی دار العدل ممن التزم احکام الاسلام العاری عن حقیقة الملک وعن شبھته وعن حق الملک وعن حقیقة النکاح وشبھته وعن شبه الاشتباه فی موضع الاشتباه فی الملک والنکاح جمیعا.

"زنا" ایسی حرام وطی کا نام ہے جو ایسے شخص سے دار العدل میں اپنے اختیار سے ہو، جس پر احکام شرعی کا التزام ہو چکا ہو اور وطی ایسی عورت سے ہو جو زندہ ہو اور اس کے قبل یعنی اندام نہانی میں ہو۔ لیکن شرط یہ ہے کہ عورت کا اندام نہانی نہ تو اس شخص کی ملک میں اور نہ اس میں ملکیت کا شبہ ہو۔ نہ حق ملک نہ حقیقۃً نکاح اور شبہ نکاح ہو۔ نہ نکاح اور حق ملک کے موضع اشتباہ کا شبہ ہو۔

(البدائع الصنائع ج ۷ ص ۳۳ کتاب الحدود مطبوعہ بیروت)

نوٹ: علامہ کاسانی صاحب البدائع نے زنا کی مذکورہ تعریف میں جو قیود و شرائط ذکر کی ہیں۔ وہ تقریباً تیرہ (۱۳) بنتی ہیں۔ ان کی بقدر ضرورت وضاحت ملاحظہ فرمایئے۔

(۲،۱) وطی حرام

کسی عاقل بالغ (مکلف) نے اجنبی، مشتباۃ عورت سے وطی کی ہو تو اسے حرام کہا جائے گا۔ لہٰذا اگر وطی بچہ یا مجنون سے وقوع پذیر ہوتی ہے تو اس پر وطی حرام کا حکم نہیں لگے گا کیونکہ حضور ﷺ کے ارشاد کے مطابق (۱) بچے سے جوان ہونے تک (۲) سوئے ہوئے سے بیدار ہونے تک اور (۳) مجنون سے افاقہ ہونے تک تکلیف کا قلم اٹھا لیا گیا ہے۔ یہ حدیث پاک "ترمذی" ص ۲۲۴ میں مطبوعہ نور محمد کراچی اور "ابو داؤد" ج ۲ ص ۲۴۸ مطبوعہ مجتبائی میں موجود ہے۔

(۳) قبل

یعنی عورت کی شرمگاہ۔ اس شرط کے پیش نظر اگر کوئی شخص عورت یا مرد کی دبر میں یا سرین میں یا کسی اور جگہ وطی کرتا ہے تو یہ وطی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک زنا شمار نہ ہوگی۔ لیکن صاحبین، فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنبلیہ عورت کی دبر میں وطی کو بھی شامل زنا کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ دبر میں وطی کو "لواطت" کہتے ہیں۔ (زنا نہیں) اور اس کی حد میں بھی صحابہ کرام کا اختلاف تھا۔ اگر یہ متفق علیہ زنا ہوتا تو اختلاف نہ ہوتا۔ دوسری دلیل یہ کہ زنا اس وجہ سے حرام ہوا کہ اس سے نسب مشتبہ ہوتا ہے یا بچہ ضائع ہوتا ہے۔ لواطت میں یہ دونوں باتیں نہیں صرف نطفہ کا ضیاع ہے۔ جس طرح عزل میں ہوتا ہے۔ اس لئے "لواطت" زنا میں داخل نہیں۔

(٤) عورت

اس قید کی وجہ سے ... نادر الوقوع ہے دوسرا طبع سلیم اس سے نفرت

کرتی ہے۔

(۵) زندہ

لہٰذا مردہ عورت کے ساتھ وطی کرنا ''زنا'' نہیں کہلائے گا۔

(۶) مشتہاۃ

یعنی عورت ایسی ہو کہ جس کے ساتھ وطی کرنے سے شہوت آتی ہو۔ لہٰذا اتنی چھوٹی لڑکی جس پر شہوت نہ آتی ہو وطی کرنا ''زنا'' نہیں کہلائے گا۔

(۷) حالت اختیار

یعنی زنا کرنے والا اپنے اختیار کو بروئے کار لاکر وطی کرنے والا ہو۔ یونہی وجوب حد کے لئے عورت کا مختار ہونا بھی ضروری ہے۔ اس لئے جس پر جبر کیا گیا اس پر حد واجب نہیں ہوگی۔ حافظ ہیثمی نے متعدد اسانید کے ساتھ روایت درج کی ہے۔

حضرت عقبہ بن عامر، حضرت عمران بن حصین، حضرت ثوبان، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: میری امت سے خطا اور نسیان اور جس کام پر جبر کیا گیا ہو اٹھا لیا گیا ہے۔ یعنی اس سے گناہ کو اٹھا لیا گیا ہے۔ (مجمع الزوائد ج ۶ ص ۲۵۰ باب فی الناسی والمکرہ)

جبر کی صورت میں اگر مجبور مرد کو کیا گیا اور اس سے جبراً کسی عورت نے وطی کرائی تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام شافعی اور محققین مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسی حالت میں مرد پر نہ تعزیر اور نہ حد کچھ بھی واجب نہیں۔ فقہائے حنابلہ کے نزدیک اس پر حد لگے گی کیونکہ آلہ کا انتشار اس بات کی دلیل ہے کہ یہ فعل اکراہ کے زمرہ میں نہیں آتا بلکہ وہ اپنے اختیار سے وطی کر رہا ہے۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ مرد پر اس صورت میں حد واجب نہیں۔ رہا آلہ کا انتشار تو یہ اس کے مرد ہونے کی دلیل ہے نہ کہ صاحب اختیار ہونے کی۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کا بھی یہی نظریہ ہے۔

(۸) دارالعدل

یعنی دارالاسلام۔ یہ اس لئے کہ دارالکفر یا دارالحرب میں قاضی مسلمان کو حد جاری کرنے کی قدرت نہیں ہوتی۔ مطلب یہ کہ اگر کوئی مسلمان شخص دارالکفر میں زنا کرتا ہے تو اگرچہ اس کی حد سو کوڑے یا رجم ہے۔ لیکن دارالاسلام کا قاضی دارلکفر کے اس زانی پر حد جاری کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ لہٰذا اس پر حد جاری نہ ہوگی لیکن گناہ اور فعل ناجائز ہونا لازماً ہے جیسا کہ دارالکفر میں چوری کرنے والے کے ہاتھ نہیں کاٹے جاتے لیکن گنہگار ضرور ہوگا۔

(۹) اسلامی احکام کا التزام

اس قید کی وجہ سے صابی خارج ہو گئے کیونکہ انہوں نے احکام اسلامیہ کا التزام نہیں کیا۔ لہٰذا مسلمان اور ذمی اگر زنا کا ارتکاب کرتے ہیں تو ان پر حد واجب ہوگی کیونکہ انہوں نے اسلامی احکام کا التزام کیا ہے۔

(۱۰) حقیقت مِلک سے خالی ہونا

اگر کسی نے ایسی لونڈی سے وطی کی جو مشترکہ تھی۔ یعنی اس کی اور کسی دوسرے کی ملکیت تھی یا کسی نے ایسی لونڈی سے وطی کی جو اس کی محرم تھی۔ چونکہ یہ لونڈی اس وطی کرنے والے کی ملکیت میں تھی اس لئے یہ فعل زنا نہیں کہلائے گا اگرچہ جائز نہیں۔ لہٰذا ایسے شخص پر حد لاگو نہ ہوگی۔

(۱۱) حقیقت نکاح سے خالی ہونا

اگر خاوند اپنی بیوی سے حالت حیض ونفاس میں وطی کرتا ہے یا روزہ دار بیوی سے وطی کرتا ہے یا احرام باندھی ہوئی بیوی سے وطی کر لی یا ایلاء یا ظہار کے بعد وطی کر لی۔ یہ تمام صورتیں نا جائز وطی کہلائیں گی لیکن زنا نہیں۔ اس لئے ان صورتوں میں وطی کرنے والے پر حد زنا نہیں لگے گی۔

(۱۲) شبہ ملک سے خالی ہونا

جب ملکیت یا نکاح میں شبہ ہو تو اس صورت میں حد زنا ساقط ہو جائے گی۔ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "ادرء والحدود بالشبهات حدود کو شبہات سے ساقط کر دو"۔ (ترمذی شریف ص ۲۲۴ مطبوعہ کراچی) مثلاً اگر کسی شخص نے اپنے بیٹے کی لونڈی سے وطی کر لی۔ اس پر حد نہیں ہوگی کیونکہ یہاں یہ شبہ موجود ہے کہ اس نے جس طرح بیٹے کے دوسرے مال کو اپنا سمجھا اسی طرح اس کی لونڈی کو بھی اپنی سمجھ کر وطی کی ہو۔ اس شبہ کی بنیاد وہ حدیث ہے جسے ابن ماجہ نے اپنی سند کے ساتھ حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ! میرا مال بھی ہے اور اولاد بھی ہے اور میرا باپ میرا مال کھا جاتا ہے۔ آپ نے فرمایا: انت ومالک لابیک تو اور تیرا مال تیرے باپ کی ملکیت ہے۔ (ابن ماجہ ص ۱۶۵ مطبوعہ کراچی)

(۱۳) شبہ نکاح سے خالی ہونا

یعنی عقد نکاح میں شبہ نہ ہو۔ مثلاً کسی نے نکاح کیا لیکن گواہ نہ تھے یا نکاح متعہ کیا پھر وطی کر لی۔ یہ وطی اگرچہ نا جائز ہے لیکن زنا نہیں ہے۔ خواہ وطی کرنے والا مذکورہ نکاح کو خود نا جائز بھی سمجھتا ہو۔ کیونکہ اگرچہ نکاح متعہ منسوخ ہو جانے کی وجہ سے حرام ہو چکا۔ لیکن اس میں کچھ اختلافی روایات ملتی ہیں۔ جن کی وجہ سے اس میں شبہ آ گیا۔ یونہی کسی نے نسبی، رضاعی یا سرالی رشتہ میں سے کسی محرم عورت سے نکاح کر کے وطی کر لی یا دو بہنوں کو جمع کر لیا یا کسی عورت سے اس کی عدت میں نکاح کر لیا پھر وطی کر لی۔ ان صورتوں میں امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک وطی کرنے والے پر حد نہیں لگے گی کیونکہ یہاں شبہ موجود ہے کہ وطی کرنے والے نے نکاح کو وطی کے لئے مطلقاً حلال جان لیا ہو اور شبہ آ جائے تو حد ساقط ہو جاتی ہے۔

نوٹ: فقہاء ملکیہ، شوافع، حنابلہ اور صاحبین کہتے ہیں کہ جو وطی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے حرام ہو۔ اس کے کرنے والے پر حد ساقط نہیں ہوگی۔ ایسے نکاح کو نکاح باطل قرار دیں گے اور وطی کرنے والے کے شبہ کا ہرگز اعتبار نہیں کریں گے۔ ہاں جو وطی ابداً حرام نہ ہو۔ جیسا کہ بیوی کی بہن یا جس نکاح میں اختلاف ہو جیسا کہ ولی کے بغیر یا گواہوں کے بغیر نکاح ہوا۔ اس وطی سے حد لازم نہ آئے گی۔ جمہور فقہاء اور صاحبین کا قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی ایسی عورت سے وطی کرتا ہے جو اس پر ہمیشہ ہمیشہ حرام ہے یا اس کی تحریم پر بھی متفق ہیں تو ایسی عورت سے نکاح کر کے وطی کرنے والے پر حد زنا لاگو ہوگی۔ اگر نکاح ابداً حرام نہیں یا اس کی حرمت مختلف فیہ ہے تو حد لازم نہ ہوگی۔ (بدائع الصنائع ج ۷ ص ۳۵ کتاب الحدود، رحمۃ الامہ ج ۲ ص ۱۳۶)

محصن کے رجم اور بکر کے جلد پر اتفاق ہے

محصن وہ جو شادی شدہ ہو اور شادی کے بعد اپنی بیوی سے وطی بھی کی ہو۔ اگر صرف شادی ہوئی اور وطی تک کی نوبت نہ آئی تو وہ محصن نہیں ہے۔ جب اپنی بیوی سے وطی کر لی، پھر کسی اجنبیہ سے وطی کرے گا، تو یہ زنا کہلائے گا اور محصن ہونے کی وجہ سے اس کی سزا رجم ہوگی۔ ایسے کے رجم پر امت کا اتفاق ہے۔ ملاحظہ ہو:

ثیب آزاد شادی شدہ کو کہتے ہیں اور تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ اس کی حد رجم ہے۔ صرف ایک فرقہ جو اہل ہوا سے

ہے وہ اس کے خلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہر زانی کی سزا کوڑے ہیں لیکن ان کے مقابلہ میں جمہور رجم کا حکم دیتے ہیں کیونکہ رجم والی احادیث ثابت ہیں اور ان احادیث سے قرآن کریم کی آیت "الزانية والزاني" کو خاص کر دیتے ہیں (یعنی کوڑے کی سزا محصن کے علاوہ ہر زانی کی ہے۔) (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۳۲۵ الباب الثانی فی الزنا)

احصان کیا ہے؟

احصان کا اصل معنی منع کرنا ہے۔ عورت، اسلام، پاک دامنی اور حریت و نکاح سے محصنہ ہوتی ہے۔ جوہری نے ثعلب سے نقل کیا ہے۔ ہر پاک دامن عورت محصنہ ہے' ہر شادی شدہ عورت محصنہ ہے' حاملہ بھی محصنہ ہے کیونکہ حمل نے اسے دخول سے منع کیا۔ مرد جب شادی شدہ ہو تو محصن ہے۔ "فاذا احصن فان اتين بفاحشة" کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: لونڈی کا احصان اس کا مسلمان ہونا ہے۔ حضرت ابن عباس نے فرمایا: لونڈی کا احصان اس کا شادی شدہ ہونا ہے۔ وجاج سے "محصنين غير مسافحين" کی تفسیر میں کہا۔ مرد کا احصان اس کا شادی شدہ ہونا ہے اور پاک دامن ہونا یعنی غیر زانی ہونا ہے اور فرج کا احصان زنا سے رکنا ہے اور "احصنت فرجها" کا معنی پاک دامن رہنا ہے اور زنا سے باز رہنا ہے اور "والمحصنات من النساء" کا معنی شادی شدہ عورتیں ہیں۔ (تاج العروس ج ۹ ص ۱۷۹ مطبوعہ خیریہ مصر)

قال الله تعالى فاذا احصن اى تزوجن واحصن زوجن. واذا قيل المحصنات المزوجات تصوروا ان زوجها هو الذى احصنها. والمحصنات بعد قوله حرمت للفتح لاغير.

(مفردات امام راغب ص ۱۲۰ الجامع الصاد مطبوعہ مصر)

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: انہوں نے نکاح کیا' وہ نکاحی گئیں۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ المحصنات کا معنی ہے المزوجات۔ اس بات کا تصور کرتے ہوئے کہ اس کے خاوند نے اسے محصنہ بنایا اور قرآن کریم میں المحصنات کا لفظ حرمت کے بعد آیا ہے۔ اس سے مراد شادی ہی ہے نہ کہ کوئی اور۔

قارئین کرام! صفت احصان کا حامل محصن یا محصنہ کے زانی ہونے کی صورت میں تمام ائمہ اس پر متفق ہیں کہ اس کی حد رجم ہے۔ البتہ بعض ائمہ نے رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا بھی تجویز فرمائی ہے لیکن رجم کا انکار نہیں۔ اس کے منکر چند اہل ہوا ہیں جن کے انکار کی کوئی گنجائش نہیں۔ "احصان" کی کیا شرائط ہیں؟ یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ ملاحظہ ہو:

احصان کے بارے میں سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ وہ رجم کے لئے احصان کو شرط قرار دیتے ہیں۔ انہوں نے اس کی شرائط میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک نے فرمایا: بلوغ (بالغ ہونا) مسلمان ہونا، آزاد ہونا، عقد صحیح میں وطی ہونا اور ایسی حالت میں ہونا جب وطی ہونا صحیح کہلائے۔ جس وطی سے منع کیا گیا وہ حالت حیض و نفاس میں اور روزے رکھے ہوئے وطی کرنا ہے۔ جب کسی نے ان شرائط کے پائے جانے کی صورت میں وطی کی تو وہ شخص محصن ہو جائے گا اور ایسے زانی کی حد رجم ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے ان شرائط میں امام مالک رضی اللہ عنہ سے اختلاف کیا ہے۔ یعنی صرف ایک شرط میں جو امام مالک کے نزدیک ممنوع وطی تھی (حالت حیض اور روزے کی صورت میں)۔

شرط مذکور میں اختلاف کی وضاحت یوں ہوگی کہ ایک شخص نے روزہ دار عورت سے یا حیض والی سے شادی کی اور شادی کے بعد روزہ کی حالت یا حیض کی حالت میں وہ اپنی بیوی سے وطی کر لیتا ہے تو امام مالک کے نزدیک ایسی وطی چونکہ ناجائز اور حرام تھی اس لئے اس سے وطی کرنے والا "محصن" نہ ہوگا۔ اگر اسی شخص نے بعد میں کسی اور عورت سے زنا کر لیا تو اس مرد پر رجم کی حد امام مالک کے نزدیک نہیں لگے گی۔ لیکن امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک شخص مذکور وطی ممنوع کے ساتھ بھی محصن ہو جائے گا اور زنا کا ارتکاب کرنے کی صورت میں اس پر حد رجم نافذ ہوگی۔ امام مالک اسے کوڑوں کی سزا تجویز فرماتے ہیں۔ مزید وضاحت (شرائط مذکورہ کے

بارے میں) ابن قدامہ سے سنیئے:

احصان کی سات شرائط ہیں۔

(۱) خاوند نے بیوی کے قبل میں وطی کی ہو۔اس شرط میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ حضور ﷺ کا ارشادگرامی ہے:''الثیب بالثیب الجلدو الرجم یعنی شادی شدہ،شادی شدہ سے زنا کرے تو اس کی سزا کوڑے اور رجم ہوگی''۔ثیب اور ثیبہ شادی شدہ مرد اور عورت کو کہتے ہیں۔قبل میں وطی ہونے سے وطی کرنے والے کا شادی شدہ ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس کے علاوہ وطی ہونے سے بکارت (کنوارپن) سے نہیں نکلتی اور ثیبہ نہیں کہلاتی۔

(۲) مرد یا عورت نکاح میں ہوں کیونکہ نکاح کو احصان کہا جاتا ہے۔اللہ تعالیٰ نے فرمایا: والمحصنات من النساء الایة (پ۵آیت۱) شادی شدہ عورتیں۔اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وطی بالشبہ سے کوئی شخص محصن نہیں ہوتا اور نہ ہی لونڈی کے ساتھ وطی کرنے سے محصن ہوتا ہے۔

(۳) نکاح صحیح ہو۔یہ شرط اکثر اہل علم کے نزدیک ہے۔قتادہ،عطاء،امام مالک،امام شافعی اور فقہاء احناف کا یہی قول ہے۔البتہ ابوثور کا کہنا ہے کہ نکاح فاسد سے بھی احصان ثابت ہو جاتا ہے۔لیث اور اوزاعی سے بھی یہی منقول ہے۔(یعنی گواہوں کے بغیر نکاح کرلیا اور وطی بھی ہوگئی تو یہ نکاح فاسد ہے اس لئے اس کے ساتھ وطی کرنے والا محصن نہ ہوگا۔

(٤) حریت۔ابوثور کے علاوہ تمام فقہاء کے نزدیک آزاد ہونا احصان کے لئے شرط ہے۔لہٰذا غلام یا لونڈی ''محصن'' نہیں۔جمہور کی دلیل یہ آیت ہے:''فان اتین بفاحشة فعليهن نصف ماعلى المحصنات من العذاب اگر لونڈیاں زنا کریں،تو انہیں آزاد عورتوں سے نصف سزا ہوگی''۔(النساء:۲۵) آیت مذکورہ میں لونڈیوں کو جب ''محصنات'' کے مقابلہ میں ذکر کیا گیا تو معلوم ہوا کہ لونڈی ''محصنہ'' نہیں کہلاسکتی۔

(٥) عقل۔

(٦) بلوغ۔یعنی اگر بچہ نے بچپن کی حالت میں بدکاری کی یا مجنون نے حالت جنون میں زنا کیا پھر بچہ بالغ ہوگیا اور مجنون عقل والا ہوگیا تو ان پر حد زنا جاری نہ ہوگی۔

(۷) احصان کامل ہو۔یعنی آزاد،عاقل،بالغ مرد آزاد،عاقلہ بالغہ عورت سے وطی کی تو احصان ثابت ہوگا۔یہ شرط امام ابوحنیفہ اور آپ کے اصحاب کے نزدیک ہے۔امام مالک فرماتے ہیں کہ مرد یا عورت میں کسی ایک میں صفت احصان کامل پائی جائے تو احصان ثابت ہو جائے گا۔البتہ اگر بچہ کسی بڑی عورت سے وطی کرتا ہے تو اس عورت کو محصنہ نہیں کہیں گے۔امام شافعی کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں۔اول ہم احناف کے مطابق اور دوم امام مالک کے مطابق ہے۔

(المغنی مع شرح کبیر ج ۱۰ص ۱۲۲۔۱۲۵ شرائط الاحصان)

جو احصان رجم میں معتبر ہے۔اس کی سات شرائط ہیں:(۱) عقل (۲) بلوغ (۳) حریت (٤) اسلام (٥) نکاح صحیح (٦) خاوند اور بیوی دونوں کا ان صفات سے متصف ہونا (۷) نکاح صحیح کے بعد خاوند کا بیوی سے وطی کرنا۔بچہ،مجنون،غلام،کافر،نکاح فاسد، عدم وطی اور زوجین کا مذکورہ صفات پر نہ ہونے سے احصان ثابت نہ ہوگا۔کسی نے اپنی بیوی سے وطی کی اور وہ بچی تھی یا مجنونہ تھی یا لونڈی یا کتابیہ تھی۔پھر اس کے بعد وہ جوان ہوگئی۔جنون جاتا رہا،آزاد کردی گئی اور مسلمان ہوگئی تو محصن نہیں ہوں گی۔ہاں اگر اس کے بعد دوسری مرتبہ وطی ہوئی۔(یعنی مذکورہ عوارض ختم ہونے کے بعد) تو احصان ثابت ہو جائے گا۔اگر دوسری مرتبہ دخول سے قبل مذکورہ عورتوں میں سے کسی نے زنا کیا،تو رجم کی سزا انہیں دی جائے گی۔تمام صفات رجم پائی جائیں،پھر زنا کا ارتکاب کرے،تو حد

رجم لگائی جائے گی۔ (البدائع الصنائع ج ۷،ص ۳۷۔۳۸ فصل واما الا حصان، مطبوعہ بیروت)

رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا میں اختلاف ہے

احناف کا مسلک وموقف یہ ہے کہ رجم والے مرد یا عورت کو رجم کرنے سے قبل کوڑوں کی سزا دینا بے معنی و بے مقصد ہے۔ لیکن بعض ائمہ فرماتے ہیں کہ اگر شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت سے زنا کا ارتکاب کرے، تو پہلے سو کوڑے اور پھر سنگسار کیا جائے گا لیکن جمہور فقہاء کا مسلک یہ نہیں بلکہ وہ احناف والا مسلک ہی رکھتے ہیں۔اس کی تائید میں بکثرت احادیث موجود ہیں۔جن میں سے چند ذکر کی جاتی ہیں۔

رجم کے ساتھ کوڑے نہ مارنے پر دلالت کرنے والی چند احادیث و آثار

علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ جس پر رجم واجب ہو گیا رجم سے قبل اسے سو (۱۰۰) کوڑے بھی لگائے جانے ضروری ہیں؟ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ رجم والے کو کوڑوں کی سزا نہیں دی جائے گی۔حسن بصری، اسحاق، احمد اور داؤد کہتے ہیں کہ شادی شدہ جب زنا کرے تو رجم سے پہلے اسے کوڑے لگانے چاہئیں۔جمہور کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے جناب ماعز رضی اللہ عنہ کو صرف رجم کی سزا دلوائی۔اسی طرح قبیلہ جہنیہ کی ایک عورت کو بھی صرف رجم کی سزا دلوائی۔یہودیوں کو بھی رجم کی سزا اور عامر کی بیوی جس کا تعلق قبیلہ از دیہ سے تھا اسے بھی رجم ہی کی سزا سنائی۔ان تمام کے رجم کا ذکر صحاح میں موجود ہے۔کسی ایک روایت میں یہ مذکور نہیں کہ آپ نے مرجونین میں سے کسی کو رجم سے قبل سو کوڑے لگانے کا حکم دیا ہو۔اگر ''رجم'' کو معنوی اعتبار سے بھی دیکھا جائے، تو کوڑوں کی ضرورت نہیں رہتی کیونکہ بڑی سزا چھوٹی سزا کو اپنے اندر لئے ہوئے ہوتی ہے۔اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ ''حد'' اس لئے لگائی جاتی ہے تا کہ زجر و توبیخ حاصل ہو' جسم پر کوڑے برسانے کی زجر میں کوئی تاثیر نہیں۔

(بدایۃ المجتہد، ج ۲ص ۳۳۵ الباب الثانی فی الانصاف الزناۃ)

فصل ثانی اس بحث میں کہ پہلے کوڑے لگائے جائیں پھر رجم کیا جائے۔حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے دو روایتوں میں سے ایک روایت میں آپ کا یہ فعل منقول ہے۔آپ کی موافقت کرنے والوں میں ابن عباس، ابی بن کعب اور ابو ذر غفاری ہیں۔عبدالعزیز نے اسے دونوں سے ذکر کیا اور اس کو پسند کیا۔یہی قول حسن، اسحاق، داؤد اور ابن منذر کا ہے۔حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت یہ کہ ایسے شخص کو صرف رجم کیا جائے (کوڑے نہ لگائے جائیں) یہ روایت حضرت عمر اور عثمان رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ان دونوں نے رجم کیا لیکن کوڑے نہ مارے۔عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ جب دو حدیثیں جمع ہو جائیں۔ایسی کہ ان کا تعلق اللہ کے حقوق سے ہو اور ان میں سے ایک قتل کرنے کے حکم پر مشتمل ہو تو قتل کی حد دوسری حد کو اپنے گھیرے میں لے گی۔یہی قول نخعی، زہری، اوزاعی، مالک، شافعی، ابوثور اور احناف کا ہے۔اسی کو ابو اسحاق جوزجانی اور ابوبکر الاثرم نے پسند کیا ہے۔ان دونوں نے اپنی اپنی سنن میں اس کی تائید کی کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ماعز کو رجم کیا اور کوڑے نہ مارے۔غامدیہ کو رجم کیا اور کوڑے نہ مارے۔انیس کو فرمایا اے انیس! اس عورت کے پاس صبح سویرے پہنچ۔اسے پوچھنا: اگر وہ زنا کا اقرار کرلے تو اسے رجم کی سزا دینا۔یہ حدیث متفق علیہ ہے۔آپ نے انیس کو کوڑوں کا حکم نہ دیا۔آپ کا یہ فیصلہ آخری فیصلہ ہے لہٰذا اس کا دوسرے فیصلہ جات سے مقدم کرنا واجب ہے۔اثرم نے کہا کہ میں نے ابوعبداللہ کو سنا۔وہ ابن عبادہ کی حدیث کے متعلق فرما رہے تھے۔پہلے پہل یہی حد نازل ہوئی تھی (جس میں رجم کے ساتھ کوڑوں کا بھی ذکر ہے) اور حدیث ماعز اس کے بعد کی ہے کہ حضور ﷺ نے اسے رجم کیا' کوڑے نہ لگوائے۔عمر فاروق نے بھی صرف رجم کی سزا دی' کوڑے نہ لگوائے۔اسمعیل بن سعید نے بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایسے ہی نقل کیا ہے۔اس کی دلیل یہ ہے کہ رجم ایسی حد ہے کہ جس میں

قتل کر دینا موجود ہوتا ہے اور قتل کرنے کے ساتھ کوڑے مارنے کی حد کو اکٹھا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں' جیسا کہ کوئی مرتد ہو جائے کیونکہ جب مختلف حدود جمع ہو جائیں۔ جن میں سے ایک حد قتل بھی ہو' وہاں قتل والی حد کو نافذ کیا جائے گا' بقیہ کو چھوڑ دیا جائے گا۔

(المغنی مع شرح الکبیر ج ۱۰ ص ۱۲۱-۱۲۲ حدیث ۷۱۳۵ مطبوعہ دار الفکر بیروت لبنان)

محمد قال اخبرنا ابو حنیفة عن حماد عن ابراهیم قال اذا اجتمعت علی الرجل الحدود فیه القتل ورءت الحدود واخذ بالقتل واذا اجتمعت الحدود قد قتل قتل ودفع ماسوا ذالک لان القتل قد احاط بذالک کله. قال محمد وهذا کله قول ابی حنیفة وقولنا الا حد القذف فانه من حقوق الناس فیضرب حد القذف ثم یقتل فانما الذی یدرء عنه الحدود التی لله تعالی.

(کتاب الآثار ص ۱۳۳ باب الحدود اذا اجتمعت فیہا القتل' مطبوعہ دار القرآن کراچی)

ہمیں امام ابوحنیفہ نے حماد سے وہ جناب ابراہیم سے روایت کرتے ہیں فرمایا کہ جب مختلف حدود جمع ہو جائیں۔ جن میں ایک قتل کرنا بھی ہو' تو قتل پر عمل کیا جائے اور بقیہ کو چھوڑ دیا جائے اور جب مختلف حدود جمع ہو جائیں' جن میں اسے قتل کیا جانا بھی واجب ہو تو اسے قتل ہی کیا جائے بقیہ حدود کو چھوڑ دیا جائے کیونکہ قتل کرنے نے بقیہ تمام حدود کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے۔ امام محمد کہتے ہیں یہ تمام امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور ہمارا بھی یہی قول ہے لیکن حد قذف میں ایسا نہ ہوگا کیونکہ یہ لوگوں کے حقوق میں سے ہے۔ لہٰذا پہلے ایسے شخص کو حد قذف لگائی جائے گی پھر قتل کیا جائے گا۔ قتل اپنے سوا دوسری حدود کو صرف اللہ تعالیٰ کے حقوق میں بھی اپنی لپیٹ میں لیتا ہے۔

ماعز والی حدیث میں رجم ہے' جلد کا ذکر نہیں۔ حتیٰ کہ اصولیوں نے اس سے استدلال کیا ہے کہ کتاب اللہ کی تخصیص سنت کے ساتھ جائز ہے کیونکہ حضور ﷺ نے ماعز کو رجم کیا' کوڑے نہ لگوائے حالانکہ آیت جلد شادی شدہ کو بھی شامل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ والی حدیث اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا ایک عمل شریف (کہ جن میں کوڑے اور رجم دونوں کا ذکر ہے) تو ان کے دو جواب ہیں۔ (۱) ان میں سے ایک منسوخ ہے جسے حازمی نے اپنی کتاب میں کہا (۲) حضرت ماعز کی حدیث ان صحابہ نے ذکر کی ہے' جو حضور ﷺ کی آخری زندگی میں ایمان لائے۔ جیسے سہل ابن سعد اور ابن عباس اور کچھ وہ لوگ کہ جن کا اسلام مؤخر ہے اور حدیث عبادہ بن صامت پہلے زمانہ کی حدیث ہے۔ دونوں کے زمانہ میں کافی فرق ہے۔

(نصب الرایہ ج ۳ ص ۳۲۹ کتاب الحدود الحدیث العشرون)

عن الزهری ان ابابکر وعمر رضی الله عنه رجما ولم یجلدا وبه الی وکیع. هو عبد الله ابن عمر عن نافع عن ابن عمر قال ابن عمر رجم ولم یجلده وبه الی وکیع حدثنا ثوری عن مغیرة عن ابراهیم نخعی قال یرجم ولا یجلدا وعن عبد الرزاق عن معمر عن الزهری انه کان ینکرا لجلد مع الرجم وبه یقول الاوزاعی وسفیان الثوری وابو حنیفة ومالک وشافعی وابو ثور واحمد بن حنبل واصحابه.

جناب زہری سے مروی ہے کہ حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما دونوں رجم کی سزا دیا کرتے تھے' کوڑوں کے ساتھ نہیں۔ اسی اسناد سے وکیع سے بھی مروی ہے۔ ہمیں عبداللہ بن عمر نے جناب نافع وہ ابن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رجم کیا اور کوڑے ساتھ نہ لگائے۔ اسی اسناد کے ساتھ وکیع سے بھی مروی ہے۔ ہمیں ثوری نے مغیرہ سے وہ ابراہیم نخعی سے بیان کرتے ہیں کہ رجم کیا جائے گا اور کوڑے نہیں لگائے جائیں گے۔ عبدالرزاق نے جناب معمر سے وہ زہری سے بیان کرتے ہیں کہ جناب زہری رجم کے ساتھ کوڑے لگانے کا انکار کرتے تھے۔ یہی قول اوزاعی'

(المحلی ابن حزم ج ۱۱ ص ۳۳۳) سفیان ثوری، ابوحنیفہ، مالک، شافعی، ابوثور اور احمد بن حنبل کا ہے۔

نوٹ: ابن حزم کی ان روایات کو "اعلاء السنن" میں لکھنے کے بعد کہا گیا۔"سندہ صحیح ان کی سند صحیح ہے"۔

شادی شدہ زانی کے رجم کرنے میں کسی کو اختلاف نہیں۔ جیسا کہ آپ حوالہ جات میں پڑھ چکے ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ رجم سے پہلے کوڑے بھی لگائے جائیں یا نہیں؟ کیونکہ قرآن کریم میں ہے:"زانی مرد اور عورت دونوں کو سو سو کوڑے لگائیں جائیں"۔ یہ حکم عام زانی کے لئے ہے۔ خواہ وہ شادی شدہ ہو یا کنوارہ۔ لہٰذا ہر زانی کو سو کوڑے لگانے کا حکم قرآن کریم میں آیا ہے اس لئے رجم اپنی جگہ لیکن کوڑے بھی ضرور لگائے جانے چاہئیں۔ لیکن حدیث پاک میں شادی شدہ زانی کو رجم کا حکم دیا گیا ہے۔ لہٰذا کوڑے قرآن کریم کے حکم سے اور شادی شدہ کو پھر رجم حدیث پاک کے حکم سے کیا جائے گا۔ اس مسلک کے مقابلہ میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ شادی شدہ زانی کو صرف رجم ہی کیا جائے گا کوڑے نہیں لگائے جائیں گے۔ آیت کریمہ کے عموم کا جواب یہ حضرات یوں دیتے ہیں کہ آیت کے عموم کی تخصیص وہ حدیث صحیح ہے جس میں صرف رجم کا ذکر ہے اور اس پر خود حضور ﷺ، ابوبکر، عمر رضی اللہ عنہما نے عمل کیا۔ یعنی رجم کے ساتھ کوڑے نہیں لگائے۔ تو معلوم ہوا کہ جمہور کا مسلک واضح اور حق ہے اور یہی احناف کا بھی مسلک ہے۔ ائمہ اربعہ بھی یہی مسلک رکھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ شادی شدہ زانی کو صرف رجم کیا جائے گا۔ کوڑے نہیں مارے جائیں گے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے لگانے پر سب کا اتفاق ہے لیکن شہر بدری میں اختلاف ہے

غیر شادی شدہ زانی کے بارے میں بعض احادیث میں مذکور ہے کہ اسے سو کوڑے لگانے کے علاوہ ایک سال تک کے لئے شہر بدر بھی کیا جائے۔ چنانچہ "صحیح مسلم" میں ہے:

عن عبادة بن صامت قال قال رسول الله ﷺ خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم.

(صحیح مسلم ج ۲ ص ۶۵ باب حد الزانی مطبوعہ نور محمد کراچی)

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: مجھ سے حکم خداوندی سیکھ لو۔ مجھ سے حکم خداوندی سیکھ لو۔ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے لئے بدکاری کے بارے میں حکم عطا فرمادیا ہے۔ جب کنوارہ مرد، کنواری عورت سے زنا کرے، تو ان کو سو کوڑے اور ایک سال کی شہر بدری کا حکم ہے اور شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت سے زنا کا ارتکاب کرے تو اسے سو کوڑے اور رجم (سنگساری) کی سزا ہے۔

قارئین کرام! اس حدیث پاک میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ زانی کے لئے دو دو سزاؤں کا حکم ہے۔ شادی شدہ کے لئے سنگساری کے ساتھ سو کوڑے مارنے کا حکم ہے۔ اس کے بارے میں وضاحت اور تفصیل گزشتہ اوراق میں گزر چکی ہے۔ غیر شادی شدہ کے لئے سو کوڑوں اور ایک سال کی شہر بدری کا حکم ہے۔ تو جس طرح شادی شدہ کی سنگساری پر اتفاق ہوتے ہوئے اس کو سو کوڑے مارنے میں اختلاف ہے۔ اسی طرح غیر شادی شدہ کو سو کوڑے لگانے میں تو سبھی ائمہ متفق ہیں، ایک سال کی شہر بدری میں اختلاف ہے۔ اس مسئلہ میں احناف کے نزدیک صرف کوڑوں کی سزا ہوگی اور جلاوطنی یا شہر بدری حد زنا میں شامل نہیں۔ اس کے ثبوت کے لئے درج ذیل حوالہ جات ملاحظہ ہوں:

غیر شادی شدہ کو صرف کوڑے لگانے کا حکم اور اس کا ثبوت

وقال ابو حنیفۃ ومحمد بن الحسن لایجب التغریب لان علیا رضی اللہ تعالٰی عنہ قال حسبھما من الفتنۃ ان ینفی۔

(المغنی ج ۱۰ ص ۱۳۰ صادر؛ مسئلہ ۷۱۴۴)

امام ابوحنیفہ اور امام محمد بن حسن نے کہا کہ غیر شادی شدہ زانی کے لئے ایک سال کی شہر بدری واجب نہیں۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ان دونوں کو شہر بدر کرنا ان کو فتنہ میں ڈالنے کے لئے کافی ہے۔

عن سھل بن سعد عن النبی ﷺ ان رجلا اتاہ فاقر عندہ انہ زنی بامرأۃ سماھا فبعث رسول اللہ ﷺ الی المرأۃ فسألھا عن ذالک فانکرت ان تکون زنت فجلدہ الحد وترکھا۔

(ابوداؤد ج ۲ ص ۲۵۷ باب اذا اقر الرجل بالزنا ،مطبوعہ منشی نول کشور ہند)

جناب سہل بن سعد رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس ایک شخص حاضر ہوا اور زنا کا اقرار کیا۔ اس عورت کا نام بھی اس نے بتایا جس سے زنا کا ارتکاب کیا پھر حضور ﷺ نے ایک آدمی کو اس عورت کے پاس بھیجا۔ اس نے اس عورت سے اس بارے میں پوچھا۔ چنانچہ اس نے زنا سے انکار کر دیا پھر حضور ﷺ نے عورت کو تو چھوڑ دیا اور مرد کو کوڑے لگوائے۔

عن ابن عباس ان رجلا من بکر بن لیث اتی النبی ﷺ فاقر انہ زنی بامرأۃ اربع مرات فجلدہ مائۃ وکان بکرا ثم سالہ البینۃ علی المرأۃ فقالت کذب واللہ یا رسول اللہ فجلدہ جد الفریۃ ثمانیا۔

(ابوداؤد ج ۲ ص ۲۵۷ مطبوعہ منشی نول کشور ہند)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے مروی کہ ایک مرد بکر بن لیث کے قبیلہ سے حضور ﷺ کے پاس آیا اور اس نے چار مرتبہ اقرار کیا کہ اس نے ایک عورت سے زنا کیا ہے آپ نے اسے سو کوڑے مارنے کا حکم دیا' وہ غیر شادی شدہ تھا۔ پھر اس سے عورت کے خلاف گواہ طلب کئے۔ عورت نے کہا: خدا کی قسم! یا رسول اللہ! اس نے جھوٹ کہا۔ پھر آپ نے اسے قذف کے اسی (۸۰) کوڑے مروائے۔

عن ابی ھریرۃ وزید بن خالد رضی اللہ عنھما قال سئل النبی ﷺ عن الامۃ اذا زنت ولم تحصن قال اذا زنت فاجلدوھا ثم ان زنت فاجلدوھا ثم ان زنت فاجلدوھا ثم بیعوھا ولو بضفیر۔

(صحیح بخاری ج ۲ ص ۱۰۱۱ باب اذا زنت الامۃ ،مطبوعہ نور محمد کراچی)

حضرت ابو ہریرہ اور زید بن خالد رضی اللہ عنہما دونوں بیان فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ سے لونڈی کے زنا کے بارے میں پوچھا، جو ابھی کنواری ہو۔ آپ نے فرمایا: جب وہ زنا کرے اسے سو کوڑے لگاؤ۔ اگر دوبارہ زنا کرے تو پھر دوسری مرتبہ بھی کوڑے لگاؤ۔ پھر اگر تیسری مرتبہ زنا کرے تو پھر کوڑے لگاؤ۔ اگر پھر زنا کا ارتکاب کرے تو اسے بیچ ڈالو خواہ رسی کے ایک ٹکڑے کے عوض بکے۔

نوٹ: یہ حدیث "صحیح مسلم" ج ۲ ص ۷۰۔۱ مطبوعہ نور محمد کراچی اور "مسند حمیدی" ج ۲ ص ۳۵۵ مطبوعہ بیروت لبنان میں بھی مذکور ہے۔

قارئین کرام! مذکورہ احادیث میں غیر شادی شدہ زانی کے لئے صرف سو کوڑوں کی سزا کا ذکر ہے۔ اس کے ساتھ ایک سال کی شہر بدری کا کسی ایک میں بھی ذکر نہیں۔ اگر ایک سال کی شہر بدری بھی حد زنا میں داخل ہوتی تو اس کا ذکر سو کوڑوں کے ساتھ لازماً ہوتا۔ لہٰذا

معلوم ہوا کہ غیر شادی شدہ زانی کی سزا صرف سو کوڑے لگانا ہے۔ چونکہ بعض احادیث میں سال بھر کی شہر بدری کا ذکر بھی آیا ہے۔ اس لئے احناف کا مسلک یہ ہے کہ سو کوڑے تو بطور حد لگانے لازم ہیں اور شہر بدری کا معاملہ قاضی کی صوابدید پر ہے۔ اگر وہ یہ سمجھے کہ کوڑوں کے ساتھ شہر بدری مفید ہے تو ٹھیک ورنہ کوڑوں پر ہی اکتفا کرے۔

غیر شادی شدہ کو صرف کوڑے لگانے کے اثبات پر آثار صحابہ اور اقوال تابعین کرام

عن ابن جریج عن عبد اللہ بن عمر ان ابابکر بن امیۃ بن خلف غرب فی الخمر الی خیبر فلحق بھرقل قال فتنصر فقال عمر لا اغرب مسلما بعدہ ابدا وعن ابراھیم ان علیا قال حسبھم من الفتنۃ ان ینفروا.

(مصنف عبد الرزاق ج ۷ ص ۳۱۴ مطبوعہ مکتبہ اسلامی بیروت حدیث ۱۳۳۲۰ باب النفی)

عبد اللہ بن عمر سے ابن جریج بیان کرتے ہیں کہ ابوبکر بن امیہ بن خلف کو شراب پینے کے جرم میں خیبر کی طرف شہر بدر کر دیا گیا۔ وہ ہرقل کے پاس چلا گیا اور نصرانی ہو گیا۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں آئندہ کسی کو شہر بدر نہیں کروں گا اور ابراہیم سے مروی ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ان کے لئے یہی فتنہ کافی ہے کہ انہیں شہر بدر کر دیا جائے (یعنی شہر بدر کرنے سے وہاں کے باشندوں کے لئے فتنہ کا سبب بننے میں کافی ہے)۔

عن ابراھیم قال کفی بالنفی الفتنۃ قال محمد وقلت لابی حنیفۃ اما یعنی ابراھیم بقولہ کفی بالنفی فتنۃ ای لا ینفی قال نعم قال محمد وھذا قول ابی حنیفۃ وقولنا ناخذ بقول علی رضی اللہ عنہ.

(کتاب الآثار ص ۱۳۴ باب البکر یفجر بالبکر مطبوعہ دار القرآن کراچی)

جناب ابراہیم نخعی فرماتے ہیں: کہ شہر بدر کرنا فتنہ کے لئے کافی ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں: میں نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ علیہ سے جناب ابراہیم کے اس قول کے بارے میں پوچھا کہ کیا اس کا مطلب یہ نہیں کہ شہر بدر نہیں کرنا چاہیے؟ امام ابوحنیفہ نے فرمایا: ہاں یہی مطلب ہے۔ امام محمد کہتے ہیں یہ امام ابوحنیفہ اور ہمارا قول ہے۔ ہم علی المرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول پر عمل کرتے ہیں۔

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مجھ سے حکم شرع سیکھ لو مجھ سے حکم شرع سیکھ لو۔ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کا مسئلہ حل فرما دیا ہے۔ یہ کوڑے لگانے سے پہلے کا حکم ہے۔ کیونکہ اگر یہ آیت اس حکم کے نازل ہونے سے پہلے نازل ہوتی تو زانیوں کے لئے یہ سبیل اس آیت سے ماخوذ ہوتی۔ جبکہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سبیل کے سلسلہ میں آپ پر کوئی وحی خفی نازل ہوئی تھی۔ کیونکہ اگر قرآن کی کوئی آیت نازل ہوتی تو اس کا حوالہ دیتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس آیت میں زانیوں کو کوڑے مارنے کا حکم نازل ہوا ہے وہ اس کے بعد کا واقع ہے اور اس میں شہر بدر کرنے کا حکم نہیں ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ یہ آیت شہر بدر کرنے کے اس حکم کے لئے ناسخ ہو۔ جو حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے۔ (علامہ جصاص لکھتے ہیں) شہر بدر کرنے کے تعزیر ہونے اور حد نہ ہونے کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ حد کی مقدار اور انتہا معلوم و متعین ہوتی ہے اسی لئے اس کو حد کہتے ہیں۔ کیونکہ اس مقدار پر زیادتی اور اس سے کمی جائز نہیں ہوتی اور جب نبی کریم ﷺ نے نہ شہر بدر کرنے کی جگہ کا ذکر فرمایا اور نہ بعد و مسافت کا ذکر فرمایا۔ تو معلوم ہوا کہ یہ حد نہیں بلکہ معاملہ تعزیر کی طرح کا ہے جو امام کی رائے پر موقوف ہے۔ اگر یہ حد ہوتا، تو نبی کریم ﷺ معین فرماتے کہ اتنی مسافت پر اس کو شہر بدر کرنا جس طرح آپ نے وقت کی تحدید کی ہے، جگہ کی بھی تحدید کرتے۔ (احکام القرآن ج ۳ ص ۲۵۷ مطبوعہ دار الفکر بیروت لبنان، زیر آیت الزانیۃ والزانی)

ان آثار واقوال ائمہ وصحابہ سے معلوم ہوا کہ شہر بدری حد زنا میں داخل نہیں بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے شہر بدری کی سزا دینے پر جب ایک شرابی شخص نصرانی ہو گیا تو آپ نے شہر بدری کی سزا کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دینے کا اعلان فرمایا۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔ اگر شہر بدری حکم خداوندی ہوتا اور حد زنا میں شامل ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کبھی بھی اس کے خلاف کا فیصلہ نہ فرماتے۔ شہر بدری میں ایک طرح سے اس شہر کے لوگوں کو فتنہ میں مبتلا کرنا بھی نظر آتا ہے کہ یہ زانی شخص وہاں جا کر بھی اگر اپنی حرکتوں سے باز نہ آیا اور وہاں کی عورتوں کو اپنی خواہش کا نشانہ بنایا اور مردوں کو اپنا ہم نوا بنانے کی کوشش کی تو یہ بات ان لوگوں کے اندر بہت بڑے فتنہ کا باعث بن جائے گی۔ اسی لئے علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ اور جناب ابراہیم نخعی نے شہر بدری کو "فتنے کے لئے کافی ہونا" قرار دیا ہے۔ اس لئے ابوبکر جصاص نے جیسا کہ کہا کہ احناف کے نزدیک شہر بدری قاضی کی مرضی پر منحصر ہے اور یہ تعزیر میں داخل ہے حد میں شامل نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

حدِ رجم (سنگساری) پر اعتراضات اور ان کے جوابات

اعتراض اول: قرآن کریم میں بلاتخصیص زانی کی سزا کوڑے لگانا مذکور ہے۔ زانی خواہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ۔ سنگساری کی حد شادی شدہ زانی کے لئے جن روایات واحادیث میں مذکور ہے وہ خبر واحد کے درجہ میں ہیں اور خبر واحد سے قرآن کریم کے حکم کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا؟

نوٹ: یہ اعتراض بعض خوارج اور ان لوگوں کی طرف سے ہے جو اپنے آپ کو "اہل قرآن" کہلاتے ہیں اور بزعم خود وہ سنت رسول کو ناقابل عمل قرار دیتے ہیں۔

جواب: منکرین سنت اور خوارج کا یہ کہنا کہ رجم کا قرآن میں ذکر نہیں' یہ باطل اور مردود ہے۔ رجم کا حکم اگرچہ صراحتاً قرآن کریم میں موجود نہیں' لیکن اشارۃً موجود ہے اور اشارۃ النص سے بھی احکام ثابت ہونے پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ دوسرا یہ کہنا کہ رجم کا ذکر اخبار آحاد میں ہے۔ یہ بھی غلط اور باطل ہے کیونکہ رجم کا ذکر جن احادیث میں آیا ہے۔ وہ متواتر المعنیٰ احادیث ہیں۔ اب ہم رجم کا ثبوت' قرآن کریم میں سے ہونا ثابت کرتے ہیں۔ ساتھ ہی اس کی تفاسیر بھی ملاحظہ فرمائیں۔

رجم کا ثبوت قرآن کریم سے

وکیف یحکمونک وعندھم التوراۃ فیہا حکم اللہ ۔ (المائدہ:۴۳)

وہ آپ کو کیونکر منصف اور حاکم بنائیں گے حالانکہ ان کے پاس تورات ہے جس میں اللہ تعالیٰ کا حکم موجود ہے؟

حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں (بحوالہ سنن ابی داؤد) کہ حضور ﷺ کی خدمت میں یہود مرد وعورت کا مقدمہ پیش کیا گیا جنہوں نے زنا کیا تھا' آپ نے فرمایا: تم اپنے دو بڑے عالم لاؤ' چنانچہ وہ صوریہ کے دو بیٹوں کو لے آئے' آپ نے دونوں سے حلفاً پوچھا کہ تم بتاؤ تورات میں زانیوں کے بارے میں کیا حکم موجود ہے؟ انہوں نے کہا کہ تورات میں یہ مذکور ہے کہ جب چار آدمی زنا کی گواہی دیں کہ انہوں نے زانی مرد اور عورت کو یوں دیکھا۔ جس طرح سرمہ دانی میں سلائی ڈالی جاتی ہے تو ان کو سنگسار کر دیا جائے۔ آپ نے فرمایا: پھر تم ان دونوں کو کیوں رجم نہیں کرتے؟ انہوں نے کہا: کہ ہماری حکومت (شریعت) ختم ہو گئی' ہم قتل کرنا پسند کرتے ہیں' حضور ﷺ نے گواہوں کو بلوایا۔ چار آدمیوں نے آ کر گواہی دی کہ انہوں نے انہیں اس طرح دیکھا جس طرح سلائی سرمہ دانی میں ہوتی ہے' اس پر حضور ﷺ نے انہیں رجم کرنے کا حکم دیا۔ (ابن کثیر لکھتے ہیں)

فھذہ الاحادیث دالۃ علی ان رسول اللہ

یہ احادیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور اکرم ﷺ

ﷺ حکم لموافقة التوراة وليس هذا من باب الاكرام لهم مايعتقدون صحتهم لانهم مامورون باتباع الشرع المحمدی لامحالة لکن هذا بوحی خاص من الله تعالى اليه بذالک فسؤاله ذالک ليقررهم على مابايديهم مما تواطؤا على کتمانه وجهده مع عدم العمل به.

(ابن کثیر ج۲ ص۵۹ زیرآیت وکیف یحکمونک)

نے تورات کے موافق فیصلہ صادر فرمایا اور آپ کا یہ فیصلہ فرمانا ان یہودیوں کی تعظیم وتکریم کی خاطر نہ تھا کہ ان کے اعتقادات صحیح ہیں۔ کیونکہ وہ تو حضور ﷺ کی شریعت کی اتباع کا حکم دیئے گئے۔ آپ ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے خاص وحی کے ذریعہ یہ سب کچھ بتایا گیا۔ آپ نے ان یہودیوں سے اس بارے میں پوچھا تاکہ ان کی شریعت بھی اس حکم کو پختہ کردے، جس کو وہ چھپایا کرتے تھے اور اس پر عمل نہ کرنے میں کوشاں رہتے تھے۔

قارئین کرام! ابن کثیر کی تفسیر سے معلوم ہوا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ والی حدیث صرف ان ہی سے مروی نہیں بلکہ ابن عمر اور ابوہریرہ وغیرہما رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے۔ دوسری بات یہ کہ یہودیوں کے ہاں اگرچہ شادی شدہ زانی کی سزا رجم تھی لیکن مقدمہ مذکورہ میں زنا کا ارتکاب کرنے والے چونکہ بڑے قبیلہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اس لئے ان پر حد رجم کی وجہ سے وہ فتنہ سے خائف تھے۔ لہٰذا حضور ﷺ کے پاس مقدمہ لائے تاکہ شاید رجم سے کم کوئی اور فیصلہ مل جائے۔ بعض روایات میں یہ صاف صاف آیا بھی ہے کہ قبیلے والوں نے کہا جاؤ۔ اگر حضور ﷺ رجم کے علاوہ کوئی فیصلہ دیں، تو ٹھیک ورنہ رجم کو تسلیم نہیں کریں گے۔ مختصر یہ کہ آپ نے رجم کا حکم دے دیا اور پھر انہیں رجم کیا گیا۔

تعجيب من تحكيمهم من لايؤمن به والحال انهم يعلمون حكم الله فان عندهم التوراة فيها حكم الله وهو الرجم وهم لا يعلمون به والحاصل انه ليس غرضهم من تحكيمهم اياک اصابة الحق واقامة الشرع بل انما يطلبون مايكون اهون عليهم وان لم يكن حكم الله.

(تفسیر مظہری ج۳ ص۱۱۶ مطبوعہ دہلی، زیرآیت کیف یحکمونک)

ان کے ایسے شخص کو حکم بنانے میں تعجب ہے جو اس کے ساتھ ایمان نہیں رکھتا حالانکہ وہ اللہ تعالیٰ کے حکم کو جانتے ہیں کیونکہ ان کے پاس تورات ہے۔ جس میں اللہ تعالیٰ کا حکم موجود ہے اور وہ رجم ہے اور وہ اس پر عمل نہیں کرتے۔ خلاصہ یہ کہ ان کی غرض آپ کو حکم مقرر کرنے سے یہ نہ تھی کہ انہیں حق نظر آجائے اور شرعی حکم نافذ ہو بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ رجم کے علاوہ کوئی اور نرم سا حکم انہیں مل جائے۔ اگرچہ وہ اللہ تعالیٰ کا حکم نہ ہی ہو۔

مذکورہ واقعہ جب رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش کیا گیا۔ آپ نے انہیں فرمایا: تم میں سے تورات کا عالم کون ہے؟ عرض کی فلاں کانا (صوریہ) آپ نے اس کی طرف آدمی بھیجا۔ وہ آگیا۔ آپ نے پوچھا تو تورات کا عالم ہے؟ اس نے کہا: یہود کا یہی گمان ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: میں تجھے اللہ کی اور اس تورات کی قسم دیتا ہوں جسے اللہ تعالیٰ نے طور سینا پر موسیٰ علیہ السلام پر نازل کیا۔ تورات میں زانیوں کے بارے میں تم کیا حکم پاتے ہو؟ صوریہ نے کہا: اے ابوالقاسم! گھٹیا قوم کے لوگوں کو رجم کیا جاتا ہے اور بڑے لوگوں کو ان کے منہ کالے کر کے اونٹ پر اس طرح بٹھایا جاتا ہے کہ ان کا منہ اونٹ کی پشت کی طرف ہو اور جب گھٹیا قوم کا آدمی کسی بڑی قوم کی عورت سے زنا کرتا ہے تو اسے رجم کر دیا جاتا ہے اور اس عورت کو اونٹ پر اسی طرح سوار کر دیتے ہیں۔ حضور ﷺ نے فرمایا: میں تجھے خدا کی قسم دیتا ہوں اور اس تورات کی قسم دیتا ہوں جسے اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ پر طور سینا پر نازل فرمایا۔ تو وہ حیلے بہانے کرنے لگا۔ اس پر آپ نے پھر اسے اللہ اور تورات کی قسم دی جو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو طور سینا پر عطا کی۔ یہاں تک کہ وہ یہودی عالم بولا۔ اے ابوالقاسم! تورات میں یوں موجود ہے۔ ''الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة جب شادی شدہ مرد اور عورت زنا کریں تو ان دونوں کو لازماً رجم کرو''۔ حضور ﷺ نے فرمایا: کہ یہی وہ حکم ہے (جس کے بارے

میں میں تم سے پوچھ رہا تھا) حضور ﷺ نے صحابہ کرام کو حکم دیا' انہیں رجم کر دو۔ حضرت عبداللہ فرماتے ہیں کہ میں ان لوگوں میں سے تھا جنہوں نے انہیں رجم کیا۔ وہ یہودی زانی جھکتا رہا اس زانیہ عورت پر اور اس کو بچاتا رہا پتھروں سے، یہاں تک کہ وہ مر گیا۔ (تفسیر ابن جریر ج ۴ ص ۱۵۷ پ ۶ ع ۱۰ آیت وکیف یحکمونک)

مذکورہ تفاسیر سے یہ ثابت ہوا کہ رجم کی سزا تورات میں موجود تھی۔ بلکہ انہی الفاظ سے موجود تھی جو الفاظ ہماری حدیث کی کتب میں وارد ہیں۔ معلوم ہوا کہ شادی شدہ زانی کی سزا رجم ہے اور یہ سزا قرآن کریم میں موجود ہے جو منسوخ التلاوۃ ہے۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ یہی حکم تورات وانجیل میں بھی موجود تھا لیکن یہود ونصاریٰ نے اس پر عمل کرنے میں امتیاز برت رکھا تھا۔ موجودہ تورات وانجیل میں یہ حکم موجود ہے۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ یہ قرآن کریم کا معجزہ ہے کہ آیت رجم کا حکم باقی ہونے کے باوجود منسوخ التلاوۃ ہے۔ اس کی تائید تورات وانجیل میں ابھی تک موجود ہے۔ ملاحظہ ہو:

اگر یہ بات سچ ہو کہ لڑکی میں کنوارپن کے نشان نہیں پائے گئے تو اس لڑکی کو اس کے باپ کے دروازہ پر نکال لائیں اور شہر کے لوگ اسے سنگسار کریں' وہ مر جائے کیونکہ اس نے اسرائیل کے درمیان شرارت کی' اپنے باپ کے گھر میں فاحشہ پن کیا۔ اس طرح سے ایسی برائی کو اپنے درمیان سے دفع کرنا۔ (استثناء ۲۱)

اگر کوئی کنواری لڑکی کسی سے منسوب ہو گئی اور کوئی اسے شہر میں پا کر اس سے صحبت کرے تو تم ان دونوں کو اس شہر کے پھاٹک پر نکال لانا اور ان کو سنگسار کر دینا کہ وہ مر جائیں۔ لڑکی کو اس لئے کہ وہ شہر میں ہوتے ہوئے نہ چلائی اور مرد کو اس لئے کہ اس نے اپنے ہمسایہ کی بیوی کو بے حرمت کیا۔ اسی طرح سے اپنے درمیان سے برائی کو دفع کرو۔

(استثناء ۲۴ کتاب مقدس، پرانا عہد نامہ تورات ص ۱۸۷ مطبوعہ پاکستان بائبل سوسائٹی لاہور)

اور فقیہہ اور فریسی ایک عورت کو لائے جو زنا میں پکڑی گئی تھی۔ اسے بیچ میں کھڑا کر کے یسوع سے کہا: اے استاد! یہ عورت زنا میں پکڑی گئی ہے۔ بعد میں موسیٰ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ایسی عورت کو سنگسار کرے۔ پس تو ایسی عورت کی نسبت کیا کہتا ہے؟ انہوں نے اسے آزمانے کے لئے کہا تھا تا کہ اس پر الزام لگانے کا کوئی سبب نکالیں مگر یسوع جھک کر انگلی سے زمین پر لکھنے لگا۔ جب وہ اس سے سوال کرتے ہی رہے۔ اس نے سیدھے ہو کر کہا جو تم میں بے گناہ ہو وہی اس کو پہلے پتھر مارے۔

(یوحنا باب ۸ آیت ۳ کتاب المقدس، پرانا عہد نامہ انجیل ص ۹۰ مطبوعہ پاکستان بائبل سوسائٹی لاہور)

قارئین کرام! تورات وانجیل کے مندرجہ بالا اقتباسات سے معلوم ہوا کہ شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنے کا حکم پہلی آسمانی کتابوں میں اور شریعت میں موجود تھا۔ قرآن کریم کی ایک صفت موجودہ کتب سماویہ کی تصدیق کرنے والا بھی ہے۔ کتب سماویہ (تورات وانجیل) کے حکم کی تصدیق یوں ہوئی کہ جب دو یہودیوں کے بارے میں حضور ﷺ نے رجم کا حکم فرمایا تھا تو اس کی تصدیق کے بارے میں یہ آیات قرآنیہ نازل ہوئی تھیں:

وَاَنۡزَلۡنَاۤ اِلَیۡکَ الۡکِتٰبَ بِالۡحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَیۡنَ یَدَیۡهِ مِنَ الۡکِتٰبِ وَمُهَیۡمِنًا عَلَیۡهِ فَاحۡکُمۡ بَیۡنَهُمۡ بِمَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعۡ اَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَکَ مِنَ الۡحَقِّ۔ (المائدہ: ۴۸)

ہم نے آپ پر حق کے ساتھ کتاب نازل فرمائی جو ان کتابوں کی تصدیق کرنے والی ہے جو اس وقت موجود ہیں اور ان کی نگہبانی کرنے والی ہے۔ پس آپ ان کے درمیان اس کے مطابق فیصلہ فرمایئے جو اللہ تعالیٰ نے اتارا اور ان کی خواہشات کے پیچھے نہ پڑنا حق چھوڑ کر، جو آپ کے پاس آیا۔

قرآن کریم اگرچہ اس وقت کی موجودہ تورات وانجیل کے بارے میں تحریف ہو جانے کا دعویٰ بھی کرتا ہے لیکن رجم کا حکم جوں کا

توں باقی تھا۔ اگر چہ اس پر عمل کرنے میں امیر وغریب کا فرق کر دیا گیا تھا۔ لیکن یہ فرق خدا کی طرف سے نہ تھا۔ قرآن کریم جب تصدیق کرنے والا ہوا اور شادی شدہ زانی کے بارے میں پہلی کتب کا حکم سنگسار کرنا، قرآن کریم نے اس کی بھی تصدیق کی اور رجم کو اللہ تعالیٰ نے اپنا حکم فرمایا ہے اور قرآن کریم اس کا نگہبان بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تورات وانجیل میں تحریف ہو جانے کے باوجود سنگسار کرنے کا حکم موجود ہے۔ یہ قرآن کریم کا ایک معجزہ اور اس کی صداقت کی دلیل ہے۔

رجم کی آیت منسوخ التلاوۃ ہونے اور اس کے حکم کا باقی ہونا کتب احادیث سے اس کا ثبوت ملاحظہ ہو

زرابن حبیش کہتے ہیں کہ مجھ سے جناب ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے فرمایا تم سورۂ احزاب میں کتنی آیات شمار کرتے ہو؟ میں نے کہا تہتر (۷۳) آیات۔ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: بس یہی؟ حالانکہ ہم دیکھتے تھے کہ یہ سورۃ، سورۂ بقرہ کے برابر تھی اور یہ آیت اس میں موجود تھی۔ ''**الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم** جب بوڑھا مرد اور عمر رسیدہ عورت زنا کریں تو انہیں لازماً سنگسار کردو' اللہ تعالیٰ کی طرف سے عبرتناک سزا ہے اور اللہ غالب حکمت والا ہے''۔ (بیہقی شریف ج ۸ ص ۲۱۱ کتاب الحدود)

نوٹ: سورۂ احزاب جو سورۂ بقرہ کے برابر تھی' اس میں مذکورہ آیت بھی تھی، جو اس میں موجود نہیں لیکن اس کا حکم موجود ہے۔ اس روایت کو دیکھ کر شیعہ لوگ ہم اہل سنت پر اعتراض کرتے ہیں کہ اگر ہم قرآن کریم کو نامکمل کہتے ہیں، تو تمہارے مفسرین کی نظر میں بھی نامکمل اور محرف ہونا ثابت ہوتا ہے۔ ہم نے یہ اعتراض اور اسی قسم کے دوسرے اعتراضات کا جواب اپنی تصنیف ''عقائد جعفریہ'' میں دیا ہے۔ وہاں ملاحظہ فرمالیں۔

کثیر ابن صلت کہتے ہیں ہم مروان کے پاس بیٹھے تھے' ہم میں زید بن ثابت بھی تشریف فرما تھے' حضرت زید نے کہا: آیت **الشیخ والشیخۃ اذا زنیا الایۃ** پڑھی جاتی تھی۔ مروان نے کہا: پھر اس آیت کو ہم قرآن میں کیوں داخل نہ کر دیں؟ حضرت زید نے فرمایا: نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ شادی شدہ جوان آدمیوں کو بھی رجم کیا جاتا ہے' حضرت زید نے کہا: صحابہ اس پر بحث کر رہے تھے۔ اس وقت ہمارے درمیان حضرت عمر بھی موجود تھے انہوں نے فرمایا: اس مسئلہ میں تمہاری تسلی کیے دیتا ہوں' ہم نے کہا آپ ہماری تسلی کیسے کریں گے؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں خود حضور ﷺ کے پاس جا کر اس کا ذکر کروں گا اور جب آپ رجم کا ذکر فرمائیں گے تو میں عرض کروں گا یا رسول اللہ ﷺ! آپ آیت رجم لکھوا دیجئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں حضور ﷺ کے پاس گیا' آپ سے اس کا ذکر کیا' جب آپ نے آیت رجم کا ذکر فرمایا تو میں نے عرض کیا: حضور! آیت رجم لکھوا دیجئے: آپ نے فرمایا: مجھے اس کا اختیار نہیں ہے۔ (اس کے بعد امام بیہقی لکھتے ہیں)

فی ھذا وما قبلہ دلالۃ علی ان ایۃ الرجم حکمھا ثابت وتلاوتھا منسوخۃ وھذا ممالا اعلم فیھا خلافا۔

اس روایت اور اس سے پہلی روایت میں اس بات پر دلالت ہے کہ رجم کی آیت کا حکم اور اس کی تلاوت منسوخ ہے اور اس بارے میں کسی سے کوئی خلاف منقول نہیں۔

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ ''**الیشخ والشیخۃ الایۃ**'' کے بارے میں تمام مفسرین وائمہ کرام کا اتفاق ہے کہ اس کی تلاوت منسوخ لیکن حکم باقی ہے۔ اس بارے میں کسی کا اختلافی قول نظر نہیں آتا۔ گویا شادی شدہ زانی کو رجم کی سزا دینا اجماعی مسئلہ ہے۔ اس پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ امام بیہقی کا یہ دعویٰ درست نہیں کہ اس بارے میں کسی کا اختلاف نہیں کیونکہ خوارج

نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امام بیہقی کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ علماء مجتہدین کرام و مفسرین عظام جو مسلک حقہ پر قائم ہیں ان میں سے کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ رہے خوارج تو یہ لوگ مذکورہ عظیم جماعت سے خارج ہیں۔ اسی بناء پر حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے مقام نہروان میں ان کے ساتھ شدید جنگ کی تھی اور ان کا خاتمہ کر ڈالا تھا لہٰذا ان کے اختلاف کا کوئی وزن نہیں کیونکہ یہ جماعت سے خارج ہیں۔

عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال من كفر بالرجم فقد كفر بالقران من حيث لا تحتسب قوله عزوجل يا اهل الكتاب قد جاء كم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب فكان الرجم مما اخفوا هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه.

جناب عکرمہ حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: جس نے حکم رجم کا انکار کیا اس نے یقیناً قرآن کریم کا انکار کیا کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کو سامنے نہیں رکھتا۔ اے اہل کتاب! تمہارے پاس ہمارے رسول تشریف لائے جو تمہیں ایسے بہت سے احکام بتلا دیتے ہیں جنہیں تم چھپاتے پھرتے ہو۔ تو رجم ان احکام میں سے ایک تھا جسے انہوں نے چھپا رکھا تھا۔ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور بخاری و مسلم نے اس کی تخریج نہیں کی۔

عن ابى امامة ابن سهل بن حنيف ان خالته اخبرته قالت لقد اقرانا رسول الله ﷺ اية الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه بهذه المساقة.

ابوامامہ ابن سہل بن حنیف سے روایت ہے کہ ان کی خالہ نے انہیں بتایا۔ کہنے لگیں ہمیں حضور ﷺ نے رجم کی آیت خود پڑھائی تھی۔ الشیخ والشیخۃ الایۃ۔ یہ حدیث بھی صحیح الاسناد ہے اور اس انداز سے بخاری و مسلم نے تخریج نہیں کی ہے۔

عن كثير بن الصلت قال كان ابن العاص وزيد ابن ثابت يكتبان المصاحف فمر على هذه الاية فقال زيد سمعت رسول الله ﷺ يقول الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فقال عمر ولما نزلت اتيت النبى ﷺ فقلت اكتبها فكانه كره ذالك فقال له عمر الا ترى ان الشيخ اذا زنى وقد احصن جلد ورجم واذا لم يحصن جلد وان الشيب اذا زنى وقد احصن رجم هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه.

جناب کثیر بن صلت سے مروی ہے کہ حضرت ابن عباس اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما قرآن کریم کی کتابت کر رہے تھے۔ جب آیت رجم پر پہنچے تو حضرت زید نے کہا: میں نے رسول کریم ﷺ سے سنا ہے آپ پڑھتے تھے الشیخ والشیخۃ اذا زنیا الایۃ۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جب یہ آیت نازل ہوئی تو میں بارگاہ رسالت میں حاضر ہوا اور عرض کیا حضور! میں اسے لکھ لوں؟ آپ نے اسے ناگوار جانا پس حضرت عمر نے کہا تم نہیں جانتے کہ جب بوڑھا آدمی زنا کرتا ہے اور وہ شادی شدہ ہو، تو اس کو کوڑے بھی لگائے جائیں اور سنگسار بھی کیا جائے اور اگر شادی شدہ نہ ہو تو کوڑے لگائے جائیں اور شادی شدہ جب زنا کرے تو اسے سنگسار کیا جائے۔ یہ حدیث بھی صحیح الاسناد ہے اور بخاری و مسلم نے اس کی بھی تخریج نہیں کی۔

حدثنا ابوبكر محمد بن احمد بن بابويه — ہمیں ابوبکر محمد بن احمد بن بابویہ نے حدیث سنائی۔ انہیں محمد

حدثنا محمد بن غالب حدثنا عبد الله بن حبران حدثنا شعبه عن قتادة عن یونس بن جبیر عن کثیر بن الصلت عن زید بن ثابت رضی الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ یقول الشیخ والشیخة اذازنیا فارجموهما البتة.

(المستدرک ج ۴ ص ۳۵۹-۳۶۰ کتاب الحدود، باب من کفر بالرجم کفر بالقران، مطبوعہ بیروت لبنان)

بن غالب نے اور انہیں عبداللہ بن جبران نے انہیں شعبہ نے انہیں قتادہ نے انہیں یونس بن جبیر نے انہیں کثیر بن صلت نے اور وہ زید بن ثابت سے حدیث بیان کرتے ہیں۔ فرمایا: کہ میں نے حضور ﷺ سے یوں سنا: الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموھا البتة۔

حدثنا الحمیدی قال حدثنا سفیان قال حدثنا مجالد بن سعید الھمدانی عن الشعبی عن جابر بن عبد اللہ قال زنا رجل من اھل فدک فکتب اھل فدک الی اناس من الیھود بالمدینة ان سئلوا محمدا عن ذالک فان امرکم بالجلد فخذوہ عنه وان امرکم بالرجم فلا تاخذوہ عنه فسألوہ عن ذالک فقال ارسلوا الی اعلم رجلین فیکم فجاء وا برجل اعور یقال له ابن صوریا واخر فقال لھما النبی ﷺ انتما اعلم من قبلکما؟ فقالا قد نعی تا قومنا لذالک فقال النبی ﷺ لھما الیس عندکم التوراة فیھا حکم اللہ تعالی قال بلی فقال النبی ﷺ فانشدکم بالذی فلق البحر لبنی اسرائیل وظل علیکم الغمام وانجکم من ال فرعون وانزل المن والسلوی علی بنی اسرائیل ماتجدون فی التوراة من شان الرجم؟ فقال احدھما الاخر ما نشدت بمثله قط ثم قالا نجد تردد النظر زینته والاعتناق زینته والقبل زینته فاذا شھد اربعة انھم راؤہ یبدی ویعید کما یدخل المیل فی الملحکة فقد وجب الرجم فقال النبی ﷺ ھو ذاک فامر به فرجم فتنزلت (فان جاؤک فاحکم بینھم اواعرض عنھم وان تعرض عنھم فلن یضروک شیئا وان حکمت فاحکم بینھم بالقسط).

(المسند للحمیدی ج ۲ ص ۵۴۱-۵۴۲ مطبوعہ بیروت)

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اہل فدک کے ایک آدمی نے زنا کیا تو وہاں کے لوگوں نے مدینہ منورہ کے یہودیوں کو خط لکھا کہ تم حضرت محمد ﷺ سے اس بارے میں پوچھو۔ وہ اگر کوڑے لگانے کا حکم دیں تو ٹھیک اور اگر سنگسار کرنے کا حکم دیں تو عمل نہ کرنا۔ مدینہ کے یہودیوں نے آپ سے اس بارے میں پوچھا۔ آپ نے فرمایا: تم اپنے میں سے دو بڑے عالم آدمی میرے پاس لاؤ۔ چنانچہ ایک بھینگا شخص جسے ابن صوریا کہا جاتا تھا وہ اور ایک دوسرا آدمی آئے۔ آپ نے ان دونوں سے پوچھا' تم ان کی طرف سے بڑے عالم ہو؟ وہ کہنے لگے کہ ہمیں وہ یہی سمجھتے ہیں کہ ہم بڑے عالم ہیں۔ حضور ﷺ نے ان دونوں سے پوچھا کیا تمہاری کتاب تورات میں اللہ کا حکم موجود نہیں؟ دونوں بولے جی موجود ہے۔ آپ نے انہیں فرمایا: کہ تمہیں اس کی قسم جس نے بنی اسرائیل کے لئے دریا پھاڑا' تم پر بادلوں کا سایہ کیا' فرعونیوں سے نجات دی' من وسلویٰ تم پر اتارا' تم تورات میں رجم کے متعلق کیا لکھا پاتے ہو؟ ان دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو کہا کہ آج تک ایسی قسم ہمیں کسی نے نہیں دلائی پھر دونوں بولے کہ تورات میں ہے' بار بار کسی نامحرم کو دیکھنا گناہ ہے' گلے لگانا گناہ ہے' بوسہ لینا گناہ ہے اور گر چار آدمی یہ گواہی دے دیں کہ انہوں نے مرد کا آلہ تناسل یوں اندر باہر آتا جاتا دیکھا جس طرح سرمہ دانی میں سلائی آتی جاتی ہے، تو پھر رجم کی سزا واجب ہو جاتی ہے۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: پس یہ وہی حکم ہے۔ آپ نے رجم کا حکم دیا پھر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی: ''اگر وہ تمہارے پاس مقدمہ لے کر آئیں، تو ان میں فیصلہ فرما دو یا اعراض فرماؤ اور

اگر آپ ان سے اعراض فرمائیں تو وہ آپ کا کچھ بھی بگاڑ نہیں سکیں گے اور اگر فیصلہ فرمائیں تو عدل وانصاف سے ان کے مابین فیصلہ فرمائیں"۔

قارئین کرام! "بیہقی شریف" کی دوعدد روایات اور "مسند حمیدی" کی ایک روایت سے آپ جان چکے ہوں گے کہ سنگساری کی سزا کا اگرچہ قرآن کریم میں صراحت سے ذکر نہیں لیکن اشارۃً مذکور ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ قرآن کریم میں رجم کا کسی طرح بھی ذکر نہیں' غلط ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آیت الشیخ والشیخة الاية کی تلاوت منسوخ ہے لیکن حکم باقی ہے۔ اس بارے میں جو روایات مذکور ہیں ان کے اپنے الفاظ میں فرق نظر آتا ہے۔ لیکن الشیخ والشیخة الاية سبھی نے ایک الفاظ سے ذکر کی۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ قرآن پاک کی آیت ہے، لیکن اس کی تلاوت باقی نہ رہی۔

اعتراض دوم

قرآن کریم میں "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"۔ (زنا کرنے والے مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو سوسو کوڑے لگاؤ) آیت کریمہ عام زانی کو شامل ہے۔ عام زانی کا شمول قطعی الثبوت اور اس پر اس کی دلالت قطعی الدلالۃ ہے۔ یعنی اس میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ سب زانی شامل ہیں اور ان سب کی سزا صرف سو کوڑے ذکر کی گئی ہے۔ یہ نص قطعی اس کا عموم قطعی ہے۔ اب اس کی تخصیص وہ بھی خبر واحد سے کرنا جائز نہیں اور شادی شدہ کے سنگسار کرنے کا حکم سنت میں ہے۔ لہٰذا آیت مذکورہ سے شادی شدہ کو نکالنا اور غیر شادی شدہ کی تخصیص کرنا درست نہ ہوا؟

جواب: آیت کریمہ "الزانية والزانى فاجلدوا الاية" کے عموم کو قطعی الدلالت کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ قرآن کریم کی ہی ایک اور آیت "فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ" یعنی لونڈیوں کی سزا آزاد عورتوں کی سزا سے نصف ہے، اس میں داخل نہیں۔ مطلب یہ کہ زانیہ اگر آزاد ہے تو سو کوڑے اور اگر باندی ہے تو پچاس کوڑے لگائے جائیں گے۔ لہٰذا الزانيه الخ سے زانیہ لونڈی نکل گئی۔ اب یہ آیت اپنے عموم پر نہیں رہی کیونکہ ہر زانیہ اس سے مراد نہیں رہی۔ جب اس عموم کی تخصیص خود قرآن کریم میں موجود ہے تو پھر اس کا عموم قطعی الدلالت نہ رہا تو جب اس کی ایک مرتبہ تخصیص ہوگئی۔ اب دوسری مرتبہ تخصیص سنت سے بھی ہو سکتی ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کریم کی آیت "فعليهن نصف ماعلى المحصنت" نے زانیہ باندی کو عموم سے نکالا اور احادیث رجم نے شادی شدہ زانی اور زانیہ کو نکال دیا۔ رہا یہ کہ رجم والی احادیث خبر احاد ہیں۔ یہ بھی درست نہیں کیونکہ وہ متواتر المعنی ہیں اور متواتر المعنی حدیث کے ساتھ تخصیص جائز ہے۔ متواتر المعنی یوں کہ بعض احادیث میں خود حضور ﷺ کا خود شادی شدہ کو رجم نہ کرنے کا حکم موجود ہے بعض میں صحابہ کرام کو فرمایا کہ شادی شدہ اگر زنا کا اقرار کرے، تو اسے سنگسار کرو۔ ایسے واقعات وارشادات نبوی اس قدر کثرت سے موجود ہیں کہ تمام کا ذکر کرنا طوالت کے خوف سے مشکل ہے۔ چند احادیث وآثار پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ ان میں سے بعض میں رجم کا فرمان، بعض میں رجم کرنے کو دوسروں کو حکم اور انہی کی تائید میں احادیث مرسل، آثار صحابہ اور تابعین کے چند فتاوی پیش خدمت ہیں۔

رسول اللہ ﷺ کا شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنا یا کرنے کا حکم دینا اور اس کے متعلق چند روایات

والذى لا الـه غيـره لا يحـل دم امرأ مسلم يشهد ان لا الـه الاالله وانى رسول الله الا ثلاثة نفر التارك للاسلام وفارق الجماعة والثيب الزانى

(حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے جناب مسروق روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ کسی ایسے مسلمان کا خون بہانا قطعاً

والنفس بالنفس.

حلال نہیں جو اللہ تعالیٰ کے معبود برحق ہونے اور میری رسالت کی گواہی دیتا ہو مگر تین آدمیوں کا خون بہانا حلال ہے۔ اسلام کو چھوڑ دینے والا، جماعت سے الگ ہونے والا، شادی شدہ زانی اور ناحق قتل کرنے والا۔

عن عمرو بن غالب قال قالت عائشة رضی اللہ عنہا اما علمت ان رسول اللہ ﷺ قال لایحل دم امرأ مسلم الا رجل زنی بعد احصانہ او کفر بعد اسلامہ او النفس بالنفس.

عمرو بن غالب سے مروی کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا ہے: کسی مسلمان کا خون بہانا حلال نہیں مگر اس کا جس نے شادی شدہ ہونے کے بعد زنا کیا یا اسلام کے بعد کافر ہو گیا یا کسی کو ناحق قتل کیا۔

یحیی ابن سعید قال حدثنی ابو امامة بن سهل وعبد اللہ بن عامر بن ربیعة قال کنا مع عثمان وهو محصور وکنا اذا دخلنا مدخلا نسمع کلام من بالبلاط فدخل عثمان یوما ثم خرج فقال انهم یتواعدونی بالقتل قلنا یکفیکهم اللہ قال فلم یقتلوننی سمعت رسول اللہ ﷺ لایحل دم امرأ مسلم الا باحدی ثلاث رجل کفر بعد اسلامہ اوزنی بعد احصانہ او قتل نفسا بغیر نفس فواللہ مازنیت فی الجاهلیة ولا الاسلام ولا تمنیت ان لی بدینی بدلا منذ هد انی اللہ ولا قتلت نفسا فلم یقتلوننی.

(نسائی شریف ج ۲ ص ۱۶۵۔۱۶۶ مطبوعہ نور محمد کراچی)

یحییٰ بن سعید کہتے ہیں کہ مجھے ابوامامہ بن سہل اور عبد اللہ بن عامر بن ربیعہ نے بتایا کہ ہم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس تھے۔ جب آپ کا محاصرہ کیا گیا تھا' جب ہم محاصرہ کی جگہ میں پہنچے تو دیکھا کہ حضرت عثمان کبھی اندر اور کبھی باہر تشریف لاتے پھر فرمایا: ان لوگوں نے مجھے قتل کر دینے کی دھمکی دی ہے۔ ہم نے کہا: اللہ آپ کے لئے کافی ہے پھر فرمایا: یہ میرے قتل کے کیوں درپے ہیں؟ میں نے رسول کریم ﷺ سے سن رکھا ہے کہ کسی مسلمان کا خون بہانا حلال نہیں مگر تین آدمیوں کا۔ ایک وہ جس نے اسلام کے بعد پھر کفر کیا' دوسرا وہ جس نے شادی شدہ ہوتے ہوئے زنا کیا' تیسرا وہ جس نے ناحق قتل کیا۔ خدا کی قسم! میں نے تو دور جاہلیت میں اور نہ ہی اسلام میں کبھی زنا کیا اور جب سے مجھے اللہ تعالیٰ نے اسلام کی ہدایت عطا فرمائی۔ میں نے اپنے لئے کسی اور دین کی تمنا تک نہیں کی اور نہ ہی میں نے کسی کو ناحق قتل کیا۔ یہ لوگ کیوں مجھے قتل کرنا چاہتے ہیں؟

''نسائی شریف'' کے حوالہ میں تین عدد صحابہ کرام (عبد اللہ بن مسعود، سیدہ عائشہ صدیقہ اور عثمان غنی رضی اللہ عنہم) سے حضور ﷺ کا فرمان عالی شان مروی ہوا۔ وہ فرمان یہ ہے کہ شادی شدہ زانی کا خون بہانا حلال ہے۔ اس کا خون بہانا اسی طریقہ سے ہے کہ اسے زنا کی سزا سنگسار کرنا دی جائے۔ اس کے خون مباح ہونے کی احادیث دوسری کتب حدیث میں بھی موجود ہیں اور ان تین حضرات کے علاوہ اور راویوں سے بھی مروی ہے۔ مثلاً یہی حدیث ابوامامہ سہل بن حنیف سے ''المستدرک'' ج ۴ ص ۳۵۰ کتاب الحدود میں اور ''دارمی'' ج ۲ ص ۹۳ باب ۲ حدیث ۲۳۰۲۔۲۳۰۳ انہی سے اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اب ایسی روایت کو خبر واحد قرار دینا کب درست سمجھا جا سکتا ہے؟ تو معلوم ہوا کہ رجم کی احادیث حد تواتر میں داخل ہیں ''مصنف ابن ابی شیبہ'' اور ''مصنف عبد الرزاق'' وغیرہ سے بھی حوالہ جات پیش کئے جا سکتے ہیں لیکن اختصار کے پیش نظر صرف چند کتب کا حوالہ دیا جانا ہی کافی سمجھا گیا۔

شادی شدہ زانی یا زانیہ کو رجم کرنے کا حکم خود حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا

زید بن خالد جہنی، ابو ہریرہ اور شبر رضی اللہ عنہم نے کہا کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر تھے۔ ایک شخص آپ کے سامنے کھڑا ہوا عرض کرنے لگا یا رسول اللہ! میں آپ کو قسم دیتا ہوں آپ ہمارے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ فرمائیں۔ اس کا مدمقابل زیادہ علم وفقاہت والا تھا۔ اس نے بھی کہا۔ ہاں یا رسول اللہ! ہمارے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ فرمائیں۔ مجھے واقعہ بیان کرنے کی اجازت دیں۔ آپ نے اجازت دی۔ وہ بولا کہ میرا بیٹا اس کا مزدور تھا۔ اس نے اس کی بیوی سے زنا کیا۔ مجھے اس کی خبر ہوئی کہ میرے بیٹے پر رجم کی سزا ہے۔ میں نے اس کی طرف سے سو اونٹیاں فدیہ میں دے دی ہیں اور ایک غلام بھی آزاد کر دیا ہے۔ پھر کچھ اہل علم سے مسئلہ پوچھا۔ انہوں نے کہا کہ میرے بیٹے کی سزا سو (۱۰۰) کوڑے ہیں اور ایک سال کی شہر بدری ہے اور اس کی بیوی پر رجم ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے میں تمہارے درمیان کتاب اللہ کے ساتھ فیصلہ کروں گا۔ سو (۱۰۰) بکری اور غلام تمہیں واپس دلایا جائے گا۔ تیرے بیٹے کی سزا سو (۱۰۰) کوڑے اور جلاوطنی ایک سال کی ہے۔ آپ نے ایک صحابی انیس کو حکم دیا۔ اے انیس! صبح تم اس عورت کے پاس جانا اگر وہ زنا کا اقرار کر لے تو اسے رجم کر دینا۔ انیس جب صبح اس عورت کے پاس گئے۔ اس نے اعتراف کیا تو حضرت انیس نے اسے رجم کر دیا۔ (مسند حمیدی ج ۲ ص ۳۵۲ حدیث ۸۱۱)

یہی حدیث ''ترمذی شریف'' ج ۱ ص ۲۶۴ ماجاء فی الرجم الی الثیب میں حضرت ابو ہریرہ زید بن خالد اور شبر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ (ترمذی شریف مع العرف الشذی مصنفہ انور شاہ کشمیری، مطبوعہ آرام باغ کراچی) اسی مطلع کی ''صحیح بخاری'' ج ۲ ص ۱۰۰۸ باب سوال الامام المقر، پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔

مالک سے مزدور کا زنا کرنا یہ واقعہ بہت سی کتب احادیث میں مذکور ہے جس کے راوی مختلف ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ خبر واحد نہیں۔ اس حدیث پاک میں حضور ﷺ نے انیس کو شادی شدہ عورت کے زنا کے اقرار پر رجم کا حکم دیا اور آپ کے حکم سے اسے رجم کیا گیا۔ تو معلوم ہوا کہ شادی شدہ زانی کی سزا رجم ہے۔ اس کے منکر دراصل حدیث رسول کے منکر ہیں۔ حضور ﷺ کے حکم سے ایک اور شخص معاذ رضی اللہ عنہ کو بھی رجم کیا گیا۔ یہ واقعہ بھی بہت سی کتب میں مختلف رواۃ سے منقول ہے۔

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بنی اسلم کے قبیلہ کا ایک شخص (ماعز اسلمی) نے زنا کیا۔ آپ کے سامنے آ کر اقرار کیا تو آپ نے اس سے منہ دوسری طرف پھیر لیا' اس نے پھر اعتراف کیا' آپ نے پھر منہ پھیر لیا۔ یہاں تک کہ اس نے اپنی ذات پر چار شہادتیں قائم کیں۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: کیا تو پاگل ہے؟ اس نے کہا۔ نہیں آپ نے پوچھا تیری شادی ہوئی ہے؟ عرض کی ہاں۔ آپ نے اس کو رجم کا حکم دیا۔ رجم کرتے ہوئے جب اسے پتھر لگے تو وہ بھاگ کھڑا ہوا۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ہم نے اسے پکڑ لیا اور رجم کر دیا یہاں تک کہ وہ مر گیا۔ (ترمذی شریف ج ۱ ص ۲۶۳ کتاب الحدود)

یہی واقعہ بروایت ابن عباس ''صحیح بخاری'' میں ج ۲ ص ۱۰۰۸ پر منقول ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ماعز اسلمی حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا' اس نے اپنے اوپر چار مرتبہ گواہی دی کہ میں نے ایک عورت سے فعل حرام کیا ہے۔ ہر دفعہ حضور ﷺ اس سے منہ پھیر لیتے' پانچویں دفعہ اس کی طرف متوجہ ہو کر پوچھا کیا تو نے اس سے زنا کیا ہے؟ اس نے کہا: ہاں۔ آپ نے پوچھا کیا تیرا نفس (آلۂ تناسل) اس کے نفس (شرمگاہ) میں گم ہو گیا تھا۔ جیسا سرمہ دانی میں سلائی گم ہوتی ہے اور کنویں میں رسی؟ اس نے کہا: ہاں۔ آپ نے پوچھا تو زنا کو جانتا ہے؟ عرض کی ہاں یا رسول اللہ! میں نے اس سے فعل حرام کیا جو اپنی بیوی سے کرے تو حلال ہے۔ آپ نے پوچھا تیرا اقرار کرنے اور زنا کی تعریف کرنے سے مقصود کیا [illegible] دیں۔ آپ نے حکم دیا کہ اسے رجم کر دو۔

پس اسے رجم کر دیا گیا۔ اس کے بعد حضور ﷺ نے اپنے صحابہ میں سے دو کو باہم گفتگو کرتے سنا۔ ایک دوسرے کو کہہ رہا تھا۔ اس ماعز کو دیکھو کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے گناہ کو پوشیدہ رکھا تھا، لیکن اس نے پھر بھی اپنے نفس کو نہ چھوڑا یہاں تک کہ کتے کی طرح سنگسار کر دیا گیا۔ حضور ﷺ نے ان کی گفتگو سنی اور خاموشی اختیار فرمائی۔ کچھ دیر گزری تھی کہ ایک مرے ہوئے گدھے کو لوگوں نے ٹانگوں سے پکڑ کر پھینکا تھا۔ آپ نے پوچھا: فلاں فلاں کہاں ہیں؟ (یعنی دونوں باتیں کرنے والے) دونوں نے عرض کی یا رسول اللہ! ہم یہاں موجود ہیں۔ آپ نے فرمایا: نیچے اتر کر اس مردار گدھے کا گوشت کھاؤ۔ دونوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! اللہ تعالیٰ نے آپ کو اعلیٰ مقام پر فائز کیا ہے۔ اس مردار کا گوشت کون کھائے گا؟ آپ نے فرمایا: میں نے تم دونوں کو اپنے بھائی ماعز کے بارے میں نازیبا گفتگو کرتے سنا ہے۔ تمہارے وہ الفاظ اس مردار گدھے کے کھانے سے زیادہ سخت تھے۔ مجھے اس ذات کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے کہ جناب ماعز جنت کی نہروں میں غوطے لگا رہے ہیں۔

(کنز العمال ج ۵ ص ۴۴۳ کتاب الحدود مطبوعہ حلب طبع جدید حدیث ۱۳۵۵۳ پندرہ جلدوں میں)

یہی حدیث پاک ''ابوداؤد'' ج ۲ ص ۲۵۲ کتاب الحدود باب فی الرجم مطبوعہ ایچ۔ ایم سعید کمپنی کراچی، ''مصنف عبد الرزاق'' ج ۷ ص ۳۲۰ بروایت جابر رضی اللہ عنہ حدیث ۱۳۳۴۷ الرجم والاحصان مطبوعہ بیروت۔ ''مسند امام احمد بن حنبل'' ج ۳ ص ۳۴۱ بروایت ابوالہیثم بن نصر اسلمی سے ''بیہقی شریف'' ج ۸ ص ۲۱۲ بروایت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کتاب الحدود مطبوعہ حیدر آباد دکن، ''مصنف ابن ابی شیبہ'' ج ۱۰ ص ۷۴ بروایت ابوسعید خدری حدیث ۸۸۲۱ اور ۸۸۲۲ الاحصان بترتیب ''صحیح ابن حبان'' ج ۶ ص ۳۰۶ حدیث ۴۴۲۳ بروایت جابر بن عبد اللہ، مطبوعہ بیروت میں بھی مذکور ہے۔

دوسرا واقعہ: قبیلہ غامدیہ یا جہنیہ سے تعلق رکھنے والی زانیہ کو آپ نے رجم کا حکم سنایا

عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے مروی کہ قبیلہ جہنیہ کی ایک عورت نے حضور ﷺ کے سامنے زنا کا اعتراف کرتے ہوئے عرض کیا۔ میں حاملہ ہوں۔ آپ نے اس کے ولی کو بلوایا اور فرمایا: اس کے ساتھ اچھا سلوک کرو۔ جب بچہ بچی جنے تو مجھے بتلانا۔ اس نے وضع حمل کی خبر دی۔ حضور ﷺ نے اس کے بارے میں حکم دیا کہ اس کے کپڑے اس پر باندھ دیئے جائیں پھر رجم کر دیا جائے۔ جب رجم کر دی گئی تو حضور ﷺ نے اس کی نماز جنازہ پڑھائی۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! آپ نے رجم کا حکم صادر فرمایا اور رجم کے بعد آپ نے اس کی نماز جنازہ بھی پڑھائی؟ آپ نے فرمایا: اس نے ایسی توبہ کی کہ اہل مدینہ کے ستر آدمیوں پر تقسیم کی جائے، تو سب کی معافی ہو جائے۔ اے عمر! تو اس سے بھی کوئی اچھی پاتا ہے کہ کوئی عورت اپنے نفس کی سخاوت کرے۔ (کنز العمال ج ۵ ص ۴۴۰ حدیث ۱۳۵۵۰ مطبوعہ حلب طبع جدید)

عبد اللہ بن بریدہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ قبیلہ غامدیہ سے تعلق رکھنے والی ایک عورت نے حضور ﷺ کے پاس حاضر ہو کر زنا کا اعتراف کیا۔ آپ نے فرمایا: واپس چلی جا۔ وہ چلی گئی۔ دوسرے دن پھر حاضر ہوئی اور عرض کرنے لگی کہ آپ شاید مجھے اس طرح واپس بھیج رہے ہیں جس طرح آپ نے جناب ماعز کو واپس بھیجا تھا۔ اللہ کی قسم! میں حاملہ ہوں۔ آپ نے فرمایا: لوٹ جا' وہ لوٹ گئی۔ جب صبح ہوئی تو پھر آ گئی۔ آپ نے فرمایا: جا چلی جا۔ جب بچہ جنے تو پھر آ جانا۔ چنانچہ بچہ جننے کے بعد بچہ کو ساتھ لئے حاضر ہو گئی۔ کہنے لگی۔ اسے میں نے جنا ہے۔ آپ نے فرمایا: لوٹ جا اور جا کر اسے دودھ پلا۔ حتیٰ کہ دودھ پینے کا وقت مکمل ہو جائے۔ دودھ چھڑا دیا اور بچے کے ہاتھ میں کوئی چیز دی، جس کو وہ کھا رہا تھا۔ آپ نے بچہ کے بارے میں فرمایا: (اس کی کوئی کفالت اٹھا لے) ایک مسلمان آدمی کے سپرد کر دیا گیا۔ حضور ﷺ نے اس عورت کے لئے گڑھا کھودنے کا حکم دیا اور اس میں سنگسار کرنے کا حکم دیا۔ حضرت خالد بن ولید نے جب اسے پتھر مارا تو اس کے خون کے چھینٹے جناب خالد بن ولید کے چہرہ پر پڑے تو خالد

بن ولید نے اسے برا بھلا کہنا شروع کر دیا۔ حضور ﷺ نے خالد بن ولید کو فرمایا: دور ہو جاؤ۔ (اسے چھوڑ دو) اس ذات کی قسم! جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے۔ اس نے ایسی توبہ کی ہے اگر خدا کی خدائی میں کوئی سب سے بڑا جرم کرتا تو اس کی معافی بھی ہو جاتی۔ آپ نے اسے غسل دینے اور کفن پہنانے کا حکم دیا' آپ نے جنازہ پڑھایا اور پھر اسے دفن کر دیا۔

(ابوداؤد ج ۲ ص ۲۵۳ کتاب الحدود باب فی المرأۃ التی امر النبی علیہ السلام برجمہا مطبوعہ ایچ۔ ایم سعید کمپنی کراچی)

عمران بن حصین سے روایت ہے کہ قبیلہ جہنیہ کی ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئی اور عرض کرنے لگی یا رسول اللہ! میں نے ایسا کام کیا ہے جس سے مجھ پر حد واجب ہو گئی ہے۔ لہٰذا مجھ پر حد قائم فرمائیں۔ الیٰ آخر

(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۳۰۷ حدیث ۴۴۲۳ مطبوعہ بیروت لبنان)

تیسرا واقعہ

ابن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ یہودی اپنے میں سے ایک مرد اور عورت کو حضور ﷺ کی خدمت میں لائے، جنہوں نے زنا کیا تھا۔ آپ نے یہود سے پوچھا۔ تم ایسے لوگوں کے بارے میں کیا فیصلہ کرتے ہو؟ انہوں نے کہا: ہم انہیں مارتے ہیں۔ آپ نے پوچھا تو راۃ میں اس کا کیا حکم پایا جاتا ہے؟ کہنے لگے: اس کی ہمیں خبر نہیں۔ عبداللہ بن سلام نے کہا: تم بکتے ہو۔ تو راۃ میں اس کی سزا رجم لکھی ہے۔ تورات لاؤ اور پڑھو اگر سچے ہو اور تو راۃ لائے اور پھر پڑھنے والے نے اس مقام پر ہتھیلی رکھ دی، جہاں حکم رجم لکھا تھا۔ آگے پیچھے سے پڑھنا شروع کر دیا اور آیت رجم چھوڑ گیا۔ عبداللہ بن سلام نے اس کے ہاتھ کو کھینچ لیا اور پوچھا۔ یہ کیا لکھا ہوا ہے؟ جب انہوں نے اسے دیکھا تو کہنے لگے۔ یہ آیت رجم ہے۔ حضور ﷺ نے ان دونوں کو رجم کا حکم دیا۔ لہٰذا انہیں سنگسار کر دیا گیا۔

(کنز العمال ج ۵ ص ۴۲۹ حدیث ۱۳۵۴۹ مطبوعہ حلب جدید، مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۱۸ حدیث ۱۳۳۳۲ باب الرجم والاحصان)

چوتھا واقعہ

ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک سفر میں ہم رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ تھے' ایک شخص نے آکر زنا کا اقرار کیا۔ حضور ﷺ نے اسے تین مرتبہ لوٹایا۔ جب چوتھی مرتبہ آیا تو آپ نے فرمایا: کہ اسے رجم کر دو۔ تو اسے رجم کر دیا گیا۔ آپ کو یہ بات اس قدر ناگوار گزری کہ آپ کے چہرہ اقدس سے اس کی ناگواری نظر آتی تھی۔ جب آپ کا غصہ ٹھنڈا پڑا تو آپ نے فرمایا: اے ابو ذر! بے شک تمہارا دوست بخش دیا گیا ہے اور آپ نے فرمایا: کہا جاتا ہے کہ اس کی توبہ یہی ہے کہ اس پر حد قائم کر دی جائے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱۰ ص ۵۷ کتاب الحدود مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

قارئین کرام! یہ چند وہ واقعات ہیں جن میں سنگسار کرنے کا حکم خود رسول اللہ ﷺ نے دیا اور شادی شدہ زانی اور زانیہ کو آپ کے حکم پر سنگسار کیا گیا۔ احادیث مبارکہ جب اتنی کثرت سے اس بارے میں وارد ہیں تو پھر شادی شدہ زانی کے سنگسار کرنے کا حکم تسلیم نہ کرنا اور اسے غیر شرعی سزا قرار دینا دراصل رسول کریم ﷺ کے قول و عمل سے روگردانی کرنا ہے۔

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ آیت رجم قرآنی آیت تھی اس کے مطابق حضور ﷺ نے اور پھر میں نے رجم کیا

حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو حق کے ساتھ بھیجا اور آپ پر کتاب نازل فرمائی' قرآن پاک میں آیت رجم تھی' ہم اس کی تلاوت کرتے تھے' [illegible] حضور ﷺ نے بھی رجم کا حکم دیا' ہم نے بھی آپ کے

بعد رجم کیا' مجھے اس بات کا خوف ہے کہ عرصہ دراز گزرنے پر کوئی یہ نہ کہہ دے کہ آیت رجم کو ہم کتاب اللہ میں نہیں پاتے تو اللہ تعالیٰ کے فرض کو چھوڑنے کی وجہ سے گمراہ ہو جائیں۔ اللہ تعالیٰ کا قرآن کریم میں آیت رجم کا نازل فرمانا حق ہے' یہ اس زانی کے لئے ہے جس نے شادی شدہ ہو کر زنا کا ارتکاب کیا وہ خواہ مرد ہو یا عورت' جب ان کے زنا پر شہادت قائم ہو جائے یا حمل یا وہ خود اقرار کر لیں۔

(کنز العمال ج ۵ ص ۴۲۸ باب الرجم حدیث ۱۳۵۱۲)

عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کو حق کے ساتھ بھیجا الخ۔

(ترمذی شریف ج ۱ ص ۲۶۴ مع عرف الشذی ابواب الحدود، باب ماجاء فی تحقیق الرجم)

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا: مجھے اس بات کا خوف ہے کہ زمانہ طویل گزرنے کے بعد کوئی کہنے والا کہے گا کہ رجم کا حکم کتاب اللہ میں نہیں پاتے۔ وہ ایسے فریضہ کو ترک کرنے کی وجہ سے گمراہ ہو جائیں گے جس کو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا ہے۔ خبردار! رجم ہر اس زانی پر واجب ہے جس نے شادی شدہ ہونے کے بعد زنا کیا جبکہ اس پر شہادت قائم ہو یا حمل یا اعتراف پایا جائے۔ (صحیح بخاری ج ۲ ص ۱۰۰۸ باب الاعتراف بالزنا احصنت مطبوعہ آرام باغ کراچی)

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۱۵ باب الرجم والاحصان حدیث ۱۳۳۲۹۔ یہی حدیث صحیح ابن حبان میں ابو ہریرہ اور زید بن خالد الجہنی سے مروی ہے)

ان احادیث سے دوٹوک انداز میں ثابت ہوا کہ آیت رجم قرآن کریم میں تھی' اس کی تلاوت بھی ہوتی رہی لیکن پھر منسوخ ہو گئی اور حکم باقی رہا۔ چنانچہ حضور ﷺ نے بھی شادی شدہ زانی کو رجم کا حکم دیا۔ جیسا کہ پچھلے حوالہ جات و واقعات میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے بھی رجم کا حکم دیا اور فرمایا: کہ حضور ﷺ جو کرتے رہے ہم بھی وہ کر رہے ہیں۔ آیت رجم قرآن میں تھی۔ اب جو آیت قرآن مجید میں موجود ہے یعنی الزانية والزاني الخ۔ یہ تو مطلق زانی مرد اور عورت کے لئے ہے اور اس میں صرف کوڑے لگانے کا حکم دیا گیا' سنگسار کا حکم اس میں نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ سنگسار والی آیت یہ نہیں۔ وہ الشيخ والشيخة اذا زنيا الخ ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خداداد بصیرت سے یہ معلوم کر لیا تھا کہ عرصہ دراز کے بعد کچھ لوگ آیت رجم کو قرآنی آیت تسلیم نہیں کریں گے۔ یوں وہ گمراہ ہو جائیں گے۔ ہمارے ہاں پاکستان میں ایسا ہوا اور ہو رہا ہے۔ حدود شرعیہ کے نفاذ کا معاملہ اٹھا۔ تو علمائے کرام نے شادی شدہ زانی کو رجم کی حد لگانے کا کہا لیکن کچھ سر پھرے نام نہاد مفکر اسے ظلم کہنے سے بھی نہ چوکے اور اس کے حد شرعی ہونے کے منکر ہوئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسے نام نہاد مسلمانوں کو گمراہ قرار دیا۔ ایسے لوگوں کو تو احادیث مبارکہ کے ظاہری الفاظ بھی گمراہ نہیں بلکہ کافر تک کہہ رہے ہیں۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال من كفر بالرجم فقد كفر بالقران من حيث لا يحتسب قوله تعالى يا اهل الكتاب قد جاء كم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب فكان الرجم مما اخفوا هذا حديث صحيح الاسناد و لم يخرجاه.

(المستدرک ج ۴ ص ۳۶۵ کتاب الحدود باب من كفر بالرجم فقد كفر بالقران)

جناب عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے عکرمہ روایت کرتے ہیں۔ فرمایا: جس نے رجم کا انکار کیا اس نے قرآن کا انکار کیا کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کو درخور اعتنا نہ سمجھا۔ اے اہل کتاب! تمہارے پاس ہمارے رسول تشریف لائے جو تمہیں بہت سے ایسے احکام کھول کر سناتے ہیں، جنہیں تم کتاب اللہ میں چھپا بیٹھے تھے۔ رجم کا حکم بھی من جملہ ان احکام میں سے ہے جسے اہل کتاب نے چھپا دیا تھا۔ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور بخاری و مسلم نے اس کی تخریج نہیں کی۔

قارئین کرام! "المستدرک" میں اس مقام پر چند اور بھی روایات درج ہیں۔ جن کو ہم گزشتہ صفحات میں درج کر چکے ہیں۔ یہاں ہمارا مقصود صرف یہ بتانا تھا کہ آیت رجم اور اس کے حکم الٰہی ہونے کا منکر دراصل قرآن کریم کا منکر ہے۔ اہل کتاب یہود نے سنگسار کرنے کے حکم کو چھپا دیا تھا۔ ایک مقدمہ میں حضور ﷺ نے ان سے تورات منگوا کر وہ حکم بتایا اور پھر یہودی زانی اور زانیہ کو اس کے مطابق سنگسار کرنے کا حکم بھی دیا۔ یہاں کچھ لوگ مغالطہ دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ رجم کا حکم یہود کے لیے تھا' ہم مسلمانوں کے لیے نہیں۔ ورنہ قرآن کریم میں اس کا ذکر ہوتا۔ اس مغالطہ کو یوں جڑ سے اکھیڑا گیا جب حضور ﷺ نے یہود کے علاوہ مسلمان شادی شدہ بدکاروں کے لئے بھی یہ سزا تجویز فرمائی اور انہیں سنگسار کیا گیا۔ ایسے چند واقعات ہم بیان کر چکے۔ آیت رجم کی جب حضور ﷺ نے تلاوت فرمائی' صحابہ کرام نے سنی اور یاد کی۔ حضور ﷺ نے اس کے حکم کو نافذ بھی فرمایا اور نافذ کرنے کا حکم بھی دیا۔ اس کی تائید کرنے والی احادیث صحیح الاسناد احادیث ہیں۔ لہٰذا رجم کو غیر اسلامی سزا یا ظلم وغیرہ کے نام سے یاد کرنا نری گمراہی اور اسلام سے بغاوت ہے۔ آیت رجم کا حکم ہے اور تلاوت منسوخ ہو چکی ہے۔ اس کے منسوخ التلاوت ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آیت رجم کے الفاظ مختلف روایات میں قدرے اختلاف سے مروی ہیں۔ حالانکہ قرآن کریم کے الفاظ متواتر ہونے ضروری ہیں۔ اس آیت کے لکھنے کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے درخواست کی تھی لیکن رسول اللہ ﷺ کے ناپسند فرمانے کی وجہ سے ایسا نہ ہو سکا۔ اس کا ثبوت ملاحظہ ہو:

عن زربن حبیش قال قال لی ابی بن کعب رضی اللہ عنہ ان فیہا الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم.

زر بن حبیش بیان کرتے ہیں کہ مجھے ابی بن کعب نے بتایا کہ "الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم" سورۃ احزاب میں یہ آیت موجود تھی۔

عن کثیر بن الصلت انہم کانوا یکتبون المصاحف عند زید بن ثابت فاتوا علی ہذہ الایۃ فقال زید سمعت رسول اللہ ﷺ یقول الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھا البتۃ نکالا من اللہ ورسولہ.

کثیر بن صلت کہتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابت کے پاس جب قرآن کریم کی کتابت کرنے والے اس آیت پر پہنچے تو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یوں پڑھتے سنا: الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ نکالا من اللہ ورسولہ۔

عن ابن عون عن محمد قال نبئت عن ابن کثیر ابن الصلت قال کنا عند مروان وفینا زید بن ثابت قال زید کنا نقرأ الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ قال فقال مروان افلا نجعلہ فی المصحف قال لا الا تری الشابین الثیبین یرجمان قال وقال ذکروا ذالک وفینا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فقال انا اشفیکم من ذالک قال قلنا کیف قال اتی النبی ﷺ فاذکر کذا وکذا فاذا ذکر الرجم اقول یا رسول اللہ ﷺ اکتبنی ایۃ الرجم قال فاتیتہ فذکرتہ قال فذکر ایۃ الرجم قال

ابو عون عن محمد بیان کرتے ہیں کہ مجھے ابن کثیر عن ابن الصلت سے یہ خبر دی گئی کہ ہم چند ساتھی مروان کے پاس تھے۔ جن میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ بھی تھے۔ جناب زید نے فرمایا کہ ہم الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ کی تلاوت کیا کرتے تھے۔ مروان نے کہا: کیا ہم اسے مصحف میں شامل نہ کر لیں؟ فرمایا: کیا تم جانتے نہیں کہ شادی شدہ جوڑے کو زنا کرنے پر رجم کیا جاتا ہے۔ انہوں نے بتایا کہ ایک دفعہ ایسا ہی موقعہ آیا۔ ہمارے درمیان حضرت عمر بن خطاب بھی تشریف فرما تھے۔ وہ فرمانے لگے اس بارے میں تمہاری تسلی کئے دیتا ہوں۔ ہم نے پوچھا کیسے؟ کہنے لگے میں حضور ﷺ کے ہاں حاضر

فقال یا رسول الله اکتبنی اية الرجم قال لا استطیع ذالک فی ھذا وما قبلہ دلالۃ علی ان ایۃ الرجم حکمھا ثابت وتلاوتھا منسوخۃ وھذا مما لا اعلم فیہ خلافا.

(بیہقی شریف ج ۸ ص ۲۱۱ کتاب الحدود مطبوعہ حیدرآباد دکن)

ہوں گا اور رجم کا ذکر کروں گا۔ جب آپ بھی اس کا ذکر کریں گے عرض کروں گا حضور! آیت رجم لکھوا دیجئے۔ چنانچہ حضرت عمر بیان کرتے ہیں کہ میں حاضر خدمت ہوا اور جب آیت رجم کا ذکر آیا تو میں نے عرض کیا حضور! آیت رجم لکھوا دیجئے۔ آپ نے فرمایا: مجھے اس کا اختیار نہیں ہے۔ (امام بیہقی فرماتے ہیں) اس حدیث اور اس سے پہلی حدیث پاک میں اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ آیت رجم کا حکم تو باقی ہے لیکن اس کی تلاوت منسوخ ہو چکی ہے اور یہ ایسی بات ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

معلوم ہوا کہ آیت رجم قرآن میں موجود تھی لیکن اسے خود حضور ﷺ نے نہ لکھوایا اور آیت رجم کے الفاظ میں بھی کمی بیشی ہے۔ کسی روایت میں فارجموھما کے بعد "البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم" اور کسی میں "نكالا من الله ورسوله" اور کسی میں "بما قضينا من اللذة" یہ الفاظ ملتے ہیں۔ لہٰذا ایک ہی عبارت تواتر سے ثابت نہیں۔ اس لئے قرآن کریم (جس کی ہر آیت متواتر ہے) میں اسے شامل نہ کیا گیا۔ لیکن اس کا حکم بہرحال موجود ہے۔ حضور ﷺ نے بھی، آپ کے بعد خلفاء راشدین نے بھی اور ائمہ مجتہدین نے بھی اسے برقرار رکھا اور حد شرعی کے طور پر ذکر کیا۔ آیت رجم کے الفاظ اگرچہ متواتر نہ ہونے کی وجہ سے الفاظ قرآن میں شامل نہیں لیکن اس کا حکم قطعی الثبوت ہے کیونکہ اس کی تائید و توثیق میں احادیث متواترہ موجود ہیں۔ سنگساری کے حد شرعی اور اس کے نفاذ پر چند آثار ملاحظہ فرمائیں۔

حضرت عمر اور علی رضی اللہ عنہما کا رجم کرنے کا حکم دینا

عن سعيد ابن المسيب عن عمر قال رجم رسول الله ﷺ ورجم ابوبكر ورجمت.

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا کہ حضور اکرم ﷺ نے رجم کا حکم دیا۔ ابوبکر نے بھی اور میں نے بھی یہی حکم دیا۔

عن ابن عباس قال عمر الرجم حد من حدود الله فلا تخدعوا عنه وانه ذالک ان رسول الله ﷺ رجم ورجم ابوبكر ورجمت انا.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱۰ ص ۷۷ حدیث ۸۸۲۸_۸۸۲۹ کتاب الحدود)

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: رجم اللہ تعالیٰ کی حدوں میں سے ایک حد ہے' اس سے دھوکہ میں نہ پڑو اور یہ ایسی حد ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی رجم کیا' ابوبکر صدیق نے بھی اور میں بھی رجم کرتا ہوں۔

عن يوسف بن مهر ان انه سمع ابن عباس يقول امر عمر بن الخطاب مناديا فنادى ان الصلوة جامعة ثم صعد المنبر فحمد الله واثنى عليه ثم قال يايها الناس لا تخدعن عن اية الرجم فانها قد نزلت في كتاب الله عزوجل وقراناها ولكنها ذهبت في قران كثير ذهب مع محمد ﷺ واية

حضرت ابن عباس بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ایک اعلان کرنے والے کو فرمایا کہ اعلان کرو۔ لوگو جماعت میں شامل ہو جاؤ۔ جب لوگ آ گئے تو آپ (عمر) منبر پر جلوہ افروز ہوئے۔ اللہ کی حمد و ثنا بیان کی پھر فرمایا لوگو! آیت رجم سے دھوکہ میں نہ پڑنا' یہ یقیناً اللہ کی کتاب میں نازل کی گئی ہے۔ ہم نے اسے پڑھا لیکن قرآن کریم کی بہت سی آیات حضور ﷺ

ذالک انه علیه السلام قد رجم وان ابابکر قد رجم ورجمت بعدهما وانه سیجیئ قوم من هذه الامة یکذبون بالرجم فیکذبون بطلوع الشمس من مغربها فیکذبون بالشفاعة ویکذبون بالحوض ویکذبون بالدجال ویکذبون بعذاب القبر ویکذبون بیوم یخرجون من النار بعد ماادخلوها.

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۳۰ حدیث ۱۳۳۶۴ مطبوعہ بیروت)

ان الشعبی اخبره ان علیا اتی بامرأة من همدان حبلی الخ.

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۲۶ حدیث ۱۳۳۵۰ مطبوعہ کتب اسلامی بیروت)

کے ساتھ چلی گئیں۔ اس کے قرآن میں ہونے کی دلیل یہ ہے کہ خود حضور ﷺ نے رجم کا حکم دیا' ابوبکر نے بھی حکم دیا' ان کے بعد میں نے بھی حکم دیا۔ عنقریب اس امت کا ایک گروہ ایسا آئے گا جو رجم کی تکذیب کرے گا۔ لہٰذا وہ سورج کے مغرب کی طرف طلوع ہونے کی بھی تکذیب کرے گا۔ شفاعت حوض کوثر، دجال، عذاب قبر اور اس دن کی بھی تکذیب کرے گا، جس دن کچھ لوگوں کو دوزخ میں ڈال کر باہر نکالا جائے گا۔

یعنی جناب شعبی نے بتایا کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت ہمدان کی رہنے والی لائی گئی اور وہ حاملہ تھی۔ اس کو شرحہ نام سے پکارا جاتا تھا' اس نے زنا کیا' حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے اسے کہا: شاید کسی نے تمہارے ساتھ زبردستی زنا کیا ہو' اس نے کہا نہیں' حضرت علی المرتضیٰ نے اسے کہا: شاید حالت نیند میں تمہارے ساتھ کسی نے وطی کر لی ہو۔ اس نے کہا نہیں پھر حضرت علی نے فرمایا: وہ شاید تمہارا خاوند ہو۔ علاوہ ازیں تم نے اسے چھپا رکھا ہو' کہنے لگی نہیں' اس کے بعد حضرت علی نے اس عورت کو بند کر دیا' اس نے بچہ جنا' جمعرات کو اسے کوڑے لگائے گئے اور جمعہ کے دن سنگسار کیا گیا۔ آپ نے اس کے بارے میں حکم دیا کہ بازار میں اس کے لئے گڑھا کھودا جائے۔ اس کے ارد گرد لوگ کھڑے ہو گئے۔ انہوں نے اسے درے کے ساتھ مارا اور کہا اس طرح رجم نہیں ہوتا۔ اگر تم نے اسی طرح کیا تو ایک دوسرے کو زخمی کر دو گے۔ لہٰذا تم نماز جیسی صفیں باندھو پھر فرمایا اے لوگو! سب سے پہلے امام پتھر مارے گا۔ اگر زانی نے اعتراف کیا ہو اگر شہادتوں سے زنا ثابت ہوا تو سب سے پہلے گواہ پتھر ماریں گے۔ اس کے بعد امام اور پھر عام لوگ پتھر ماریں گے پھر حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے اسے پتھر مارے' تکبیر کہی پھر پہلی صف کو حکم دیا کہ تم پتھر مارو۔ انہوں نے مارے۔ فرمایا: اب تم جاؤ اور دوسری صف والے پتھر ماریں۔ اسی طرح اسے پتھر مار مار کر ختم کر دیا گیا۔

نوٹ: یہ روایت ''بیہقی'' نے ج ۸ ص ۳۲۰ کتاب الحدود پر ذکر کی ہے۔

قارئین کرام! جہاں ان روایات سے یہ واضح ہوا کہ حضرت عمر اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما نے شادی شدہ زانی کو رجم کیا اور رجم

کرنے کا حکم دیا۔ وہیں یہ بھی ثابت ہوا کہ آیت رجم قرآن میں تھی لیکن اس کی تلاوت منسوخ ہوگئی اور حکم باقی ہے۔ علاوہ ازیں سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے کچھ ایسے لوگوں کا ذکر کیا، جو اسلامی مبادیات ونظریات کا انکار کریں گے۔

(۱) رجم کا انکار کرنے والے ہوں گے۔ اس کا مشاہدہ اس دور میں ہو رہا ہے بلکہ انکار کی بجائے اسے ظلم بھی کہا جا رہا ہے اور ایسا کہنا کفر کو مستلزم ہے۔

(۲) سورج کا مغرب سے طلوع ہونا اس کے منکرین بھی موجود ہیں جنہیں دہریہ کہا جاتا ہے۔

(۳) شفاعت کے منکرین بھی پیدا ہوں گے۔ چنانچہ دور حاضر کے ایک نام نہاد مفکر مودودی نے اس بارے میں لکھا: ''شفاعت ایک قسم کی دھونس ہے''۔ گویا شفاعت کرنے والا اللہ تعالیٰ کو مجبور کر دے گا کہ وہ شفاعت کرنے والے کا مطالبہ پورا کر کے فلاں کو معاف کر دے۔ **استغفر الله ثم استغفر الله من هذه الخرافات۔**

(٤) حوض کوثر کا انکار کرنے والے بھی کچھ بے وقوف موجود ہیں۔

(۵) دجال کا انکار کرنے والے آئیں گے جیسا کہ مرزائی کہتے ہیں کہ دجال سے مراد ریل گاڑی کا نکلنا ہے۔

(٦) عذاب قبر کا انکار کرنے والے پیدا ہوں گے جیسا کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے۔

(۷) جہنم میں کچھ عرصہ تک سزا بھگتنے کے بعد وہاں سے نکل کر جنت میں داخل ہونے کے منکرین بھی پیدا ہوں گے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شادی شدہ کے رجم کی ابتداء حاکم اور قاضی کو کرنی چاہیے۔ جب زانی کا زنا خود اس کے اقرار واعتراف سے ثابت ہوا اور اگر گواہوں کی گواہی سے جرم ثابت ہو، تو ابتداء گواہ کریں گے۔ حضور ﷺ نے جناب ماعز رضی اللہ عنہ کو سنگسار کرنے کی ابتداء خود چنے برابر کنکری مار کر فرمائی۔ گواہوں کو جب پتھر مارنے کا کہا جائے اور وہ شش و پنج میں مبتلا ہوں اور پتھر مارنے کے لئے تیار نہ ہوں، تو ان کا ایسا رویہ شبہ پیدا کرے گا اور شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

زنا کے ثبوت کے لیے گواہوں میں پائی جانے والی سات شرائط کا بیان

شرط اول: گواہ چار ہوں۔ اس پر اجماع امت ہے، کسی کو اختلاف نہیں کیونکہ اس کی اصل قرآن مجید کی یہ آیت ہے:

وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ مِنْ نِّسَآئِکُمْ فَاسْتَشْھِدُوْا عَلَیْھِنَّ اَرْبَعَۃً مِّنْکُمْ. (النساء: ۵)

تمہاری عورتوں میں سے جو زنا کا ارتکاب کریں ان میں سے ان پر چار مرد گواہ لاؤ۔

اور یہ بھی فرمایا:

وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَۃِ شُھَدَآءَ فَاجْلِدُوْھُمْ ثَمٰنِیْنَ جَلْدَۃً. (النور: ۴)

جو لوگ پاک باز عورتوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں اور پھر چار مرد گواہ پیش نہیں کر سکتے۔ تم انہیں اسی (۸۰) کوڑے مارو۔

حدیث پاک میں موجود ہے کہ حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ سے عرض کیا۔ حضور! اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی مرد کو بدکاری کرتا دیکھے تو کیا اس کو چار گواہ بنانے تک یونہی کرنے کی مہلت دی جائے؟ آپ نے فرمایا: چار گواہ ضروری ہیں۔

شرط دوم: چاروں گواہ مرد ہوں۔ زنا کی گواہی میں عورت کی گواہی نہ تنہا اور نہ ہی مردوں کے ساتھ قطعاً مقبول نہیں۔ یہ بھی ائمہ اربعہ کے نزدیک بالاتفاق شرط ہے۔ البتہ حماد اور عطاء سے روایت ہے کہ زنا میں تین مرد اور دو عورتیں گواہ ہوں تو یہ گواہی مقبول ہوگی۔ لیکن

یہ قول شاذ ہے اور کسی کا بھی اس پر اعتماد نہیں۔ قرآن کریم نے اربعۃ شھداء فرمایا اور قانون نحوی یہ ہے کہ تین سے نو تک کی تمیز عدد کے خلاف ہوتی ہے یعنی مذکر کے لیے مؤنث اور مؤنث کے لیے مذکر لفظ شہداء تمیز ہے اور اربعۃ عدد۔ عدد مؤنث ہے اس لئے تمیز لازماً مذکر ہوئی۔ اب اگر چاروں یا چاروں میں ایک دو عورتیں ہوں تو انہیں شہداء (مذکر کا صیغہ) نہیں کہا جائے گا۔ اس لئے زنا کے گواہوں میں عورت کا ہونا نص قرآنی کے خلاف ہے۔ علاوہ ازیں عورت کی گواہی میں بھولنے کا امکان خود قرآن کریم نے بیان فرمایا: "ان تضل احدھما فتذکر احداھما الاخری یہ کہ عورت اگر بھول جائے تو دوسری اس کو یاد دلائے"۔ اگر یہی صورت زنا میں گواہوں کے اندر آجائے تو گواہوں میں شبہ پیدا ہوگا اور شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔

شرط سوم: چاروں گواہ آزاد مرد ہی ہوں۔ لہٰذا اگر چار گواہوں میں سب یا کوئی ایک غلام ہوا تو گواہی کے عدم قبول ہونے میں سب کا اتفاق ہے۔ البتہ امام احمد سے ایک روایت ہے کہ غلاموں کی گواہی بھی قبول کی جائے گی۔ ابوثور کا بھی یہ قول ہے۔ یہ فرماتے ہیں کہ غلام بھی مسلمان ہونے کی صورت میں آزاد مسلمان کی طرح ہی ہے اس لئے اس کی گواہی بھی آزاد کی طرح ہی مقبول ہوگی۔ اکثریت کی دلیل یہ ہے کہ جب حقوق میں غلام کی گواہی مقبول نہیں اور اس میں اختلاف ہے۔ لہٰذا جب اختلاف ہے تو گواہی کی قبولیت میں شبہ آ گیا اور شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔

شرط چہارم: گواہوں کا عادل ہونا۔ اس شرط میں بھی اہل علم کا اختلاف ہے۔ جب دیگر حقوق میں گواہ کے لئے عادل ہونا ضروری ہے، تو زنا کے اثبات کے لئے گواہ کا عادل ہونا بھی ضروری ہوگا۔ لہٰذا فاسق اور مستور الحال کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔

شرط پنجم: گواہوں کا مسلمان ہونا۔ لہٰذا ذمیوں کی گواہی نامقبول ہے۔ خواہ وہ مسلمان کے خلاف گواہی دیں، یا کسی ذمی کے خلاف کیونکہ ذمی کافر ہوتا اور کافر کی روایت اور خبر دینی معاملات میں ہرگز قبول نہیں ہوتی لہٰذا زنا میں ان کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی۔

شرط ششم: گواہ کا زنا کی کیفیت بیان کرنا۔ یعنی اس امر کی گواہی دینا کہ انہوں نے مرد کی شرمگاہ عورت کی شرمگاہ میں اس طرح داخل ہوتی دیکھی جس طرح سرمہ دانی میں سلائی یا کنویں میں رسی ڈول داخل ہوتے ہیں۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور دوسرے فقہاء کرام کا یہی قول ہے۔ اس کی اصل حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کی کیفیت ہے۔ جب اقرار میں کیفیت زنا معتبر ہوئی تو گواہی میں اس کی کیفیت کا بیان ضروری ہو گیا۔

شرط ہفتم: چاروں گواہوں کی مجلس کا متحد ہونا۔

اس کی تفصیل یوں ہے کہ امام کرخی کہتے ہیں کہ اگر قاضی مجلس قضا میں تشریف فرما ہو اور زنا کے گواہ یکے بعد دیگرے آ کر گواہی دیں، تو ان کی گواہی نامقبول ہوگی اور اگر کچھ گواہ مجلس قضاء کے برخاست ہونے کے بعد آئے، تو یہ تہمت لگانے والے ہوں گے اور انہیں حد قذف لگے گی۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے۔ امام شافعی، بتی اور ابن منذر کہتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "لولا جاءوا باربعۃ شھداء کیوں نہ وہ چار گواہ لے کر آئے" (النور:۱۳) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مجلس کے متحد ہونے کی پابندی نہیں لگائی۔ لہٰذا دیگر معاملات کی طرح زنا میں بھی گواہوں کی گواہی کے لئے اتحاد مجلس شرط نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اس شرط کے تسلیم کرنے والے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس جب مغیرہ بن شعبہ پر بدکاری کا الزام لگایا گیا۔ آپ نے اس پر گواہ طلب کئے۔ چنانچہ تین گواہ ابوبکرہ، نافع اور شبل بن معبد پیش ہوئے اور گواہی دی۔ لیکن چوتھے گواہ زیاد نے گواہی نہ دی تو حضرت عمر نے ان کو قذف کی حد لگائی تھی۔ اگر اتحاد مجلس شرط نہ ہوتی تو ان گواہوں کو حد قذف نہ لگائی جاتی کیونکہ ممکن تھا کہ وہ حضرت عمر کی دوسری بار مسند خلافت پر تشریف لانے پر ایک گواہ پیش کر دیتے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر تین گواہ زنا کی گواہی دے دیں [illegible] پھر چوتھا گواہ آجائے اور گواہی دے، تو

اس صورت میں بھی زنا ثابت نہ ہوگا حالانکہ وقفہ کے ساتھ گواہی مکمل ہوگئی تھی۔ لہٰذا یہ معلوم ہوا کہ زنا کی گواہی دیگر معاملات کی گواہی سے ذرا الگ اور ممتاز حیثیت رکھتی ہے۔ امام شافعی وغیرہ نے اس شرط کے نہ ہونے پر جس آیت سے استدلال فرمایا ہے اسے اتحاد مجلس کے ساتھ مقید کرنا ضرورت کے تحت لازمی ہے۔ ورنہ حد قذف یا حد زنا لگانا مشکل ہو جائے گا۔ وہ یوں کہ آج ایک دو گواہوں نے گواہی دی۔ ابھی ان کی گواہی سے بوجہ نامکمل ہونے کے زنا ثابت نہ ہوگا۔ لہٰذا زنا کے ملزمان پر حد زنا نہیں لگے گی اور یہ گواہ کہتے ہیں، ہمارے پاس ایک دو اور بھی گواہ ہیں۔ وہ کل یا پرسوں آکر گواہی دیں گے۔ تنہا چار گواہ ہو جانے کا اعتبار دلا رہے ہیں۔ اس وجہ سے ان پر حد قذف جاری نہیں ہونی چاہیے۔ حالانکہ صرف ایک دو گواہوں کی گواہی سے یہ گواہ تہمت لگانے والوں کے زمرہ میں آتے ہیں۔ ان پر حد قذف جاری ہونی چاہیے اس لئے ایسی مشکلات سے بچنے کے لئے اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کے واقعہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ گواہوں کے لئے اتحاد مجلس ضروری ہے۔ حضرت مغیرہ کے خلاف جب تین گواہوں کو حد قذف لگائی گئی، تو جناب ابوبکرہ بولے۔ یہ بتلایئے کہ اگر چوتھا گواہ آکر ان کے خلاف گواہی دے دے تو کیا انہیں رجم کی سزا ہوگی؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے، ہاں رجم ہوگا۔

(بحوالہ مغنی مع شرح الکبیر ج ۱۰ ص ۱۶۹۔ ۱۷۴ مسئلہ ۷۱۸۴ مطبوعہ بیروت)

نوٹ: ابن قدامہ صاحب المغنی کی ذکر کردہ شرائط وہ ہیں جن میں فقہاء کا اتفاق ہے۔ ہر ذی علم یہ جانتا ہے کہ زنا کے علاوہ کسی اور مقدمہ میں چار گواہوں کی پابندی نہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جرم سخت ترین جرم اور بدترین جرم ہے۔ جو انسان کو ذلت کے گہرے گڑھے میں گرا دیتا ہے۔ اس بڑائی کی وجہ سے اسے کم از کم ثابت کرے۔ یہ شریعت کا منشاء معلوم ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ستار العیوب ہے۔ اس نے زنا کے بارے میں فرمایا: فاستشهدوا عليهن اربعة منكم ،عورتوں کے خلاف اپنے میں سے چار مرد گواہ لاؤ۔ دوسرے مقام پر فرمایا: اگر کسی پر کوئی بدکاری کی تہمت لگائے اور ثابت نہ کر سکے تو اسے اسی (۸۰) کوڑے لگائے جائیں۔ ان شرائط و قیود سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی ذلت پسند نہیں کرتا۔ چار گواہ پھر ان کا معیار بھی بڑا سخت مقرر کیا گیا۔ چار گواہ مطلوبہ شرائط کے مل جائیں۔ پھر ان کا زانی اور زانیہ کو حالت وطی میں آنکھوں سے دیکھنا جیسا کہ سلائی سرمہ دانی میں داخل ہوتی ہے۔ ایسا دیکھنا بہت مشکل ہے۔ پھر گواہوں کی گواہی بھی ایک مجلس میں ہو۔ جب اللہ تعالیٰ نے کسی بندے پر لگائی گئی تہمت کے ثبوت کو اتنا مشکل کر دیا ہے تو انسان کو بھی چاہیے کہ بلا سوچے سمجھے کسی پر بدکاری کا الزام نہ دھریں ورنہ عدم ثبوت پر خود ذلیل ہو جائیں گے۔ ابن قدامہ نے سات شرائط ذکر کیں جو مرکزی اور بنیادی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ ضمنی شرائط بھی ہیں۔ جن میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ بعض مزید شرائط کی کتب احناف سے توضیح ملاحظہ ہو:

کتب احناف سے بعض ضمنی شرائط

(۱) گواہ بالغ ہو: لہٰذا نابالغ کی گواہی سے زنا ثابت نہ ہوگا۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

واستشهدوا شهيدين من رجالكم. اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ بنالو۔

حدود میں گواہوں کی تعداد میں کمی بیشی کے اعتبار سے اختلاف ہے۔ لیکن سب کا مرد ہونا ضروری ہے۔ عورتوں کی تنہا یا مشترکہ گواہی حدود میں مقبول نہیں۔ اس کی تفصیل آرہی ہے۔ قرآن کریم کے لفظ ''رجال'' سے مراد بالغ مرد ہیں۔

(۲) عاقل ہو: پاگل اور مخبوط الحواس کی گواہی نامقبول ہوگی۔ عاقل کی تعریف فقہاء کے نزدیک یہ ہے کہ وہ ضروری اور غیر ضروری اور مفید و مضر کے درمیان امتیاز کر سکے۔ مخبوط الحواس وہ شخص جو دیکھے گئے واقعہ کو ذہن میں محفوظ نہ کر سکے اور اس کی زبان بے قابو

ہو۔ (تشریح الجنائی ج ۲ ص ۳۹۷ مسئلہ ۵۳۰)

(۳) گونگا نہ ہو: امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک گونگے کی گواہی مقبول نہیں۔ خواہ وہ اپنا فی الضمیر اشاروں سے یا لکھ کر بیان کر سکے۔ لیکن امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر گونگا اشاروں سے صحیح سمجھا سکتا ہے تو اس کی گواہی معتبر ہوگی۔ امام احمد بن حنبل اشاروں سے گواہی تسلیم نہیں کرتے لیکن تحریر کے ذریعہ گواہی قابل اعتبار سمجھتے ہیں۔ (تشریح الجنائی ج ۲ ص ۳۹۸ مسئلہ ۵۳۲)

(۴) نابینا نہ ہو:

لا تقبل الشهادة الاعمى. (بحر الرائق ج ۷ ص ۷۷ نابینا کی شہادت مقبول نہیں ہوگی۔

کتاب الشہادات، باب من تقبل شہادۃ، مطبوعہ مصر)

وجہ اس کی یہ ہے کہ اسے اشارہ کے ذریعہ مشہود اور مشہود علیہ کے درمیان امتیاز کرنا ضروری ہے لیکن نابینا کے ہاں امتیاز کے لئے صرف آواز سے امتیاز حاصل ہوتا ہے اور آواز آواز کے مشابہ ہو سکتی ہے اور شبہ کی وجہ سے حدود کا اٹھ جانا احادیث سے ثابت ہے۔

(۵) گواہ پہلے سے محدود فی القذف نہ ہو: اگر چہ وہ توبہ کر چکا ہو۔ بحر الرائق میں ہے:

محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے باوجود مقبول نہیں۔ (ج ۷ ص ۷۹)

کیونکہ قرآن کریم میں صاف صاف آیا ہے:

لَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا. (النور) ان کی گواہی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے تم قبول نہ کرو۔

یہ عدم قبولیت ان کی حد میں شامل ہے۔ لہٰذا کوڑے لگنے کے بعد یہ حد (عدم قبول شہادت) باقی رہے گی۔ تہمت زنا لگانے پر حد نہ لگی۔ کسی اور الزام میں سزا ہوئی یا حد لگی، تو اسے محدود کی گواہی مقبول ہوگی جبکہ وہ توبہ کر لیں۔ ہاں اگر کسی نے کافر ہوتے ہوئے کسی مرد اور عورت پر تہمت زنا لگائی۔ پھر اس تہمت کی حد (سزا) بھی اسے لگا دی گئی۔ بعد میں وہ مسلمان ہو گیا۔ اب اسلام لانے کی وجہ سے وہ پھر مقبول الشہادۃ ہو جائے گا۔

(۶) مخنث نہ ہونا: لیکن اس کی بری عادات کی وجہ سے ہے کیونکہ مخنث عام طور پر فاسق و فاجر ہوتے ہیں اور اگر وہ شریعت کا پابند ہے اور فسق و فجور سے حتی الوسع اجتناب کرتا ہے، تو مقبول الشہادت ہوگا۔ چنانچہ "بحر الرائق" میں ج ۷ ص ۸۵ پر موجود ہے۔ مخنث کی گواہی قبول نہ ہوگی اور مخنث وہ شخص ہے جو افعال رزیلہ کا مرتکب ہو۔ وہ فاسق ہے لیکن ایسا مخنث کہ جس کی گفتگو میں عورتوں جیسی نرم و نازک آواز اور اس کے اعضاء میں ڈھیلا پن ہو تو اس کی گواہی مقبول ہوگی۔ (کذا فی الھدایۃ)

(۷) ملزم کے ساتھ دنیوی عداوت نہ ہونا: اگر گواہ کی اس شخص کے ساتھ دیرینہ عداوت ہے، جس کے خلاف گواہی دینا چاہتا ہے تو اس کی گواہی اس کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ "بحر الرائق" ج ۷ ص ۸۵ پر ہے۔ دنیوی عداوت چونکہ حرام ہے لہٰذا احرام کا مرتکب گواہی کے قابل نہ رہا۔ دنیوی عداوت اس لئے کہا کہ عداوت دینی سے احتراز ہو جائے۔ دینی عداوت کی وجہ سے گواہی کو نا مقبول نہ کریں گے کیونکہ دینی عداوت تو اس کے دین میں پختہ ہونے کی دلیل ہے اور عدالت پر دلالت کرتی ہے۔

(۸) شراب کا عادی نہ ہونا: "بحر الرائق" ج ۷ ص ۸۶ پر ہے:

ومد من الشرب ای لاتقبل شهادة المداوم على شرب مالا يحل شربه. یعنی شراب کے رسیا کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ مطلب یہ کہ ایسی چیز پینے کا عادی ہو جس کا پینا از روئے شرع حرام ہو۔

عادی شراب نوش یا ہر وقت شراب میں دھت کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر میں چھپ کر شراب پینے میں مبہم ہے تو اس کی عدالت باطل نہ ہوگی۔ اگر چہ شراب نوشی کبیرہ گناہ ہے۔ شراب نوشی سے عدالت کا خاتمہ تب ہوگا جب عام لوگ

اس پر مطلع ہوں اور کھلے بندوں یہ فعل کرتا ہو۔ (بحوالہ قاضی خان)

(۹) پیشہ ور گانے بجانے والا نہ ہونا: ''بحرالرائق'' ج ۷ ص ۸۷ پر ہے۔ طنبور سے لہو ولعب کرنے والے کی گواہی قبول نہیں۔ اسے صاحب ہدایہ نے گانے والا کہا ہے۔ مقصد یہ کہ جب آدمی ساز بجاتا ہے تو اس کے ساتھ گاتا بھی ہے۔ اس میں گواہی کے عدم مقبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ گانے بجانے میں بسا اوقات آدمی ایسا مگن ہو جاتا ہے کہ احکام خداوندی تک کی خبر نہیں رہتی۔ صاحب ہدایہ نے اس کی وجہ میں تحریر فرمایا: ''گانا بجانا دراصل لوگوں کو گناہ کبیرہ کے ارتکاب کے لئے اکتفا کرنا ہوتا ہے اور غناء کا کبیرہ گناہوں میں سے ہونا بالکل ظاہر ہے''۔ علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں قدرے تخفیف کی۔ وہ یہ کہ اگر صرف اپنی وحشت اور پریشانی دور کرنے کے لئے گاتا بجاتا ہے' عوام کو دعوت نہیں دیتا، تو ایسے کی گواہی قبول ہوگی۔

(۱۰) حد لگنے والے افعال کا مرتکب نہ ہونا: ''بحرالرائق'' ج ۷ ص ۸۹ پر ہے:

او یرتکب مایوجب الحد.

ایسے افعال کا مرتکب نہ ہو جن پر حد لازم آتی ہو۔

حد بہرحال کسی کبیرہ پر ہی آتی ہے۔ اس لئے مطلب یہ ہوا کہ کبائر کا مرتکب نہ ہو۔ صاحب بحرالرائق بحوالہ فتاویٰ بزاز یہ لکھتے ہیں:

ولا تجوز من ترک الصلوة بجماعة الا اذا ترکها بتاویل ولا تارک الجماعة الا بتاویل.

نماز باجماعت ترک کرنے والا اور جمعہ کا تارک بھی مقبول الشہادۃ نہیں۔ ہاں اگر اس کے لئے اس کے پاس کوئی معقول عذر ہو، تو الگ بات ہے لیکن معقول عذر وہ جسے شرع مطہرہ قبول کرے۔

(۱۱) سلف صالحین کو برا نہ کہنے والا ہونا: ''بحرالرائق'' ج ۷ ص ۹۲ پر ہے:

او یظهر السب السلف لظهر فسقه قید بالظهور لانه لوخضه یقتل کذا فی الهدایة.

یعنی سلف صالحین کو برا کہنا اس سے ظاہر ہو کیونکہ یہ فسق ہے اور فاسق معلن کی گواہی نامقبول ہے۔

اگر سلف صالحین کو خفیہ طور پر برا کہتا ہے۔ جسے عام لوگوں کو علم نہیں تو ایسے کی گواہی قبول ہوگی۔

(۱۲) عادل ہونا: امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اسلام پر استقامت، عقل کے معتدل ہونے اور نفس کی ناجائز خواہشات کو پورا نہ کرنے کا نام ''عدالت'' ہے۔ لہٰذا جو شخص گناہ کبیرہ سے پرہیز کرنے والا، حرام کا عدم مرتکب، صغیرہ پر اصرار نہ کرنے والا اور جس کی نیکیوں کا پلہ وزنی ہو، ایسا حیادار شخص ہو اس کو عادل کہیں گے۔

(ردالمحتار شامی ج ۵ ص ۴۹۵ کتاب الشہادۃ مطبوعہ مصر) اور ''بحرالرائق'' ج ۷ ص ۱۰۱ کتاب الشہادات۔ صاحب بحرالرائق نے فرمایا:

وقال احتراز عن المستور لاعن الفاسق لان الفاسق لا شهادة له.

یعنی عادل ہونے سے مطلوب یہ ہے کہ گواہ مستور الحال نہ ہو۔ یہ نہیں کہ وہ فاسق نہ ہو کیونکہ فاسق تو گواہ بننے کی اہلیت ہی نہیں رکھتا۔

نیز گواہ کی عدالت لوگوں پر بھی آشکارا ہونی چاہیے۔ فرض کیجئے کہ ایک شخص عنداللہ عادل ہے لیکن عوام کی نظروں میں وہ مشہور ہے؟ تو اس کی گواہی بھی نامقبول ہوگی کیونکہ یہ بھی مستور الحال بنتا ہے۔

(۱۳، ۱۴) مرد گواہ ہونا: حدود میں عورت کی گواہی مقبول نہیں ہوگی لہٰذا زنا وغیرہ حدود کو جب گواہی سے ثابت کرنا پڑے تو گواہوں کا مرد ہونا شرط ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اذا تضل احدهما فتذكر احدهما الاخرى.

دو عورتوں میں سے اگر ایک بھول بھٹک جائے تو دوسری یاد دلا دے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عورتوں کی یادداشت کمزور ہوتی ہے۔ حدود جبکہ شبہات سے اٹھ جاتی ہیں تو عورتوں کی گواہی بہرحال شبہ سے خالی نہ ہوئی۔ ابن ہمام "فتح القدیر مع عنایہ" ج ۴ ص ۱۱۴ کتاب الحدود مطبوعہ مصر پر رقمطراز ہیں۔

البينة ان تشهد اربعة من الشهود ليس بينهم امرأة (على رجل او امرأة بالزنا) ويجوز كون الزوج منهم خلافا للشافعي هو يقول هو متهم نحن نقول التهمة ماتوجب جبر نفع والزوج مدخل بهذه الشهادة على نفسه لحقوق العار وخلو الفراش خصوصا اذا كان له منها اولاد صغار.

شہادت یہ ہے کہ چار آدمی ایسے ہوں جن میں کوئی عورت نہ ہو۔ وہ گواہی دیں۔ خواہ ان کی گواہی کسی زانی مرد کے خلاف ہو یا زانیہ عورت کے خلاف۔ اور ان چار مرد گواہوں میں سے ایک گواہ عورت زانیہ کا خاوند ہو تو یہ احناف کے نزدیک گواہی درست اور جائز ہے۔ امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ خاوند اس گواہی میں متہم ہوگا اور جہاں تہمت ہو وہ گواہی مقبول نہیں ہوتی۔ ہم جواباً کہتے ہیں تہمت یہی ہے کہ جس سے نفع اپنی طرف کھینچنا لازم آتا ہے اور صورت مذکورہ میں خاوند کو خود اس گواہی سے شرم و عار لاحق ہونے کا خطرہ ہے اور بیوی کا زوجیت سے نکل جانے کا احتمال ہے۔ خاص کر جب اس خاوند کے اس بیوی سے چھوٹے چھوٹے بچے بھی موجود ہوں۔

مذکورہ عبارت سے دو باتیں سامنے آتی ہیں۔ اول یہ کہ زنا کی گواہی دینے والوں میں عورت نہ ہو۔ دوسرا یہ کہ گواہ اور جس کے خلاف گواہی دینا چاہتا ہے ان دونوں میں تہمت کا اندیشہ نہ ہو۔ یعنی اپنا فائدہ پیش نظر نہ ہو اور حصول مطلب خود اس میں نہ پایا جاتا ہو۔ لہٰذا عورت کی گواہی خاوند کے خلاف خاوند کی عورت کے خلاف۔ باپ بیٹے کی ایک دوسرے کے لئے آقا و غلام کی ایک دوسرے کے لئے گواہی قابل قبول نہیں ہوگی۔ اسی عام ضابطہ کے تحت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے خاوند کی گواہی اپنی بیوی کے لئے قبول نہ ہونے کا قول فرمایا ہے کیونکہ اس گواہی میں رعایت اور نفع کے حصول کا الزام و اتہام ہوگا۔ احناف کا موقف یہ ہے کہ خاوند کا اپنی بیوی کے حق میں گواہی دینا تو اس زمرہ میں آسکتا ہے لیکن جب مخالفت میں گواہی دیتا ہے تو اس میں تہمت مذکورہ کا پہلو نکلتا کیونکہ خاوند کی یہ گواہی الٹا عورت کو سزا دلوا رہی ہے اور بدکار ثابت کرنا ہے۔ لہٰذا احناف کے نزدیک خاوند کی اپنی بیوی کے خلاف گواہی "اتہام" کے زمرہ میں نہیں آتی۔ جبکہ سنگساری کے بعد خاوند کو نظر بھی آرہا ہے کہ چھوٹے چھوٹے بچے بن ماں کے رہ جائیں گے اور ان کی دیکھ بھال میں بڑا فرق پڑے گا۔ ان تمام واقعات کے ہوتے ہوئے خاوند کا اپنی بیوی کے خلاف گواہی دینا نہایت قوی ہوگا۔ لہٰذا یہ گواہی مقبول ہوگی۔

(۱۵) گواہی کی ادائیگی کے لئے مجلس کا ایک ہونا: علامہ کاسانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ "البدائع والصنائع" ج ۷ ص ۴۸ کتاب الحدود، فصل واما بيان ما تظهر به الحدود عند القاضى پر لکھتے ہیں:

ومنها اتحاد المسلمين وهو ان يكون الشهود مجتمعين فى المجلس واحد عند اداء الشهادة فان جاؤا متفرقين يشهدون واحدا بعد واحد لا تقبل

یعنی زنا کی گواہی میں گواہی کے لئے مجلس کا ایک ہونا بھی شرط ہے۔ وہ یوں کہ چاروں گواہ ایک ہی مجلس میں گواہی دینے کو جمع ہوں۔ لہٰذا اگر وہ الگ الگ ہو کر آئے ایک آیا گواہی دی

شهادتهم ویحدون وان کثروا لما ذکرنا.

چلا گیا دوسرا آیا وہ بھی چلا گیا، تو ایسی صورت میں ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی بلکہ ان کو قذف کی حد لگائی جائے گی اگرچہ وہ چار سے زیادہ ہی کیوں نہ ہوں؟

نوٹ: یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ ہم انشاء اللہ تھوڑا آگے چل کر اس پر مزید گفتگو کریں گے۔

(۱۶) جس مرد کے خلاف زانی ہونے کا الزام لگایا گیا وہ زنا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو: لہٰذا اگر وہ مقطوع الذکر ہے تو اس کے خلاف اگرچہ چار گواہ گواہی دے بھی دیں پھر بھی وہ حد سے بچ جائے گا لیکن گواہوں پر حد قذف جاری ہو جائے گی کیونکہ ایسے شخص کے ہاں زنا کرنے کا عضو ہی نہیں تو وہ زنا کیسے کرسکتا ہے؟

ومنها ان یکون المشهود علیه بالزنا من یتصور منه الوطی وان کان ممن لا یتصور منه الوطی کالمجبوب لا تقبل شهادتهم ویحدون حدالقذف.

(بدائع الصنائع ج ۷ ص ۴۸)

ایک شرط یہ ہے کہ جس کے خلاف زنا کی گواہی دی جا رہی ہے وہ ایسا ہو کہ وطی کرنا اس سے متوقع و متصور ہو اور اگر وہ ایسا نہیں جیسا کہ عضو تناسل کٹا ہوا شخص ہو تو اس کے خلاف گواہی مقبول نہ ہوگی بلکہ گواہوں پر حد قذف جاری کی جائے گی۔

(۱۷) مقام زنا میں اختلاف نہ ہونا: یعنی چار گواہ اس جگہ کی نشاندہی کرنے میں اختلاف واضح بیان کریں۔ مثلاً ایک گواہ کہتا ہے کہ میں نے فلاں محلہ میں انہیں زنا کرتے دیکھا۔ دوسرا گواہ کسی اور محلہ کا نام لیتا ہے ایسی گواہی سے زنا ثابت نہ ہوگا۔

علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

منها اتحاد المشهود وهوان یجمع الشهود الاربعة علی فعل احد فان اختلفوا لاتقبل شهادتهم وعلی هذا یخرج ماذا شهد اثنان انه زنا فی مکان کذا وشهد اخران انه زنی فی مکان اخر والکانان متباینین بحیث ان یمتنع فیهما فعل واحد عادة کالبلدین والدارین والبیتین لا تقبل شهادتهم ولا حد علی المشهود علیه لانهم شهدوا بفعلین مختلفین لاختلاف المعانین ولیس علی احدهما شهادة الاربع.

(بدائع الصنائع ج ۷ ص ۴۸ مطبوعہ بیروت)

شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مشہود متحد ہو۔ وہ یہ کہ چاروں گواہ ایک فعل کی گواہی متحد طور پر دیں۔ لہٰذا اگر ان میں باہم اختلاف ہوا تو ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ اس سے یہ مسئلہ نکلا کہ اگر دو گواہ یہ گواہی دیتے ہیں کہ اس نے فلاں جگہ اور فلاں مقام پر زنا کیا اور دوسرے دو گواہ کسی اور مکان اور جگہ پر زنا کرنے کی گواہی دیتے ہیں اور حالت یہ ہو کہ وہ دونوں جگہیں ایک دوسری سے اس قدر دور ہوں کہ از روئے عادت ان دونوں میں بیک وقت ایک فعل نہ کیا جاسکتا ہو۔ جیسا کہ دو مختلف شہر۔ دو مختلف حویلیاں یا دو مختلف مکان۔ اس صورت میں ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور جس کے خلاف ایسی گواہی دی گئی اسے حد زنا نہیں لگائی جائے گی کیونکہ ان چار گواہوں نے دو دو کر کے مختلف مقام زنا بتلائے اور کسی ایک مکان میں زنا کرنے کے چار گواہ موجود نہیں ہیں۔ اس لئے زانی حد زنا سے بچ جائے گا۔

(۱۸) گواہ چشم دید خود ہوں نہ کہ سنی سنائی گواہی دینے والے ہوں: مطلب یہ کہ گواہوں نے خود اپنی آنکھوں سے زنا کرتے دیکھا ہو۔ اگر ایسے گواہ نہیں بلکہ دیکھنے والوں کے بیان کرنے سے انہوں نے کسی کے بارے میں زنا کرنے کا سنا اور اب سنی سنائی بات بطور گواہی ادا کر رہے ہیں تو مقبول نہ ہوگی۔ اسے اصطلاح فقہ میں شہادت علی الشہادت کہتے ہیں۔ یا سنی سنائی

گواہی کہتے ہیں۔ایسی گواہی پر رجم یا سو کوڑے نہیں لگائے جائیں گے کیونکہ یہاں بھی "شبہ" موجود ہے اور حدود میں شبہ آ جائے تو وہ ساقط ہو جاتی ہیں۔(التشریع الجنائی ج ۲ ص ۴۱۱ الفصل الثالث فی الادلۃ علی الزنا مسئلہ ۵۴۲)

قارئین کرام! کتب احناف میں اگرچہ اس سے زیادہ اور شرائط کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔لیکن طوالت کے پیش نظر انہیں چھوڑا جا رہا ہے۔ابن قدامہ نے سات شرائط ذکر فرمائیں۔احناف کی کتب سے مزید اٹھارہ شرائط کا میں نے اضافہ فرمایا۔ان تمام شرائط کا مقصد اولین یہ ہے کہ زنا ایسی بڑی بری حرکت اور پھر اس پر سخت حد کے نفاذ میں کوشش کی جائے کہ پردہ پوشی پر عمل ہو جائے۔اللہ تعالیٰ ستار العیوب ہے اور پردہ پوش کو وہ بہت پسند فرماتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ ہزاروں آدمی زنا کا ارتکاب کرتے ہیں لیکن قیود و شرائط کی سختی کی بنا پر ان پر حد زنا نہیں لگائی جا سکتی۔ان کڑی شرائط سے انسان کی پردہ پوشی مقصود ہے۔مروی ہے کہ آپ نے ایک شخص کے اعمال کا معائنہ فرمایا جس میں نیکی برائے نام تھی لیکن اس کے باوجود اسے جنت میں لے جانے کا حکم دیا گیا۔اللہ تعالیٰ سے دریافت کرنے پر فرمایا: اس نے دنیا میں میرے بندوں کے عیب چھپائے اور انہیں ذلت و رسوائی سے بچایا۔آج ہم ستار العیوب ہوتے ہوئے اس کو ذلیل و رسوا نہیں کریں گے۔لہٰذا ہمیں بھی بلا وجہ کسی کی پردہ دری نہیں کرنی چاہیے۔اپنے گریبان میں جھانک کر دیکھیں کہ ہم کس قدر پردہ دری کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اور اس کے بندے پردہ پوشی کرتے ہیں؟

نصاب شہادت مکمل نہ ہونے کی صورت میں فقہاء کے مذاہب

صاحب المغنی ابن قدامہ حنبلی نے مذکور موضوع پر فقہاء کرام کے مختلف مذاہب بیان کیے۔اس دوران انہوں نے امام ابوحنیفہ کے مذہب و مسلک کی مخالفت بھی کی۔ہم پہلے ان کی عبارت نقل کریں گے۔پھر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ پر کیے گئے اعتراضات کا جواب بھی بعون اللہ پیش کیا جائے گا۔

امام مالک، شافعی، ابوحنیفہ اور اکثر اہل علم کے نزدیک جب زنا کے چار گواہ مکمل نہ ہوں تو ان گواہوں پر حد قذف نافذ ہوگی۔ابوالخطاب حنبلی نے اس میں دو روایتیں نقل کی ہیں اور امام شافعی کے بھی دو قول نقل کیے ہیں۔(۱) ان پر کوئی حد نہیں کیونکہ یہ گواہ ہیں جیسا کہ ان چار گواہوں میں سے اگر ایک فاسق ہوتا، تو ان پر حد نہیں لگتی۔ہماری (یعنی حنبلیوں کی) دلیل یہ ہے۔اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً

وہ لوگ جو پاک دامن عورتوں پر بدکاری کا الزام لگاتے ہیں۔ پھر چار گواہ نہیں لا پاتے۔ان کو اسی (۸۰) کوڑے لگاؤ۔

(النور:۴)

آیہ مذکورہ میں تہمت لگانے والوں پر کوڑوں کی سزا لگانے کا حکم ہے جو اپنے الزام پر چار گواہ نہ لا سکے۔اسی پر اجماع صحابہ بھی ہے کیونکہ جناب ابوبکرہ اس الزام میں جو انہوں نے جناب مغیرہ بن شعبہ پر لگایا تھا۔چار گواہ نہ لا سکے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں سب کے سامنے اسی (۸۰) کوڑے مروائے تھے۔کسی نے اس کا انکار نہ کیا۔ابوعثمان نہدی بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آ کر زنا کی گواہی دی۔جو حضرت مغیرہ کے خلاف تھی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے چہرہ کا رنگ متغیر ہو گیا پھر دوسرے نے آ کر گواہی دی۔تیسرا آیا اور گواہی دی۔آپ پر ان کی گواہی نہایت شاق گزری۔چوتھا آیا جو ہاتھ آگے پیچھے کرتا آیا۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اتنے زور سے چیخ ماری کہ جس سے وہ بے ہوش ہونے کے قریب ہو گیا۔پوچھا اے جھلسانے والی آگ تیرے پاس کیا ہے؟ ابوعثمان نہدی بیان کرتے ہیں کہ اس نے کہا: میں نے ایک برا کام دیکھا یعنی اس نے زنا کو صراحۃً بیان نہ کیا۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان تینوں کو حد قذف لگائی اور فرمایا: اللہ کا شکر ہے کہ حضور ﷺ کے صحابہ کو شیطان بری راہ پر ڈالنے میں کامیاب نہ ہوسکا۔[illegible] ہے کہ حضرت ابوبکرہ اور ان کے ساتھیوں

نے اس اجماع کی مخالفت کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے اس کی مخالفت نہیں کی کہ وہ حد قذف کے مستحق نہیں۔ انہوں نے اس واقعہ کے مشاہدہ کی مخالفت کی۔ یعنی یہ لوگ حضرت مغیرہ کے زنا کے دعویٰ دار تھے۔ جبکہ زیاد زنا کے دعویٰ سے انکاری تھے۔ نیز اس لئے کہ انہوں نے زنا کی تہمت لگائی تھی اور وہ اس پر چار گواہ نہیں لا سکے تھے۔ اس طرح ان پر حد قذف جاری کی گئی۔

(مغنی شرح الکبیر ج ۱۰ ص ۱۷۵-۱۷۶ فصل ۱۸۵۷ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

ابن قدامہ نے مذکورہ عبارت میں جو کچھ کہا۔ وہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہی ہے کہ اگر گواہ پورے نہ ہوں تو گواہوں پر حد قذف لگے گی لیکن امام احمد بن حنبل گواہوں پر حد قذف جاری کرنے کا موقف نہیں رکھتے۔ اپنے حنبلی موقف کے پیش نظر ابن قدامہ نے حدیث مغیرہ بن شعبہ کے خلاف گواہی دینے والوں پر حد قذف کی جو تاویل کی اور اس کا جو مطلب بیان کیا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ لوگ قاذف تھے' گواہ نہ تھے۔ لہٰذا قاذف ہونے کی وجہ سے ان پر حد لگی۔ گواہ ہونے اور نصاب مکمل نہ ہونے کی وجہ سے کوڑے نہیں مارے گئے لیکن یہ توجیہ ابن قدامہ کی درست نہیں ہے کیونکہ اس طرح گواہوں اور تہمت لگانے والے دو الگ الگ حصوں میں بٹ جائیں گے۔ اب اگر ایک شخص کسی کو زنا کرتے دیکھتا ہے تو یہ دیکھنے والا ہی جا کر قاضی کے پاس زنا کا دعویٰ کرتا ہے کہ فلاں نے زنا کیا۔ اب قاضی اسے زنا کی گواہی مکمل کرنے کو کہے گا۔ اگر دو یا تین یا چار آدمیوں نے کسی کو زنا کرتے دیکھا' یہ پھر گواہ ہوئے اور قاذف (تہمت لگانے والا) ان کے علاوہ پانچواں کوئی اور ہونا چاہیے حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلہ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے تینوں کو اسی کوڑوں کی جو سزا دی وہ گواہی پوری نہ ہونے کی بنا پر تھی نہ کہ انہوں نے تہمت زنا لگائی تھی اور چار گواہ پیش نہ کر سکے۔

ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی وضاحت اور اس پر دلائل

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک زنا کے ثبوت کے لئے چار مرد گواہ ہونے ضروری ہیں۔ اگر چار گواہ مکمل نہ ہوں یا تعداد تو مکمل ہو، لیکن ان گواہوں میں سے کوئی اپنی گواہی میں کچھ ایسے الفاظ سے گواہی دے کہ جن سے صراحۃً زنا ثابت نہ ہوتا ہو، تو پہلے تینوں گواہوں کو حد قذف لگائی جائے گی اور چوتھا چھوٹ جائے گا۔ اس پر ائمہ ثلاثہ نے بہت سی احادیث پیش کی ہیں جن میں سے صرف دو احادیث پیش خدمات ہیں:

حدثنا عبد الرزاق حدثنا ابن جريج عن عمرو ابن شعيب قال قال رسول الله ﷺ قضاء الله ورسوله ان لا تقبل شهادة ثلاثة و اثنين ولا واحدا على الزنا ويجلدون ثمانين جلدة ولا تقبل لهم شهادة ابدا حتى يتبين للمسلمين منهم توبة نصوحا واصلاحا وقالوا حكم عمر ابن الخطاب بحضرة على وعدة من الصحابة رضى الله عنهم لا ينكر ذالک عليه احد فكان هذا اجماعا.

(محلی ابن حزم ج ۱۱ ص ۲۶۰ مسئلہ ۲۲۱۸ مطبوعہ مصر)

ہمیں عبد الرزاق نے ابن جریج سے وہ عمرو ابن شعیب سے بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا فیصلہ ہے کہ زنا کے خلاف ایک یا دو یا تین گواہوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی بلکہ ان کو اسی (۸۰) کوڑے لگائیں جائیں گے اور ان کی ہمیشہ کے لئے گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کو اس بات کا یقین ہو جائے کہ ان گواہوں نے توبہ پختہ طور پر کر لی ہے اور اپنی اصلاح کر لی ہے اور علماء نے بیان فرمایا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے بہت سے صحابہ کرام کی موجودگی میں یہ فیصلہ فرمایا اور اس پر کسی نے انکار نہ کیا لہٰذا یہ اجماع ہو گیا۔

قارئین کرام! مندرجہ بالا حدیث میں بالتصریح یہ امر مذکور ہے کہ زنا کے گواہ اگر ایک دو تین ہوں تو ان کو حد قذف کے طور پر

کوڑے لگائے جائیں گے کیونکہ زنا کے اثبات میں یہ گواہ ناکام رہے۔ اگر چار بھی گواہ ہو جائیں۔ لیکن ان میں سے کوئی ایسی گواہی دے کہ جس سے زنا کا اثبات نہ ہوتا ہو تو اس صورت میں بھی پہلے تین گواہوں کو قذف کی حد لگائی جائے گی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ بہت سے صحابہ کرام کی موجودگی میں تھا جن میں سے کسی نے بھی اس فیصلہ کا انکار نہ کیا۔ جس سے اس بارے میں اجماع صحابہ منعقد ہو گیا۔ تو معلوم ہوا کہ ائمہ ثلاثہ کا مسلک احادیث صحیحہ کے مطابق ہے۔

عن عبد العزیز بن ابی بکرہ۔ یعنی عبد العزیز جو کہ ابوبکرہ کے صاحبزادے ہیں' سے روایت ہے بیان کرتے ہیں کہ ہم مسجد کے چھوٹے دروازے کے پاس تھے۔ جسے باب غیلان کہا جاتا ہے۔ یعنی ہم بیٹھنے والے ابوبکرہ اور ان کے بھائی نافع اور شبل بن معبد تھے اتنے میں مغیرہ بن شعبہ مسجد کے سائے میں چلتے ہوئے تشریف لائے۔ ان دنوں مسجد کی چھت سرکنڈے کانوں کی بنی ہوئی تھی۔ مغیرہ بن شعبہ جب ابی بکرہ کے پاس پہنچے تو انہوں نے انہیں سلام کیا اور ابوبکرہ نے مغیرہ بن شعبہ کو کہا: اے امیر! تمہیں دار الامارۃ سے کس چیز نے نکالا ہے؟ انہوں نے کہا: میں تم سے ایک بات کرنا چاہتا ہوں۔ ابوبکرہ نے کہا: تمہیں یہ زیب نہیں دیتا کیونکہ تم امیر ہو۔ امیر کو چاہیے کہ اپنے گھر میں بیٹھے۔ جس کو چاہے میری طرف بھیجے اور تو ان کے ساتھ باتیں کرے۔ مغیرہ نے کہا: اے ابی بکرہ! اس میں کوئی خوف نہیں جو میں کر رہا ہوں۔ لہٰذا وہ باب صغیر سے داخل ہوا۔ یہاں تک کہ ام جمیل کے دروازے پر آیا، جو قیس کی بیوی تھی۔ راوی کہتا ہے کہ ابوبکرہ کے بھائی ابو عبد اللہ کے گھر کے درمیان اور ام جمیل کے گھر کے درمیان ایک راستہ تھا۔ لہٰذا مغیرہ ام جمیل کے پاس چلا گیا تو ابوبکرہ نے کہا کہ مجھے اس کے یہاں داخل ہونے میں اطمینان نہیں لہٰذا ابوبکرہ نے اپنے غلام کو بلوایا۔ اس کو کہا میرے بالا خانے میں جا کر اس کے سوراخ سے دیکھے۔ لہٰذا وہ غلام ابوبکرہ کے بالا خانے میں جا کر دیکھنے لگا اور فوراً واپس آ گیا۔ اس نے کہا کہ میں نے ام جمیل اور مغیرہ کو ایک لحاف میں پایا۔ ابوبکرہ نے قوم کو کہا اٹھو میرے ساتھ۔ لہٰذا وہ کھڑے ہوئے۔ سب سے پہلے ابوبکرہ نے دیکھا اور لوٹ آیا۔ پھر اپنے بھائی سے کہا تو دیکھ۔ اس نے دیکھا تو ابوبکرہ نے پوچھا تو نے کیا دیکھا؟ اس نے کہا کہ میں نے زنا دیکھا۔ پھر ابوبکرہ نے کہا: کونسی چیز تمہیں شک میں ڈالتی ہے؟ اس نے پھر اچھی طرح دیکھا اور کہا کہ میں نے محصن یعنی شادی شدہ کو زنا کرتے دیکھا۔ ابوبکرہ نے کہا میں تجھے اللہ تعالیٰ پر گواہ بناتا ہوں انہوں نے کہا صحیح ہے راوی کہتا ہے کہ جب ابوبکرہ اپنے گھر کی طرف لوٹا، تو اس نے حضرت عمر فاروق کی طرف خط لکھا۔ جو کچھ اس نے دیکھا تھا۔ جب یہ خط حضرت عمر فاروق کے پاس بھیجا جس میں ایک صحابی کی تذلیل پائی گئی۔ عمر بن خطاب نے حضرت ابوموسیٰ اشعری کو فوراً امیر بصرہ بنا کر بصرہ بھیجا۔ لہٰذا ابوموسیٰ اشعری نے مغیرہ کی طرف بھیجا: "اقم ثلاثة ایام فیها امیر نفسک فاذا کان یوم الرابع فارتحل انت وابو بکرة وشهود" کہ تم وہاں تین دن بحیثیت امیر ٹھہرے رہے اور جب چوتھا دن آئے تو تم، ابوبکرہ اور دوسرے گواہ لے آؤ'' یا تو تیرے لئے مبارک ہوگی۔ اگر انہوں نے تم پر تہمت لگائی اور سچا نہ ثابت کر پائے یا پھر تمہارے لئے ہلاکت ہوگی اگر وہ سچے ہوئے۔ لہٰذا قوم، ابوبکرہ اور دوسرے گواہوں نے بمعہ مغیرہ بن شعبہ مدینہ کی طرف سفر شروع کیا۔ حتیٰ کہ وہ امیر المؤمنین کے پاس پہنچ گئے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اے ابوبکرہ تمہارے پاس جو کچھ ہے اسے ظاہر کرو۔ ابوبکرہ نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے شادی شدہ کو زنا کرتے دیکھا۔ پھر ابوبکرہ کا بھائی ابو عبد اللہ آگے آیا۔ اس نے بھی گواہی دی کہ میں نے ایک شادی شدہ کو زنا کرتے دیکھا پھر انہوں نے شبل بن معبد البجلی کو آگے کیا۔ اس سے پوچھا گیا تو اس نے بھی پہلے دو گواہوں جیسی گواہی دی پھر زیاد کو لایا گیا اس سے عمر فاروق نے پوچھا: تو نے کیا دیکھا؟ اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں کو لحاف میں دیکھا ہے۔ سانس چڑھا ہوا تھا۔ بس اس کے علاوہ کچھ نہیں دیکھا۔ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے خوشی سے اللہ اکبر کہا کیونکہ مغیرہ نے نجات پائی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو ماسوائے زیاد کے کوڑے مروائے۔ راوی بیان کرتا ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے عتبہ بن غزوانی کو بصرہ کا گورنر بنایا۔ وہ ۱۲ھ میں بصرہ

پہنچے اور ۱۹ھ میں وفات پائی اور عقبہ اس کو اچھا نہیں جانتے تھے (یعنی امیر بننے کو) اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے تھے کہ اے اللہ! مجھے اس عہدہ سے نجات دے۔ لہٰذا وہ راستہ میں سواری سے گرے' ان کا وصال ہو گیا۔

ثم کان من امر المغیرة ما کان . وامر عمر بن المغیرة بن شعبه علی البصرة و کتب الیه بعهده.

پھر حضرت مغیرہ کا ہوا جو ہوا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں بصرہ کا پھر گورنر بنا دیا۔

(المستدرک ج ۳ ص ۴۴۸۔۴۴۹ ذکر القاء المغیرہ فاطمہ فی قبر النبی ﷺ مطبوعہ حیدر آباد دکن)

روایت مذکورہ کو صاحب المستدرک نے تفصیل سے ذکر کیا۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے گواہ چار تھے۔ جنہوں نے یکے بعد دیگرے گواہی دی۔ یعنی ابوبکرہ، ان کا بھائی نافع اور شبل بن معبد اور زیاد۔ ان میں سے اول الذکر تین نے زنا کی گواہی دی اور زیاد نے صرف ایک لحاف میں ہونا ذکر کیا۔ جس پر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے زیاد کو تو چھوڑ دیا لیکن پہلے تینوں کو کوڑے لگوائے اور مغیرہ بن شعبہ اور ام جمیل کو بھی چھوڑ دیا۔ اس تفصیلی واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اصلی ابوبکرہ ہے۔ اس نے پھر دوسرے تین آدمیوں کو گواہ بنایا۔ اس میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ قاذف صرف ابوبکرہ ہے اور بقیہ تین گواہ ہیں لیکن خود ابوبکرہ کے گواہ ہونے سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ پہلا گواہی دینے والا ہے اور تین گواہ اس کے علاوہ تھے۔ اگر انہیں گواہ شمار نہ کیا جائے تو زیاد نامی گواہ چوتھا نہ ہوگا بلکہ تیسرا ہوگا اور چوتھے کی ابھی ضرورت باقی رہے گی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابوبکرہ سمیت (زیاد کو چھوڑ کر) باقی گواہوں کو کوڑے لگوائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فقہی اصطلاح میں شاہد یا بینہ وہ لوگ ہوتے ہیں جو تعداد میں چار ہوں اور شہادت کی شرائط کے جامع ہوں۔ ان کی گواہی پر شادی شدہ کو سنگسار اور غیر شادی شدہ کو ایک سو کوڑے بطور حد لگیں گے لہٰذا شہادت کی ادائیگی سے قبل اور مقدار پوری ہونے سے پہلے یہی لوگ نہ تو شاہد کہلائیں گے اور نہ ہی قاذف ہوں گے۔ ان کا شاہد و قاذف ہونا اثبات زنا اور عدم اثبات پر موقوف ہوگا۔ اگر چاروں گواہوں کی گواہی سے زنا ثابت ہوا اور زانی کو حد لگائی گئی تو یہ گواہ کہلائیں گے اور اگر ان کی گواہی کسی قدر مقبول نہ ہوئی تو یہ قاذف کہلائیں گے اور ان پر حد قذف جاری ہوگی۔

یہاں مسئلہ زیر بحث میں باریکی ہے جس کی وجہ سے بحث خلط ملط ہو جاتی ہے۔ ہم اس کی ذرا تفصیل بیان کرتے ہیں۔ ایک ہے شاہد اور دوسرا ہے بینہ۔ شاہد وہ جو زنا کرتے دیکھنے کا گواہ ہو۔ ایک نے دیکھا ایک شاہد ہوا۔ دو نے دیکھا دو اور تین چار نے دیکھا تو تین چار گواہ ہوئے۔ یہ ابھی تک گواہ کے نام سے یاد کیے جائیں گے۔ اب جس شخص پر الزام ہے۔ اس کے زنا کے اثبات کے لئے ان لوگوں کو گواہی دینا پڑے گی۔ اگر ان کی گواہی مقبول ہو تو یہی بینہ کہلائیں گے اور اگر گواہی نامکمل رہی تو یہ قاذفین شمار ہوں گے۔ مثلاً ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چاروں گواہوں کا ایک ہی مجلس میں گواہی دینا ضروری ہے۔ اب اگر ایک گواہ نے کسی دوسری مجلس میں گواہی دی اور تین نے ایک علیحدہ مجلس میں گواہی دی تو اگرچہ ان کی گواہی بالکل ٹھیک ہو۔ لیکن ایک مجلس کی شرط نہ پائی جانے کی وجہ سے یہ ''بینہ'' نہیں کہلائیں گے۔ بلکہ قاذفین شمار ہوں گے۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ کے واقعہ میں اگرچہ چاروں گواہ گواہی دے رہے ہیں لیکن زیاد کی گواہی ایسی تھی۔ جس سے زنا کی کیفیت واضح ثابت نہیں ہوتی تھی کیونکہ اس نے صرف ایک لحاف میں دونوں کے ہونے کی گواہی دی اور سلائی کے سرمہ دانی میں پڑنے کی کیفیت زنا بیان نہ کی۔ لہٰذا پہلے تین گواہوں نے کیفیت زنا بیان کی اور چوتھے نے مشتبہ حالت کے بیان کرنے پر اکتفا کیا۔ گنتی کے اعتبار یا گواہی دینے کے اعتبار سے زیاد چوتھا گواہ بنتا ہے اور پہلا ابوبکرہ۔ اگر ابوبکرہ گواہ نہ ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے کہ ابھی تین گواہ ہوئے چوتھا اور لاؤ یا زیاد کے علاوہ اگر تمہارے پاس کوئی اور گواہ ہے تو لاؤ لیکن آپ نے اس مطالبہ کی بجائے زیاد کو چھوڑ کر بقیہ تینوں کو کوڑے لگوائے کیونکہ ان کی گواہی ''بینہ'' نہ بن سکی اور یوں وہ قاذف ٹھہرے اور حد قذف کے مستحق ہوئے اور زیاد بچ گیا کیونکہ اس نے زنا کی کیفیت بیان نہ کی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ گواہ ہی قاذف

بن جاتے ہیں جب ان کی گواہی نا مقبول بن جائے ۔ خواہ گواہ چار نہ تھے یا چار تو تھے لیکن کسی ایک کی گواہی شرائط گواہی اور معیار پر پوری نہ اتری ہو۔ اس بحث سے دو باتیں ثابت ہوئیں:

(۱) چار گواہوں کی تعداد ان کی شرائط پائے جانے کے ساتھ ابھی ان کی حیثیت موقوف رہے گی ۔ گواہی دینے کے بعد یعنی آخری چوتھا گواہ جب گواہی دے چکا تو اس کی دو صورتیں ہوں گی ۔ اگر چوتھے گواہ کی گواہی بھی پہلے تین گواہوں کے مطابق اور ان سے متفق ہوئی ،تو اب یہ ''بینہ'' کہلائیں گے ۔ بصورت دیگر یہ قاذفین ہوں گے اور حد قذف کے مستحق ہوں گے ۔

(۲) دوسری بات یہ کہ چاروں گواہوں کا ایک ہی مجلس میں گواہی دینا ضروری ہے ۔ اس صورت میں بھی چوتھے گواہ کی گواہی تک ان گواہوں کی حیثیت موقوف ہے ۔ اگر چوتھا گواہ بھی اسی مجلس میں شرائط کے مطابق زنا کی گواہی دیتا ہے تو یہ بھی ''بینہ'' کہلائے گا ۔ ورنہ یہ قاذفین شمار ہوں گے ۔ ہماری اس تحقیق اور تفصیل سے ابن حزم وغیرہ کے اعتراضات رفع ہو گئے ۔ اب ہم کچھ اور اعتراضات ذکر کرتے ہیں ۔ پھر ان کے ساتھ ساتھ ان کے جوابات بھی تحریر کریں گے ۔

اعتراض اول

ابن حزم نے اپنی کتاب ''المحلی'' میں ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تردید کرتے ہوئے لکھا ۔ حد قذف قاذف کو لگنی چاہیے نہ کہ گواہوں کو ۔ لہٰذا اگر پہلا دوسرا اور تیسرا گواہ زنا کی گواہی دیں اور چوتھا اپنی گواہی شرائط کے مطابق نہ دے سکے تو تو اسے قاذف جان کر اس پر حد قذف لگے گی لیکن پہلے تین چونکہ گواہ ہیں ۔ لہٰذا ان پر حد قذف نہیں جاری ہوگی ۔ قرآن و حدیث اس پر گواہ ہیں کہ حد قاذف کو لگائی جاتی ہے شاہد کو حد قذف نہیں لگائی جاتی اور یہ بھی واضح ہے کہ شاہد، قاذف نہیں ہوتا اور قاذف شاہد نہیں ہوتا ۔ ابن حزم نے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کو پہلے لکھا پھر اس کی تردید کی ۔ ملاحظہ ہو:

وصح اليقين ببطلان قول من قال بان يحد الشاهد والشاهدان والثلاثة اذا لم يتم اربعة لانم ليسوا قذفة ولالهم حكم القاذف وهذا هو الاجماع حقا الذى لايجوز خلافه.

(المحلی لابن الحزم ج ۱۱ ص ۲۶۱)

اس شخص کے قول کے باطل ہونے کا یقین ہے، جو یہ کہتا ہے کہ زنا کا ایک، دو اور تین گواہ قابل حد ہیں ۔ جب چوتھا گواہ مکمل نہ ہو کیونکہ وہ قاذف نہیں ہیں اور نہ ہی ان کے لئے قاذف کا حکم ہے ۔ یہ وہ بات ہے کہ جس پر اجماع ہے اور جس کی مخالفت جائز نہیں ہے ۔ گویا ائمہ ثلاثہ جو یہ کہتے ہیں کہ پہلے تین گواہ قاذف بنیں گے جب چوتھا گواہ ایسی گواہی دے جو نا قابل قبول ہو ۔ ان کا یہ کہنا یقیناً باطل ہے کیونکہ وہ تین قاذف نہیں ہیں ۔ اس لئے حد قذف ان پر جاری کرنا خلاف اصل ہے بلکہ وہ تو گواہ ہیں اور گواہوں کو قاذف کہنا یا قاذف قرار دینا اجماع کے خلاف ہے ۔

جواب: ابن حزم کا یہ اعتراض محض عقلی ہے جس کا نص سے کوئی تعلق نہیں بلکہ نص صریح کے خلاف ہے پھر اس خلاف اجماع بات کو اجماع حقہ کے خلاف اور بھی زیادتی ہے ۔ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے مغیرہ بن شعبہ کے مقدمہ میں پہلے تین گواہوں کو حد قذف لگائی تھی اور یہ حد موجود تمام صحابہ کرام کی موجودگی میں لگائی گئی تھی ان میں سے کسی نے بھی انکار نہ کیا ۔

اعتراض دوم

واما طريق النظر فنقول وبالله التوفيق انه لو كان ماقالوا لما صحت فى الزنا شهادة ابدا لانه

قیاس کے اعتبار سے ہم کہتے ہیں کہ اگر حقیقت حال یونہی ہوتی جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں تو زنا میں گواہی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے

كان الشاهد الواحد اذا شهد بالزنا صار قاذفا عليه الحد على اصلهم فاذا قد صار قاذفا فليس شاهدا فاذا شهد الثانی فكذالک ايضا يصير قاذفاو هذا فاسد كما ترى وخلاف القران فی ايجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف السنة الثابتة بوجوب قبول البينة فی الزنا وخلاف الاجماع المتيقن بقبول الشهادة فی الزنا وخلاف الحس والمشاهدة فی ان الشاهد ليس قاذفا والقاذف ليس شاهدا.

(المحلی لابن الحزم ج ۱۱ ص ۲۶۱ مسئلہ ۲۲۱۸ مطبوعہ قاہرہ)

صحیح نہیں ہوتی کیونکہ جب ایک گواہ نے زنا کی گواہی دی تو وہ اس کے بعد قاذف ہوگیا اور ان کے اصل کے پیش نظر اس پر حد قذف لازم ہوگئی پھر جب وہ قاذف بن گیا تو گواہ نہ رہا۔ یونہی جب دوسرے گواہ نے گواہی دی تو وہ بھی قاذف ہو جائے گا اور یہ فاسد ہے۔ جیسا کہ تم جانتے ہو اور قرآن کریم کے حکم کے خلاف ہے کیونکہ قرآن کریم میں گواہوں کی شہادت پر زنا کا حکم واجب بیان کیا گیا ہے اور سنت ثابتہ کے بھی خلاف ہے۔ جس میں زنا میں بینہ کے قبول کرنے کی بات ہے اور یقینی اجماع کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ اجماع بھی زنا میں شہادت کے قبول کرنے پر متفق ہے اور مشاہدہ وحس کے بھی خلاف ہے کیونکہ گواہ' قاذف نہیں اور قاذف' گواہ نہیں ہوسکتا۔

جواب: پچھلے اعتراض کے جواب میں اور اپنے مؤقف کی وضاحت میں ہم جو پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اسے اگر اچھی طرح سمجھ لیا جائے تو ابن حزم کے اس اعتراض کا جواب بھی آپ سمجھ جائیں گے۔ ہم ابن حزم اور اس کے ہم مشرب حضرات سے دریافت کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے جناب مغیرہ بن شعبہ کے مقدمہ میں جن تین آدمیوں کو کوڑے مروائے، وہ کیا سمجھ کر مروائے؟ کیا بحیثیت قاذف یا بحیثیت گواہ انہیں کوڑے لگائے گئے؟ اگر شاہد سمجھ کر حد لگائی تھی اور حقیقت بھی یہی ہے کہ وہ شاہد تھے لیکن ان کا شاہد ہونا آخری یعنی چوتھی گواہی پر موقوف تھا۔ چوتھے گواہ کی گواہی غیر معتبر ہونے کی بنا پر ان تین کو حد قذف لگی۔ حد قذف آخر گواہ کو تو نہیں قاذف کو لگائی جاتی ہے۔ اس لئے ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہی صحیح ہے۔ ابن حزم کا یہ کہنا کہ پہلا گواہ قاذف نہیں۔ دوسرا اور تیسرا بھی قاذف نہیں بلکہ گواہ ہیں اور گواہوں کو قاذف نہیں کہہ سکتے اور نہ ہی ان پر حد قذف جاری کی جا سکتی ہے؟ اس تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان تین کو کیا سمجھ کر حد قذف لگائی تھی حالانکہ وہاں لفظ شاہد بھی موجود ہے؟ لہٰذا ابن حزم کا قول "بناء الفاسد علی الفاسد" کے قبیلہ سے ہے۔ اس نے پہلے تین گواہوں کو احناف کے حوالہ سے قاذف بنا کر پیش کیا۔ آخر احناف کی عبارات کا مفہوم سمجھ لیا ہوتا۔ ہم عرض کر چکے ہیں کہ احناف زنا کے گواہوں کو چار تک مکمل ہونے سے پہلے شاہد یا قاذف کچھ بھی نام نہیں دیتے۔ اگر چاروں صحیح اور شرائط کے مطابق گواہی دے دیں تو یہ "بینہ" ہوگا اور اگر ایسا نہ ہوا تو قاذف کہلائیں گے۔ لیکن ابن حزم نے ابھی ایک گواہ کے گواہی دینے پر اسے قاذف بنانا احناف کا مسلک بیان کیا۔ دوسرے کو بھی قاذف بنا دیا۔ یہ اس کی بددیانتی ہے۔ جب ہم احناف ایک گواہ کو گواہی دینے پر قاذف کہتے ہی نہیں، تو خواہ مخواہ اسے احناف کا مسلک قرار دینا فاسد ہی کہلائے گا۔ جب ابتداء ہی فاسد ہوگی تو اس کا نتیجہ خود بخود فاسد و باطل ہوگا۔ دوسرا افساد ابن حزم کی سوچ میں یہ ہے کہ جب پہلے تینوں گواہ بقول اس کے یکے بعد دیگرے قاذف ٹھہرے' اب چوتھا آیا چونکہ وہ بھی اکیلا ہے لہٰذا وہ بھی قاذف ہوگا اور ایک دو تین گواہ نہیں بلکہ قاذف بنائے گئے۔ اب چوتھا گواہ اگر قاذف ہی ہے تو چاروں قاذف ہوئے اور اگر گواہ ہے تو پہلے تین کو قاذف سے نکال کر گواہوں میں یہ چوتھا شامل کر دے گا۔ اب گواہ، گواہ نہ رہا اور قاذف گواہ بن گیا۔ خود اس کے مقررہ اصول کے خلاف ہوا۔ مختصر یہ کہ ہم احناف کے نزدیک گواہی یا قذف کا دارومدار چوتھے گواہ پر ہے۔ اگر اس کی گواہی شرائط کے مطابق درست قرار دے دی گئی تو یہ چاروں گواہ "بینہ" بن جائیں گے اور ان کی وجہ سے زنا کا اثبات ہوگا اور زانی پر حد جاری کی جائے گی اور اگر چوتھا (کوئی ایک) شرائط

کے مطابق گواہی نہ دے سکا۔ ایسی کہ اس کی گواہی سے زنا کا الزام ثابت ہو جاتا۔ تو اب چار گواہ نہ ہونے کی صورت میں اول الذکر تین قاذف ہوں گے اور حد قذف کے مستحق ہوں گے۔

اعتراض سوم

فان قیل انما اوجب الله الحد علیه اذا کان قاذفا ولم یجیئ مجیئ الشهادة فاما اذا جاء مجیئ الشهادة بان یقول اشهد ان فلانا زنی لیس هذا قاذفا. (احکام القرآن ج۳ص۲۸۲ آیت ثم لم یاتوا باربعة شهداء النور:۱۸مطبوعہ بیروت جدیدہ)

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے گواہ پر حد اس وقت واجب کی جب وہ قاذف ہو اور شہادۃ دینے کی جگہ نہ آئے۔ لیکن اگر وہ شہادت دینے آجاتا ہے پھر یوں کہتا ہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے زنا کیا۔ تو یہ کہنے والا قاذف نہ ہوا (مطلب یہ کہ "اشہد" کہنے والا گواہ ہوتا ہے' قاذف نہیں ہوسکتا)۔

جواب: اس کا جواب بھی خود صاحب احکام القرآن علامہ جصاص رحمۃ اللہ علیہ ہی ذکر کرتے ہیں۔ "قذفه ایاها بلفظ الشهادة لایخرجه من حکم القاذفین یعنی گواہ شہادت کے لفظ کے ساتھ کسی عورت پر زنا کی نسبت کرنا، اسے قذف والوں کے حکم سے نہیں نکالے گا"۔ کیونکہ تم جانتے ہو کہ اگر یہ اکیلا ہی ایسا گواہ ہوتا اور کوئی دوسرا اس کے ساتھ نہ ہوتا تو اسے حد قذف لگتی۔ جب حقیقت حال یہی ہے تو ہم سمجھ گئے کہ قذف کو لفظ شہادت کے ساتھ ذکر کرنے سے آدمی قاذف ہونے سے بچ نہیں سکتا۔ جبکہ وہ اکیلا ہو اور لفظ "اشہد" کو آیت کا عموم بھی شامل ہے۔ یعنی والذین یرمون المحصنات۔ اور یقیناً رامی کا حکم شاہد کے حکم سے الگ ہے۔ جب چاروں اکٹھے آجائیں جو قبول شہادت کے لئے عدد مشروط ہے۔ لہٰذا وہ اب اس چیز کے مکلف نہ ہوں گے کہ اپنے علاوہ اور گواہ لائیں لیکن اگر چار سے کم آئے، وہ لفظ قذف کہیں یا نہ کہیں وہ قاذف ہیں کیونکہ وہ مکلف ہیں کہ اپنے علاوہ تعداد مکمل کرنے کے لئے اور لے کر آئیں تا کہ ان کی قذف کی صحت معلوم ہو سکے۔ (احکام القرآن ج۳ص۲۸۲)

خلاصہ یہ کہ زنا کی گواہی دینے والا ایک آدمی اگر چہ اپنی گواہی کو "اشہد" سے ادا کرتا ہے لیکن اس کا لفظ شہادت سے گواہی دینا اسے قاذف ہونے سے نہیں بچا سکتا۔ آیت کریمہ کا عموم بھی اسی کا متقاضی ہے جس میں پاک دامن عورت پر رمی (زنا) کرنے والوں کا حکم ہے۔ وہ رمی کرنے والے اگر چار گواہ پیش نہ کر سکیں، تو حد قذف لگائیں گے۔ مقصد یہ کہ لفظ گواہی سے شہادت ہوئی یا اس کے بغیر وہ ابھی قاذف کے زمرے میں آئے گا۔ اگر چار شاہد لے آئیں تو شاہد بن جائیں گے۔ اگر کم ہیں، تو لفظ "اشہد" ان کو قاذف ہونے سے بچا نہیں سکے گا۔ اگر چار پورے ہو گئے تو رامی یعنی قاذف نہیں بلکہ بینہ کہلائیں گے۔ انہیں مزید گواہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔

اعتراض چہارم

علامہ جصاص ان لوگوں کی طرف سے ایک اعتراض نقل کرتے ہیں۔ جو نافع ابن حارث والی حدیث کو اعتراض کی بنیاد بناتے ہیں۔ وہ یہ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر چوتھا گواہ ویسی ہی گواہی دے جیسی پہلے تین نے دی ہے تو ان کو رجم کر دو۔ استدلال کا طریقہ اس روایت سے یوں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمانا "اگر چوتھا گواہ انہی کی طرح شہادت دے"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے تین الگ ہو گئے اور یہ چوتھا الگ ہو گیا تو جب اس صورت میں باوجود الگ ہونے کے وہ تینوں پہلے چوتھے کی شہادت سے جو ان کی مثل شہادت دے، یہ حد قذف سے بچ سکتے ہیں تو پھر اگر باہر سے بھی کوئی شاہد آجائے تو چاہیے کہ وہ بھی ان کو حد سے بچا دے۔ لہٰذا شاہدوں کو بیک وقت عدالت میں موجود ہونا ضروری نہیں؟ (احکام القرآن ج۳ص۲۸۲)

جواب: اس کا جواب بھی خود علامہ جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا۔ فرماتے ہیں: کہ قائل کا یہ کہنا کہ چوتھا پہلے تین گواہوں سے

الگ اور منفرد ہے۔ یہ احتمال حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے کلام سے نہیں ماخوذ ہوتا کیونکہ آپ کے پاس گواہ اکٹھے ہو کر آئے تھے۔ اس لئے پہلے تینوں نے شہادت دینے کے بعد چوتھے کی شہادت کے اثبات کو طلب کیا۔ اس لئے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے کلام کا مفہوم یہ ہے کہ جب عدالت میں چاروں گواہ موجود ہوں اور وہ یکے بعد دیگرے گواہی دیں، تو پہلے تین گواہوں کی گواہی کا دارو مدار چوتھے کی گواہی پر ہوگا۔ یعنی اگر چوتھا پہلے تین کے موافق و مطابق گواہی دیتا ہے، تو درست ہے اور اگر چوتھا ان پہلے تین کے ساتھ موجود نہ ہوتو اسے آپ نے بلوانے کی تکلیف دی۔ "لم یقل عمر ان جاء رابع فشھد معھم فاقبل شھادتھم یعنی آپ نے یہ نہ فرمایا کہ اگر چوتھا آ گیا اور ان کے مطابق گواہی دے تو میں ان کی گواہی قبول کرلوں گا" بلکہ آپ کے الفاظ یہ تھے۔ "ان شھد الرابع علی مثل ماشھد علیہ الثلاثۃ اگر چوتھے نے بھی ان تین کی مثل اس کے خلاف گواہی دی"۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے الفاظ ان شھد الرابع اور معترض کے الفاظ "ان جاء رابع" دونوں میں فرق ہے۔ پہلے میں چوتھا گواہ موجود ہے۔ لیکن ابھی اس کی گواہی کی باری نہیں آئی۔ دوسرے الفاظ بتلاتے ہیں کہ چوتھا گواہ مجلس میں نہیں۔ وہ آئے گا یا لایا جائے گا۔ پھر اس کی گواہی کی بات دیکھیں گے۔ اس لئے معترض کا انداز احناف کا کچھ بھی نہیں بگاڑ سکتا۔ (احکام القرآن ج ۳ ص ۲۸۲)

نوٹ: شادی شدہ کو رجم کرنے کے بارے میں جو اعتراضات و شکوک معترضین کے ہمیں نظر آئے۔ ان کے جوابات آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ اسی سلسلہ میں "شرح صحیح مسلم" ج ۴ ص ۳۲ از غلام رسول سعیدی میری نظر سے یہ عبارت گزری۔ جو انہوں نے فقہاء کرام کے اس بارے میں مذاہب کے ذیل میں تحریر کی۔ عبارت یہ ہے:

"شیخ ابن حزم لکھتے ہیں کہ قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ چار سے کم زنا کے گواہوں پر حد قذف نہ لگائی جائے۔ کیونکہ اگر چار سے کم پر حد لگائی گئی، تو زنا پر گواہی کبھی صحیح نہیں ہوسکتی کیونکہ مجلس قضاء میں بیک وقت چاروں تو گواہی نہیں دے سکتے۔ اس لئے ایک ایک کر کے ہی گواہی دیں گے اور جب ایک شخص گواہی دے گا تو وہ ان کے اصول پر قاذف ہو جائے گا"۔ (یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔ چار گواہ اگر یکے بعد دیگرے گواہی دیں تو ان کی گواہی فقہاء کے نزدیک مقبول نہیں ہے۔ لیکن وہ اس پر حد قذف کا حکم نہیں لگاتے جیسا کہ خود ابن حزم نے بھی اجماع کی بحث میں اس کا حوالہ دیا ہے۔ سعیدی) اسی طرح جب دوسرا شخص گواہی دے گا تو وہ بھی قاذف ہو جائے گا۔ وعلیٰ ہذا القیاس پھر زنا کے خلاف گواہی منعقد ہی نہیں ہو سکے گی اور یہ قرآن و حدیث اور اجماع کے خلاف ہے"۔

قارئین کرام! ابن حزم کی مذکورہ عبارت کا جواب جو غلام رسول سعیدی صاحب نے دیا وہ عجیب اور انوکھا جواب ہے۔ یعنی یہ کہ اگر چار گواہ یکے بعد دیگرے گواہی دیں تو فقہاء اربعہ کے نزدیک ان کی گواہی قبول نہیں ہے الخ۔ ابن حزم کی عبارت و استدلال کا ہم گزشتہ سطور میں تفصیلی جواب عرض کر چکے ہیں۔ ابن حزم کا اعتراض اور ہے اور سعیدی صاحب کا جواب کسی اور اعتراض کا جواب بنتا ہو تو ٹھیک لیکن ابن حزم کے اعتراض سے اس کا تعلق نہیں بنتا۔ اس کی دو ہی وجوہات ہوسکتی ہیں۔ اول یہ کہ سعیدی صاحب نے ابن حزم کے اعتراض کو ہی نہ سمجھا اور غلط سمجھ کر اس کے مطابق جواب بھی غلط دیا یا پھر اعتراض تو سمجھ آ گیا لیکن اپنا مسلک بیان کرنے میں چوک گئے۔ ابن حزم کا اعتراض یہ ہے کہ چار گواہ جو عدالت میں موجود ہیں، وہ بیک زبان اور بیک وقت گواہی تو نہیں دے سکتے بلکہ پہلے ایک پھر دوسرا پھر تیسرا اور چوتھا گواہی دیں گے۔ احناف کے قانون کے پیش نظر وہ کہتا ہے کہ جب ایک نے ہی ابھی گواہی دی تو وہ قاذف ہوا۔ دوسرا ابھی گواہی دینے کے بعد قاذف تیسرا بھی قاذف۔ اگر اس طرح گواہوں کو قاذف بنایا جائے تو گواہی کیسے دی جائے؟ اس کا جواب ہم یہ دے چکے ہیں کہ جب عدالت میں ایک مجلس میں بیک وقت چار گواہ موجود ہیں اور یکے بعد دیگرے گواہی دیتے ہیں تو پہلے تین گواہوں کی گواہی کا چوتھے کی گواہی پر دارو مدار ہے۔ اگر اس نے شرائط کاملہ کے ساتھ گواہی دی، تو یہ شاہد "بینہ" ہو جائیں گے اور جس کے خلاف گواہی دی اس پر بینہ قائم ہو گیا۔ اس پر حد نافذ ہوگی اور اگر چوتھا گواہ گواہی کے کامل شرائط پر پورا نہ اترا

جس کی وجہ سے حاکم نے اس کی گواہی رد کر دی تو اس کو چھوڑ کر پہلے تین قاذف کہلائیں گے اور ان پر حد قذف جاری کی جائے گی۔ جیسا کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں گزر چکا ہے۔ وہاں ہم نے یہ بھی لکھا تھا کہ چوتھے گواہ کا اس مجلس میں موجود ہونا ضروری ہے۔ یہ نہیں کہ موجود تین گواہوں کو حاکم کہے کہ جاؤ چوتھا گواہ بھی پیش کرو۔ گویا چوتھے کا مجلس میں ہونا اس پر پہلے تین گواہوں کے قاذف یا عدم قاذف ہونے کا دار و مدار ہے۔ یوں نہیں کہ چوتھے کو لانے اور پیش کرنے تک ان کے بارے میں توقف ہے۔

ابن حزم نے اعتراض ہمارے اصولی قاعدہ اور مسلم ضابطہ کے مطابق کیا ہے۔ لیکن سعیدی صاحب کا جواب "چار گواہ یکے بعد دیگرے گواہی دیں الخ۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ عدالت میں ایک ایک کر کے آئے اور گواہی دیتے رہے۔ اس جواب کا ابن حزم کے اعتراض سے کوئی تعلق نہیں اور اس پر سعیدی صاحب کا یہ کہنا کہ ان کی گواہی قبول نہیں ہوگی۔ یہ تو درست ہے لیکن ان پر حد قذف کے اجراء کا انکار اور ابن حزم کی اس موافقت کا دعویٰ بیکار اور لغو ہے۔ جس کا مذکورہ اعتراض سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ ایک ایک کر کے آنے والے گواہ ہماری شرط کے مطابق گواہ بنیں گے ہی نہیں۔ ہمارے نزدیک گواہوں کا ایک مجلس میں ایک ہی وقت میں موجود ہونا ضروری ہے۔ الگ الگ آنے کی صورت میں نہ یہ گواہ اور نہ یہ قاذف کہلائیں گے۔ جب یہ گواہ ہی نہیں کہلا سکتے، تو چوتھے کے آنے پر ان کی گواہی کا توقف کس طرح ہوگا؟

ابن حزم کی تائید میں سعیدی صاحب کا فتویٰ

ہمارے نزدیک قول راجح یہ ہے کہ اگر زنا کے گواہوں کے بیان میں اختلاف ہو جائے یا ان کی تعداد چار سے کم ہو تو ان پر حد قذف لازم نہیں ہوگی کیونکہ وہ اس میں گواہ کی حیثیت سے آئے ہیں اور قاذف وہ شخص ہے جو مدعی ہے اور قرآن مجید اور سنت نے قاذف میں فرق کیا ہے اور حد قذف کا مستحق مدعی اور قاذف کو قرار دیا ہے' گواہوں کو حد قذف کا مستحق نہیں ٹھہرایا۔ اگر اس طرح زنا کے گواہوں کو سزا دی جانے لگے تو زنا کی شہادت کا دروازہ بند ہو جائے گا' کیونکہ گواہوں میں سے کسی سے بھی اس بات کا یقین نہیں ہو سکتا کہ سب کے سب متفق ہوں گے اور ان میں سے کوئی گواہ رجوع نہیں کرے گا۔ ان حالات میں اسی (۸۰) کوڑوں کی سزا کا خطرہ مول لے کر کون عدالت میں گواہی دینے جائے گا؟ اس لئے معقول بات یہی ہے کہ جس طرح ملزم کو شبہ کا فائدہ پہنچتا ہے اسی طرح گواہوں کو بھی شبہ کا فائدہ پہنچنا چاہیے۔ اگر اختلاف شہادت میں کسی ملزم پر حد لازم کرنے کے لئے کافی نہیں ہے تو گواہوں پر حد لازم کرنے کی موجب نہیں ہے۔

علامہ غلام رسول سعیدی صاحب کی مذکورہ بالا عبارت میں ائمہ اربعہ کے خلاف قدرے جرأت نظر آتی ہے اور ایک غیر مقلد کی تائید میں اجتہادی رائے سے کام لیا ہے۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے مقدمہ میں چاروں گواہ مجلس قضاء میں موجود تھے۔ وہ یکے بعد دیگرے نہیں آئے تھے۔ ان میں سے پہلے تین کی گواہی ایسی کامل گواہی تھی۔ جس سے زنا کا اثبات ہوتا تھا لیکن چوتھے گواہ کی گواہی مطابق شرائط نہ ہوئی۔ جس کی بنا پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پہلے تین گواہوں کو اسی اسی کوڑے حد قذف کے طور پر لگوائے۔ اس حد کے اجراء کے وقت بہت سے صحابہ کرام بنفس نفیس موجود تھے' کسی نے بھی انکار نہ کیا جس سے یہ اجماعی فیصلہ قرار پایا۔ اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ عدالت میں گواہ تعداد کے اعتبار سے کامل یعنی چار موجود تھے۔ یہی ہم شرط کے طور پر ذکر کرتے ہیں کہ گواہوں کا ایک مجلس میں ہوتے ہوئے گواہی دینا ضروری ہے۔ چاروں کی موجودگی اور گواہی سننے کے بعد جب چوتھے کی گواہی نامقبول قرار دے دی گئی تو پہلے تین حضرات کو حد قذف لگی لیکن علامہ غلام رسول سعیدی صاحب لکھتے ہیں: "اگر شاہدوں کی تعداد مکمل نہ ہو تو ہمارے نزدیک قول راجح یہ ہے کہ ان پر حد قذف نہیں لگائی جائے گی"۔ اگر وہ یوں لکھتے کہ "میرے نزدیک قول راجح یہ ہے کہ

ان پر حد قذف نہیں لگائی جائے گی"۔ تو زیادہ مناسب ہوتا۔ لیکن ہمارے نزدیک لکھنے سے دیگر ائمہ مجتہدین کی شمولیت کا تاثر ابھرتا ہے۔ حالانکہ ائمہ ثلاثہ اس رائے کے خلاف ہیں۔ لہٰذا ایسی عبارت انہیں لکھنی ہی نہیں چاہیے تھی۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ مولا تعالیٰ انہیں قلم و بیان کی لغزشوں سے محفوظ و مامون رکھے اور اکابرین امت کے مسلک کی اتباع اور اس کے سمجھنے کی توفیق عطا فرمائے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

۳۰۷- بَابُ الرَّجْمِ

سنگساری کا بیان

۶۷۸- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّهٗ سَمِعَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُوْلُ الرَّجْمُ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى حَقٌّ عَلٰى مَنْ زَنٰى اِذَا اُحْصِنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ اِذَا قَامَتْ عَلَيْهِ الْبَيِّنَةُ اَوْ كَانَ الْحَبَلُ اَوِ الْاِعْتِرَافُ.

ہمیں ابن شہاب نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ سے خبر دی کہ حضرت عبد اللہ بن عباس نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے سنا۔ فرماتے تھے: سنگسار کرنے کا حکم اللہ تعالیٰ کی کتاب میں حق ہے۔ یہ حد ہر اس مرد اور عورت پر ہے جو شادی شدہ ہو اور جب اس پر بینہ قائم ہو جائیں یا حمل واضح ہو یا خود اعتراف پایا جائے۔

۶۷۹- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ اَنَّهٗ سَمِعَ سَعِيْدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ يَقُوْلُ لَمَّا صَدَرَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ مِنْ مِّنًى اَنَاخَ بِالْاَبْطَحِ ثُمَّ كَوَّمَ كَوْمَةً مِّنْ بَطْحَاءَ ثُمَّ طَرَحَ عَلَيْهِ ثَوْبَهٗ ثُمَّ اسْتَلْقٰى وَمَدَّ يَدَيْهِ اِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ اَللّٰهُمَّ كَبُرَتْ سِنِّيْ وَضَعُفَتْ قُوَّتِيْ وَانْتَشَرَتْ رَعِيَّتِيْ فَاقْبِضْنِيْ اِلَيْكَ غَيْرَ مُضَيِّعٍ وَلَا مُفَرِّطٍ ثُمَّ قَدِمَ الْمَدِيْنَةَ فَخَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ اَيُّهَا النَّاسُ قَدْ سُنَّتْ لَكُمُ السُّنَنُ وَفُرِضَتْ لَكُمُ الْفَرَائِضُ وَتُرِكْتُمْ عَلَى الْوَاضِحَةِ وَصَفَّقَ بِاِحْدٰى يَدَيْهِ عَلَى الْاُخْرٰى اَلَا اَنْ لَّا تَضِلُّوْا بِالنَّاسِ يَمِيْنًا وَشِمَالًا ثُمَّ اِيَّاكُمْ اَنْ تَهْلِكُوْا عَنْ اٰيَةِ الرَّجْمِ اَنْ يَّقُوْلَ قَائِلٌ لَا نَجِدُ حَدَّيْنِ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ فَقَدْ رَجَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَرَجَمْنَا وَاِنِّيْ وَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهٖ لَوْلَا اَنْ يَّقُوْلَ النَّاسُ زَادَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ لَكَتَبْتُهَا اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ اِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَا الْبَتَّةَ فَاِنَّا قَدْ قَرَاْنَاهَا قَالَ سَعِيْدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ فَمَا انْسَلَخَ ذُوالْحِجَّةِ حَتّٰى قُتِلَ عُمَرُ.

امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے خبر دی کہ انہوں نے سعید بن مسیب کو کہتے سنا۔ جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ منیٰ سے (آخری حج کے وقت) مقام ابطح میں آئے اور یہاں اونٹ بٹھایا پھر انہوں نے بطحاء سے کنکریاں جمع کر کے ان پر اپنی چادر ڈال دی پھر لیٹ گئے اور اپنے دونوں ہاتھ آسمان کی طرف پھیلاتے ہوئے اللہ تعالیٰ سے سوال کرنے لگے۔ اے اللہ! میری عمر بہت ہوگئی میری طاقت کمزوری میں بدل گئی میری رعیت منتشر ہوگئی۔ پس تو مجھے موت دے دے۔ اس حال میں کہ میں نے نہ تو تیرے احکام میں کمی کی ہو اور نہ زیادتی پھر آپ مدینہ منورہ تشریف لائے لوگوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: اے لوگو! تم پر سنتیں مسنون ہو چکیں اور فرض تم پر لازم ہو چکے۔ میں نے تمہیں ایک صاف تر اور واضح راستہ پر چھوڑا ہے۔ آپ نے اپنا ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ پر مارتے ہوئے فرمایا: خبردار! ادھر ادھر گمراہ نہ ہونا پھر فرمایا: رجم کی آیت کی خوب نگہبانی کرنا اور اسے ضائع ہونے سے بچانا۔ کوئی کہنے والا کہے گا کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب میں ہمیں رجم کی آیت نہیں ملتی۔ یقین جانو خود رسول اللہ ﷺ نے رجم کا حکم دیا اور ہم نے بھی رجم کیا اور میں اس ذات کی قسم جس کے قبضہ وقدرت میں میری جان ہے۔ اگر لوگ یہ نہ کہتے کہ عمر بن خطاب نے قرآن کریم میں زیادتی کر دی ہے تو میں یہ آیت قرآن

کریم میں لکھ دیتا۔ الشیخ الشیخ شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت جب زنا کریں، تو ان دونوں کو رجم کر دو۔ میں نے اس آیت کو یقیناً پڑھا ہے۔ جناب سعید بن میتب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ابھی ذوالحجہ باقی تھا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو شہید کر دیا گیا۔

٦٨٠ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ اَنَّ الْيَهُوْدَ جَاءُوْا اِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَاَخْبَرُوْهُ اَنَّ رَجُلًا مِّنْهُمْ وَامْرَاَةً زَنَيَا فَقَالَ لَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مَاتَجِدُوْنَ فِي التَّوْرَاةِ فِيْ شَانِ الرَّجْمِ فَقَالُوْا نَفْضَحُهُمَا وَيُجْلَدَانِ فَقَالَ لَهُمْ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ سَلَامٍ كَذَبْتُمْ اِنَّ فِيْهَا الرَّجْمَ فَاَتُوْا بِالتَّوْرَاةِ فَنَشَرُوْهَا فَجَعَلَ اَحَدُهُمْ يَدَهٗ عَلٰى اٰيَةِ الرَّجْمِ ثُمَّ قَرَاَ مَاقَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا فَقَالَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ سَلَامٍ اِرْفَعْ يَدَكَ فَرَفَعَ يَدَهٗ فَاِذَا فِيْهَا اٰيَةُ الرَّجْمِ فَقَالَ صَدَقْتَ يَا مُحَمَّدُ فِيْهَا اٰيَةُ الرَّجْمِ فَاَمَرَبِهِمَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَرُجِمَا قَالَ ابْنُ عُمَرَ فَرَاَيْتُ الرَّجُلَ يَحْنَا عَلَى الْمَرْاَةِ يَقِيْهَا الْحِجَارَةَ.

ہمیں امام مالک نے جناب نافع سے انہوں نے عبداللہ بن عمر سے خبر دی کہ کچھ یہودی حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہنے لگے کہ ہم میں سے ایک مرد اور ایک عورت نے زنا کیا ہے۔ آپ ﷺ نے ان سے دریافت فرمایا: کہ رجم کے بارے میں تم تورات کے اندر کیا حکم پاتے ہو؟ انہوں نے کہا: ہم ایسے زانیوں کو ذلیل و رسوا کرتے ہیں اور کوڑے لگاتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ بولے۔ تم جھوٹ کہتے ہو تورات میں سنگساری کی سزا ہے۔ وہ تورات لائے اور اسے کھول کر پڑھنے لگے۔ ان میں سے ایک نے رجم کی آیت پر ہاتھ رکھ دیا پھر اس سے پہلے اور بعد والے حصے کو پڑھا اس پر حضرت عبداللہ بن سلام نے کہا: ہاتھ اٹھاؤ۔ چنانچہ اس نے ہاتھ اٹھایا تو فوراً رجم کی آیت سامنے آ گئی پھر وہ کہنے لگا یا محمد ﷺ آپ نے سچ فرمایا: کہ تورات میں رجم کی آیت ہے پھر حضور ﷺ نے ان دونوں کے بارے میں رجم کا حکم دیا۔ چنانچہ وہ سنگسار کر دیئے گئے۔ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ میں نے اس زانی یہودی مرد کو دیکھا کہ وہ اس زانیہ پر جھک کر اسے پتھر لگنے سے بچاتا تھا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا كُلِّهٖ نَاْخُذُ اَيُّمَا رَجُلٍ حُرٍّ مُسْلِمٍ زَنٰى بِامْرَاَةٍ وَقَدْ تَزَوَّجَ بِامْرَاَةٍ قَبْلَ ذٰلِكَ حُرَّةً مُسْلِمَةً وَجَامَعَهَا فَفِيْهِ الرَّجْمُ وَهٰذَا هُوَ الْمُحْصِنُ فَاِنْ كَانَ لَمْ يُجَامِعْهَا اِنَّمَا تَزَوَّجَهَا وَلَمْ يَدْخُلْ بِهَا اَوْكَانَتْ تَحْتَهٗ اَمَةٌ يَهُوْدِيَّةٌ اَوْ نَصْرَانِيَّةٌ لَمْ يَكُنْ بِهَا مُحْصَنًا وَلَمْ يُرْجَمْ وَضُرِبَ مِائَةً وَهٰذَا قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارا مسلک یہ ہے کہ کوئی بھی آزاد مسلمان مرد کسی عورت سے زنا کرے اور اس نے اس سے قبل کسی آزاد مسلمان عورت سے شادی کر کے ہم بستری بھی کی ہو، تو ایسے زانی کی حد رجم ہے۔ یہ ہے وہ محصن اور اگر صرف شادی کی تھی لیکن ہم بستری نہ ہوئی یا اس کے عقد میں یہودی یا نصرانی لونڈی تھی۔ تو اس صورت میں وہ محصن شمار نہ ہوگا اور نہ ہی زانی ہونے پر اسے سنگسار کیا جائے گا بلکہ اسے کوڑے لگائے جائیں گے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

مذکورہ باب کے آثار میں سے اول الذکر میں ثبوت زنا کے تین طریقے بیان کئے گئے۔

(۱) بینہ سے ثابت

(۲) حمل کا ظاہر ہونا

(۳) اقرار واعتراف کرنا

ان میں سے اول الذکر ثبوت میں سبھی متفق ہیں۔یعنی چار گواہ مذکورہ شرائط کے مطابق یوں گواہی دیں کہ ہم نے انہیں زنا کرتے دیکھا کہ جس طرح سلائی سرمہ دانی میں داخل ہوتی ہے۔ایسی گواہی کے بعد حد واجب ہوگی۔البتہ حمل دکھائی دینے کی صورت میں اثبات زنا میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ابن قدامہ نے اسے بالتفصیل بیان کیا ہے۔

جب کوئی عورت شوہر یا مالک کے بغیر حاملہ ہو جائے تو اس پر صرف اس حمل کی وجہ سے حد زنا نہیں لگے گی بلکہ اس سے تفتیش کی جائے گی۔اگر وہ یہ کہے کہ مجھ سے زبردستی وطی کی گئی ہے یا شبہ سے وطی کی گئی یا وہ سرے سے زنا کا اعتراف ہی نہیں کرتی تو ان صورتوں میں وہ حد کی مستوجب نہ ہوگی۔یہ قول امام شافعی اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کا ہے۔امام مالک فرماتے ہیں: کہ اگر وہ عورت وہیں کی باشندہ ہے،مسافر نہیں تو اس پر حد لازم ہوگی۔الا یہ کہ اس پر جبر واکراہ کی علامات ظاہر ہوں۔وہ یوں کہ اس نے چیخ و پکار کی' آہ وزاری کی'لوگوں کو اپنی حفاظت کے لئے پکارا کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: شادی شدہ مرد یا عورت پر زنا سے حد واجب ہو جاتی ہے جب وہ اعتراف کریں یا ان کے خلاف گواہ قائم ہو جائیں یا حمل ثابت ہو جائے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کے ساتھ جبراً یا شبہ سے وطی کی گئی ہو اور شبہات سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ایک قول یہ بھی ہے کہ عورت وطی کے بغیر بھی حاملہ ہو جاتی ہے۔وہ یوں کہ مرد کا مادہ منویہ عورت کے اندام نہانی میں کسی طرح داخل کر دیا جائے' اس کا طریقہ خواہ کچھ بھی ہو لہٰذا کنواری عورت کا حاملہ ہونا متصور ہے۔(فی زمانہ ٹیسٹ ٹیوب بے بی اس کی مؤید ہے) اس مسئلہ میں حضرات صحابہ کرام کے اقوال بھی مختلف ہیں۔

سعید نے اپنی سند کے ساتھ روایت کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت لائی گئی جو خاوند کے بغیر حاملہ ہوگئی تھی۔حضرت عمر نے جب اس کی تفتیش کی تو اس نے کہا کہ میں گہری نیند میں بے خبر سوئی تھی۔مجھ سے ایک شخص نے وطی کی۔میں اس وقت بیدار ہوئی جب وہ اپنا کام کر چکا تھا۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے یہ سن کر اس پر حد کو ساقط کر دیا اور براء بن سبرہ رضی اللہ عنہ،حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک عورت کو آپ کے پاس لایا گیا۔اس نے دعویٰ کیا کہ مجھ پر جبر واکراہ کیا گیا ہے۔آپ نے فرمایا: اس کا راستہ چھوڑ دو۔آپ نے لشکر کے سرداروں کی طرف لکھا کہ کوئی آدمی میری اجازت کے بغیر کسی کو قتل نہ کرے۔حضرت علی اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ دونوں فرمایا کرتے تھے۔جب حدود میں لعل اور عسی کا لفظ آجائے تو حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔دار قطنی نے اپنی اسناد کے ساتھ حضرت عبد اللہ بن مسعود، معاذ بن جبل اور عتبہ بن عامر سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: اگر تمہیں حد میں شبہ پڑ جائے تو حدود کو دور کرنے کی کوشش کرو۔جہاں تک ممکن ہو اور یہ بات یقینی ہے کہ حدود شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں اور یہی متحقق ہے۔(المغنی مع شرح الکبیر ج ۱۰ص ۱۸۶۔۱۸۷)

حمل سے ثبوت زنا متفق علیہ نہیں کیونکہ حمل میں مختلف احتمالات ہیں۔مرد کے وطی کئے بغیر بھی عورت کا حاملہ ہونا ممکن بلکہ موجود ہے لہٰذا ایسا حمل زنا کے قائم مقام نہ ہوگا۔یوں بھی ہوسکتا ہے کہ جبر واکراہ سے وطی کی گئی ہو۔اس صورت میں مرد تو زانی کہلائے گا لیکن عورت شبہ کی بنا پر زانیہ کی حد سے بچ جائے گی۔جبر واکراہ سے بھی حمل ٹھہر سکتا ہے۔پھر بے خبری اور غفلت یا مدہوشی اور جنون کی صورت میں کی گئی وطی بھی سبب حمل بن سکتی ہے۔اس لئے ظہور حمل کو زنا ہی قرار دیا جائے اور اس میں کوئی وجہ خارج نہ کی جائے۔نہ ظاہر و عقل کے خلاف ہے۔صرف ایک صورت باقی رہ جاتی ہے۔وہ یہ کہ عورت خود اقرار کرے کہ اس نے زنا کرایا۔اس میں نہ مجبور

تھی نہ مدہوش و بے خبر۔ بلکہ جیتے جاگتے ہوش وحواس قائم ہوتے ہوئے اپنی مرضی سے غیر مرد سے وطی کرائی اور یہ حمل اس نا جائز وطی کا شاخسانہ ہے۔ اب اس حمل پر حد نافذ ہوگی۔ یہ تو تفصیل زنا کا اقرار حمل ہو جانے کی صورت میں۔ اب ہم تیسری حالت کی طرف آتے ہیں وہ یہ ہے کہ زانی یا زانیہ اقرار و اعتراف زنا کرتے ہیں۔ یہ بھی مختلف فیہ ہے۔

حد اقرار سے واجب ہوتی ہے یا گواہی سے۔ اگر اقرار سے ثابت ہو تو زانی کے چار مرتبہ اقرار کرنے کا اعتبار ہوگا۔ حکم ابن ابی لیلیٰ اور احناف کا یہی مسلک ہے اور حسن، امام مالک، امام شافعی، حماد، ابوثور اور ابن منذر یہ کہتے ہیں کہ زانی کے ایک مرتبہ اقرار کر لینے پر بھی حد لگائی جائے گی کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے: ''اے انیس! صبح اس عورت کے پاس جانا اگر وہ اعتراف کر لے تو رجم کر دینا''۔ ایک بار کا اعتراف بھی اقرار ہے اور قبیلہ جہنیہ کی عورت کو بھی ایک مرتبہ اقرار کرنے پر حد لگائی گئی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جو شادی شدہ زنا کرے اس کو رجم کرنا برحق اور واجب ہے جبکہ اس کے خلاف گواہ ہوں یا وہ اقرار کرے یا حمل ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ ایک حق ہے اور حق ایک بار اعتراف کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ بقیہ حقوق ثابت ہو جاتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس مسجد میں ایک اسلمی شخص حاضر ہوا اور کہنے لگا: یارسول اللہ! میں نے زنا کیا ہے۔ آپ نے منہ پھیر لیا۔ حتیٰ کہ اس نے چار بار اقرار کیا۔ جب اس نے چار مرتبہ اپنے خلاف گواہی دی تو رسول اللہ ﷺ نے پوچھا کیا تیرا دماغ خراب تو نہیں؟ اس نے کہا: نہیں۔ آپ نے پوچھا کیا شادی شدہ ہو؟ کہنے لگا جی حضور! اب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اسے رجم کر دو۔ اگر ایک مرتبہ کا اقرار ہی کافی ہوتا تو آپ پہلی مرتبہ ہی منہ نہ پھیرتے اور حد جاری کرنے کا حکم دے دیتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی واجب کردہ حدود سے اعراض جائز نہیں۔ امام احمد بن حنبل کے نزدیک چار بار اقرار کرنا لازم ہے لیکن ان کے نزدیک خواہ ایک مجلس میں ہو یا متعدد مجالس میں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک حد اس وقت واجب ہوگی جب وہ مختلف چار مجالس میں اقرار کرے کیونکہ جناب ماعز رضی اللہ عنہ نے ایسے ہی اقرار کیا تھا۔ (المغنی ج ۱۰ ص ۱۶۰۔۱۶۱ فصل ۲۱۷۷)

قارئین کرام! صاحب مغنی نے جو حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کا اقرار چار مرتبہ چار مختلف مجالس میں کیا تھا۔ کہا: اسے انہوں نے اپنی اس کتاب یعنی ''مغنی'' میں کسی اثر سے ثابت نہیں کیا۔ لیکن اس کا ذکر ''موطا امام محمد'' کے زیر بحث باب ۳۰۸ کے بعد باب ۳۰۹ میں موجود ہے۔ جناب ماعز نے پہلے حضرت ابوبکر صدیق کے سامنے اقرار کیا تھا۔ اس پر ابوبکر صدیق نے پوچھا: تم نے کسی اور کے سامنے تو اقرار نہیں کیا؟ انہوں نے کہا: نہیں۔ ابوبکر صدیق نے فرمایا: پھر توبہ کر لو اور کسی کو مت بتلانا۔ مگر انہوں نے تسلی نہ پاتے ہوئے اس بات کا اقرار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھی جا کر کر دیا۔ آپ نے بھی انہیں ابوبکر صدیق والی ہی نصیحت فرمائی لیکن پھر رسول کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اقرار کیا۔ آپ ﷺ نے ان سے اعراض فرمایا پھر اس کے گھر والوں سے دریافت کرایا کہ ماعز کا دماغ تو خراب نہیں ہے؟ انہوں نے کہا: نہیں وہ تو ٹھیک ہے۔ ماعز نے پھر چند مرتبہ حضور ﷺ کے سامنے اقرار کیا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جناب ماعز کا اقرار مختلف مجالس میں تھا۔ اسی اختلاف مجالس کے اقرار کی بنا پر رسول اللہ ﷺ نے انہیں رجم کا حکم سنایا۔ احناف کے مسلک کی یہی دلیل ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ ثبوت زنا کے تین طریقے ہیں۔ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت ہیں۔ ایک گواہی، دوسرا حمل اور تیسرا اعتراف و اقرار زنا۔ حمل کی صورت میں احناف کے نزدیک حد زنا واجب نہیں جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ اقرار و اعتراف کی صورت میں اگر مجلس مختلف ہو۔ یعنی چار مجالس میں علیحدہ علیحدہ اقرار کرے تو حد واجب ہوگی۔

باب زیر بحث میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایک گفتگو یہ بھی مذکور ہوئی: ''تمہارے لئے سنن اور فرائض اپنی اپنی جگہ مشروع قرار دیے جا چکے ہیں الخ''۔ آپ نے اس سلسلہ کلام کو جاری رکھتے ہوئے فرمایا کہ سنگسار کرنے کا حکم اگرچہ قرآن کریم میں موجود

نہیں لیکن ہم نے اپنے کانوں سے اس کو حضور علیہ الصلوۃ والسلام سے سنا ہے الشیخ والشیخۃ اذا زنیا الخ اس کی تلاوت تو منسوخ ہو چکی لیکن اس کا حکم جاری وساری ہے۔ اس کے حکم سے انکار کر کے کوئی شخص اپنے آپ کو ہلاکت و تباہی میں نہ ڈالے کیونکہ رجم پر عمل خود رسالت مآب ﷺ، ابوبکر صدیق اور میں نے بھی اس کا حکم دیا۔ آخر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حلفاً کہا کہ اگر مجھے ڈر نہ ہوتا کہ لوگ مجھ پر الزام نہ دھریں کہ عمر نے قرآن میں زیادتی کی ہے تو میں اس آیت کو قرآن میں لکھ دیتا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے آخر میں اپنا مذہب ومسلک بیان کرتے ہوئے لکھا کہ اگر کسی کے عقد میں نصرانی یا یہودی لونڈی ہو تو اس کے ساتھ وطی کرنے سے صفت احصان ثابت نہ ہوگی۔ اس بارے میں شرائط احصان کی تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے جس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

۳۰۸- بَابُ الْإِقْرَارِ بِالزِّنَاءِ

زنا کا اقرار کرنے کا بیان

۶۸۱ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ اَنَّهُمَا اَخْبَرَاهُ اَنَّ رَجُلَيْنِ اِخْتَصَمَا اِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ اَحَدُهُمَا يَا نَبِيَّ اللّٰهِ اِقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللّٰهِ وَقَالَ الْاٰخَرُ وَهُوَ اَفْقَهُهُمَا اَجَلْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللّٰهِ. وَائْذَنْ لِيْ فِيْ اَنْ اَتَكَلَّمَ قَالَ تَكَلَّمْ قَالَ اِنَّ ابْنِيْ كَانَ عَسِيْفًا عَلٰى هٰذَا يَعْنِيْ اَجِيْرًا فَزَنٰى بِامْرَاَتِهٖ فَاَخْبَرُوْنِيْ اَنَّ عَلَى ابْنِيَ الرَّجْمَ فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَجَارِيَةٍ لِّيْ ثُمَّ اِنِّيْ سَاَلْتُ اَهْلَ الْعِلْمِ فَاَخْبَرُوْنِيْ اِنَّمَا عَلَى ابْنِيْ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ وَاِنَّمَا الرَّجْمُ عَلَى امْرَاَتِهٖ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَمَا وَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهٖ لَا قْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَمَّا غَنَمُكَ وَجَارِيَتُكَ فَرَدٌّ عَلَيْكَ وَجَلَدَ ابْنَهٗ مِائَةً وَغَرَّبَهٗ عَامًا وَاَمَرَ اُنَيْسًا الْاَسْلَمِيَّ اَنْ يَّاْتِيَ امْرَاَةَ الْاٰخَرِ فَاِنِ اعْتَرَفَتْ رَجَمَهَا فَاعْتَرَفَتْ فَرَجَمَهَا.

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے وہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ اور زید بن خالد الجہنی رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ ان دونوں نے مجھے خبر دی کہ دو مرد رسول اللہ ﷺ کے پاس مقدمہ لائے۔ ان دونوں میں سے ایک بولا۔ اے نبی اللہ! ہمارے درمیان کتاب اللہ میں سے فیصلہ فرمایئے۔ دوسرے نے کہا جو زیادہ سمجھ دار تھا۔ ہاں یا رسول اللہ! آپ ہمارے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ فرمایئے اور مجھے اجازت دی جائے کہ میں کچھ کہوں۔ آپ نے فرمایا: کہو کیا کہنا چاہتے ہو؟ کہنے لگا کہ میرا بیٹا اس کے ہاں اجرت پر کام کرتا تھا۔ اس نے اس کی بیوی سے زنا کیا ہے۔ لوگوں نے مجھے بتایا کہ میرے بیٹے کی سزا رجم ہے۔ میں نے اس کے فدیہ میں سو (۱۰۰) بکریاں اور ایک لونڈی دی ہے۔ میں نے پھر مسئلہ دریافت کیا تو لوگوں نے بتایا کہ میرے بیٹے کی سزا (۱۰۰) کوڑے ہے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے اور رجم کی سزا اس کی بیوی پر ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: اس اللہ کی قسم! جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے۔ میں یقیناً تمہارے درمیان اللہ تعالیٰ کی کتاب سے ہی فیصلہ کروں گا۔ رہی وہ تیری (۱۰۰) بکریاں اور تیری لونڈی وہ تمہیں واپس لوٹائی جاتی ہیں پھر آپ نے اس کے بیٹے کو سو کوڑوں کی سزا سنائی۔ اور ایک سال کی جلاوطنی کا حکم دیا اور انیس اسلمی کو حکم دیا کہ مذکورہ عورت کا پاس جانا اگر وہ زنا کا اعتراف کرتی ہے تو اسے رجم کر دینا۔ اس نے اعتراف کیا جس پر اسے رجم کیا گیا۔

۶۸۲ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَعْقُوْبُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ... امام مالک نے ہمیں یعقوب بن زید سے اور وہ اپنے والد

اَبِیْهِ زَیْدِ بْنِ طَلْحَةَ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ اَبِیْ مُلَیْکَةَ اَنَّهٗ اَخْبَرَهٗ اَنَّ اِمْرَاَةً اَتَتِ النَّبِیَّ ﷺ فَاَخْبَرَتْهُ اَنَّهَا زَنَتْ وَهِیَ حَامِلٌ فَقَالَ لَهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اِذْهَبِیْ حَتّٰی تَضَعِیْ فَلَمَّا وَضَعَتْ اَتَتْهُ فَقَالَ لَهَا اِذْهَبِیْ حَتّٰی تُرْضِعِیْ فَلَمَّا اَرْضَعَتْ اَتَتْهُ فَقَالَ لَهَا اِذْهَبِیْ حَتّٰی تَسْتَوْدِعِیْهِ فَاسْتَوْدَعَتْهُ ثُمَّ جَاءَتْهَا فَاَمَرَبِهَا فَاُقِیْمَ عَلَیْهَا الْحَدُّ.

زید بن طلحہ سے وہ عبداللہ بن ابی ملیکہ سے خبر دیتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس ایک عورت آئی اور اس نے کہا کہ میں نے زنا کیا ہے اور وہ حاملہ تھی۔ اسے رسول کریم ﷺ نے فرمایا: چلی جا۔ بچہ بچی جننے کے بعد آنا۔ جب اس نے جنا تو پھر حاضر ہوئی۔ آپ نے پھر ارشاد فرمایا: چلی جا۔ اسے جا کر دودھ پلا' جب دودھ پلانے کی مدت ختم ہوئی' وہ پھر حاضر ہوئی' آپ نے اس مرتبہ بھی فرمایا: چلی جا۔ اس بچے کو کسی کے سپرد کر۔ اس نے کسی کی سپرد داری میں بچہ دے دیا اور حضور ﷺ کے پاس پھر حاضر ہو گئی۔ اس مرتبہ آپ نے اس پر حد قائم کرنے کا حکم دیا لہٰذا اس کو حد لگائی گئی۔

٦٨٣ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ اَنَّ رَجُلًا اِعْتَرَفَ بِالزِّنٰی عَلٰی نَفْسِهٖ عَلٰی عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَشَهِدَ عَلٰی نَفْسِهٖ اَرْبَعَ شَهَادَاتٍ فَاَمَرَبِهٖ فَحُدَّ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ فَمِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ یُؤْخَذُ الْمَرْءُ بِاِعْتِرَافِهٖ عَلٰی نَفْسِهٖ.

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے خبر دی کہ ایک مرد نے حضور ﷺ کے دور مبارک میں اپنے بارے میں زنا کا اعتراف کیا اور اپنی ذات کے بارے میں اس نے چار گواہیاں دیں۔ آپ نے اس کے بارے میں حد لگانے کا حکم صادر فرمایا۔ جس پر اسے حد لگائی گئی۔ ابن شہاب نے کہا: اس حدیث کی بنا پر ہر اس شخص کا مؤاخذہ ہوگا جو اپنے بارے میں اعتراف کرتا ہے۔

٦٨٤ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا زَیْدُ بْنُ اَسْلَمَ اَنَّ رَجُلًا اِعْتَرَفَ عَلٰی نَفْسِهٖ بِالزِّنَاءِ عَلٰی عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَدَعَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ بِسَوْطٍ فَاُتِیَ بِسَوْطٍ مَکْسُوْرٍ فَقَالَ فَوْقَ هٰذَا فَاُتِیَ بِسَوْطٍ جَدِیْدٍ لَمْ تُقْطَعْ ثَمَرَتُهٗ فَقَالَ بَیْنَ هٰذَیْنِ فَاُتِیَ بِسَوْطٍ قَدْ رُکِبَ بِهٖ فَلَانَ فَاَمَرَبِهٖ فَجُلِدَ ثُمَّ قَالَ اَیُّهَا النَّاسُ قَدْ اٰنَ لَکُمْ اَنْ تَنْتَهُوْا عَنْ حُدُوْدِ اللّٰهِ فَمَنْ اَصَابَ مِنْ هٰذِهِ الْقَاذُوْرَاتِ شَیْئًا فَلْیَسْتَتِرْ بِسَتْرِ اللّٰهِ فَاِنَّهٗ مَنْ یُّبْدِ لَنَا صَفْحَتَهٗ نُقِمْ عَلَیْهِ کِتَابَ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ.

امام مالک نے ہمیں زید بن اسلم سے خبر دی کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں ایک شخص نے اپنے بارے میں (زنا کا) اعتراف کیا۔ پس حضور ﷺ نے درہ منگوایا لہٰذا درہ لایا گیا' جو ٹوٹا ہوا تھا۔ آپ نے فرمایا: اسے چھوڑ و' کوئی اور درہ لاؤ پھر بالکل نیا کوڑا لایا گیا جس کے ابھی ریشے بھی نہیں کاٹے گئے تھے۔ (یعنی استعمال نہیں ہوا تھا) آپ نے فرمایا: کہ ان دونوں کے درمیان حالت کا کوڑا لاؤ۔ پس ایسا کوڑا لایا گیا جسے ایک شخص نے استعمال کیا ہوا تھا۔ آپ نے حکم دیا کہ اس اعتراف کرنے والے کو کوڑے لگاؤ۔ لہٰذا اسے کوڑوں کی حد لگائی گئی پھر آپ نے ارشاد فرمایا: اے لوگو! وقت آن پہنچا ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کی حدود سے بچو۔ سو جو شخص تم میں سے ان گندگیوں میں سے کسی گندگی سے اپنے آپ کو گندا کرے تو اسے اللہ تعالیٰ کے پردہ سے پردہ پوشی کرنی چاہیے۔ سو جس شخص نے اپنا پردہ ہمارے سامنے پھاڑ ڈالا ہم اس پر اللہ تعالیٰ کی کتاب کا حکم قائم کریں گے۔

٦٨٥ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ اَنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ اَبِىْ عُبَيْدٍ حَدَّثَتْهُ عَنْ اَبِىْ بَكْرِنِ الصِّدِّيْقِ رَضِىَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ اَنَّ رَجُلًا وَقَعَ عَلٰى جَارِيَةٍ بِكْرٍ فَاَحْبَلَهَا ثُمَّ اعْتَرَفَ عَلٰى نَفْسِهٖ اَنَّهٗ زَنٰى وَلَمْ يَكُنْ اَحْصَنَ فَاَمَرَبِهٖ اَبُوْبَكْرِنِ الصِّدِّيْقِ فَجُلِدَ الْحَدَّ ثُمَّ نُفِىَ اِلٰى فَدَكَ.

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے خبر دی۔ انہیں صفیہ بنت ابی عبید نے ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے بیان کیا کہ ایک مرد نے ایک کنواری سے زنا کیا' وہ حاملہ ہوگئی پھر اس مرد نے اپنے زانی ہونے کا اعتراف کیا اور وہ شادی شدہ نہ تھا۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اسے حد لگانے کا حکم دیا۔ چنانچہ اسے حد لگائی گئی پھر آپ نے اسے فدک کی طرف نکال دیا۔

٦٨٦ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنِىْ يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيْدَ ابْنَ الْمُسَيَّبِ يَقُوْلُ اِنَّ رَجُلًا مِّنْ اَسْلَمَ اَتٰى اَبَابَكْرٍ فَقَالَ اِنَّ الْاٰخِرَ قَدْ زَنٰى قَالَ لَهٗ اَبُوْبَكْرٍ هَلْ ذَكَرْتَ هٰذَا لِاَحَدٍ غَيْرِىْ قَالَ لَا قَالَ اَبُوْبَكْرٍ تُبْ اِلَى اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ وَاسْتَتِرْ بِسَتْرِ اللّٰهِ فَاِنَّ اللّٰهَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ قَالَ سَعِيْدٌ فَلَمْ تُقِرَّبِهٖ نَفْسُهٗ حَتّٰى اَتٰى عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فَقَالَ لَهٗ كَمَا قَالَ لِاَبِىْ بَكْرٍ فَقَالَ لَهٗ عُمَرُ كَمَا قَالَ اَبُوْبَكْرٍ قَالَ سَعِيْدٌ فَلَمْ تُقِرَّبِهٖ نَفْسُهٗ حَتّٰى اَتَى النَّبِىَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهُ الْاٰخِرُ قَدْ زَنٰى قَالَ سَعِيْدٌ فَاَعْرَضَ عَنْهُ النَّبِىُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهٗ ذٰلِكَ مِرَارًا كُلُّ ذٰلِكَ يُعْرِضُ عَنْهُ حَتّٰى اِذَا اَكْثَرَ عَلَيْهِ بَعَثَ اِلٰى اَهْلِهٖ فَقَالَ اَيَشْتَكِىْ اَبِهٖ جِنَّةٌ قَالُوْا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنَّهٗ لَصَحِيْحٌ قَالَ اَبِكْرٌ اَمْ ثَيِّبٌ قَالَ ثَيِّبٌ فَاَمَرَبِهٖ فَرُجِمَ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ مجھے یحییٰ بن سعید نے بتایا انہوں نے کہا کہ میں نے جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کو کہتے سنا کہ ایک مرد قبیلہ اسلم سے تعلق رکھنے والا حضرت ابوبکر کے پاس آیا۔ کہنے لگا کہ میں کمینے نے زنا کیا ہے۔ ابوبکر صدیق نے پوچھا: کیا تو نے اس کا ذکر میرے سوا کسی اور کے سامنے بھی کیا ہے؟ کہنے لگا نہیں۔ ابوبکر صدیق نے فرمایا: اللہ تعالیٰ سے توبہ کر اور اس سے پردہ پوشی مانگ۔ بے شک اللہ تعالیٰ بندوں کی توبہ قبول فرماتا ہے۔ جناب سعید بیان کرتے ہیں کہ اس شخص کا دل مطمئن نہ ہوا حتیٰ کہ وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا۔ حضرت عمر نے بھی اسے وہی کچھ فرمایا جو ابوبکر صدیق فرما چکے تھے۔ جناب سعید کہتے ہیں کہ اس کا دل پھر بھی مطمئن نہ ہوا۔ حتیٰ کہ وہ حضور ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہوگیا اور عرض کرنے لگا: اس کمینہ سے زنا ہوگیا ہے۔ جناب سعید بیان کرتے ہیں کہ یہ سن کر حضور ﷺ نے اس سے منہ پھیر لیا۔ اس نے یہی بات آپ کے سامنے بار بار کی۔ آپ ہر بار اس سے اعراض فرماتے رہے۔ یہاں تک کہ جب بہت مرتبہ اقرار کر چکا تو آپ ﷺ نے کسی کو اس کے گھر بھیجا تا کہ جا کر دریافت کرے کہ یہ شخص کسی بیماری میں مبتلا تو نہیں یا دیوانہ تو نہیں؟ لوگوں نے جواباً عرض کیا۔ یا رسول اللہ! یہ بالکل تندرست ہے پھر آپ نے پوچھا: کیا یہ شادی شدہ ہے کہ کنوارا؟ کہا شادی شدہ ہے پھر آپ نے اسے سنگسار کرنے کا حکم دیا جس پر اسے سنگسار کر دیا گیا۔

٦٨٧ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ اَنَّهٗ بَلَغَهٗ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِرَجُلٍ مِّنْ اَسْلَمَ يُدْعٰى هَزَّالٌ يَاهَزَّالُ لَوْسَتَرْتَهٗ بِرِدَائِكَ لَكَانَ

امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے خبر دی کہ انہیں یہ بات پہنچی کہ رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ اسلم کے ایک مرد ہزال نامی کو کہا: اے ہزال! اگر تو اپنی چادر ڈال کر پردہ پوشی کر لیتا تو یہ

خَيْرًا لَّكَ قَالَ يَحْيٰى فَحَدَّثْتُ بِهٰذَا الْحَدِيْثِ فِيْ مَجْلِسٍ فِيْهِ يَزِيْدُ بْنُ نُعَيْمِ بْنِ هَزَّالٍ فَقَالَ هَزَّالٌ جَدِّيْ وَالْحَدِيْثُ صَحِيْحٌ حَقٌّ.

تیرے لئے بہتر ہوتا۔ جناب یحیٰی کہتے ہیں کہ میں نے یہ حدیث ایک مجلس میں بیان کی جس میں یزید بن نعیم بن ہزال بھی موجود تھا۔ وہ سن کر کہنے لگا کہ ہزال میرے دادا تھے اور حدیث صحیح وحق ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا كُلِّهٖ نَأْخُذُ وَلَا يُحَدُّ الرَّجُلُ بِاعْتِرَافِهٖ بِالزِّنٰى حَتّٰى يُقِرَّ اَرْبَعَ مَرَّاتٍ فِيْ اَرْبَعِ مَجَالِسَ مُخْتَلِفَةٍ وَكَذٰلِكَ جَاءَتِ السُّنَّةُ لَا يُؤْخَذُ الرَّجُلُ بِاعْتِرَافِهٖ عَلٰى نَفْسِهٖ حَتّٰى يُقِرَّ بِالزِّنَا اَرْبَعَ مَرَّاتٍ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا وَاِنْ اَقَرَّ اَرْبَعَ مَرَّاتٍ ثُمَّ رَجَعَ قُبِلَ رُجُوْعُهٗ وَخُلِّيَ سَبِيْلُهٗ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہ مسلک ہے کہ آدمی کو اس کے اقرار بالزنا پر حد نہیں لگائی جائے گی۔ حتیٰ کہ چار مرتبہ چار مختلف مجالس میں اقرار نہ کرے۔ یونہی سنت مبارکہ ہے کہ آدمی کو اس کے اعتراف پر مواخذہ نہ کیا جائے۔ حتیٰ کہ وہ چار مرتبہ اپنے بارے میں اعتراف کرے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے اور اگر کسی شخص نے چار مرتبہ اقرار کرنے کے بعد پھر رجوع کر لیا تو اس کا رجوع مقبول ہوگا اور اس پر حد جاری نہ ہوگی۔

اس باب میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے سات عدد احادیث و آثار جمع فرمائے ہیں۔ جن کی تفصیل ''ابواب حدود الزنا'' کے قریب ہی لکھی جا چکی ہے لہٰذا اعادہ کی ضرورت نہیں ہے لیکن ان مذکورہ احادیث و آثار میں چونکہ چند نئے الفاظ منقول ہیں۔ جو تشریح کے مقتضی ہیں:

(1) غیر شادی شدہ زنا کرے تو اس کو سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال کے لئے شہر بدر یا جلاوطن کر دیا جائے۔

صورت مذکورہ میں سو کوڑوں کے ''حد'' ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے لیکن ایک سال کی شہر بدری یا جلاوطنی بعض ائمہ کے نزدیک مذکورہ حد کی جز ہے۔ یعنی ''حد'' میں داخل ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک حد صرف سو کوڑے ہے' سال بھر کے لئے شہر بدری صرف بطور تعزیر ہو سکتی ہے جس کا دارومدار قاضی کی صوابدید پر ہے۔ خواہ وہ اسے سال بھر کے لئے یا اس سے کم و بیش دے اسے اختیار ہے اور قاضی صاحب سو کوڑے لگوائیں گے۔ اگر قرائن و شواہد سے پتہ چلے کہ سو کوڑے کھانے کے بعد وہ راہ راست پر نہیں آیا۔ تو پھر اپنے صوابدیدی اختیارات کے تحت اس زانی کو کوئی سی بھی سزا بطور تعزیر دے سکتے ہیں اور اگر راہ راست پر آجائے تو سو کوڑے لگانے پر اکتفا کیا جائے گا۔ گویا جن احادیث میں سال بھر کی جلاوطنی کا ذکر ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک وہ از روئے سیاست ہیں۔ علاوہ ازیں بعض محدثین کرام نے اس حدیث پاک کو جس میں کوڑوں کی سزا کے ساتھ جلاوطنی کا ذکر ہے اسے منسوخ قرار دیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

یہ جائز نہیں کہ خبر واحد کے ساتھ آیت کریمہ کے حکم میں زیادتی کی جائے۔ (آیت مذکورہ الزانية والزانی فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ہے) اس آیت میں صرف سو کوڑے لگانے کی سزا کا صراحۃً ذکر ہے' جلاوطنی کا نام و نشان تک نہیں۔ اب اگر خبر واحد کے ساتھ آیت مذکورہ میں (سو کوڑوں کے ساتھ جلاوطنی کی) زیادتی کی جاتی ہے۔ تو یہ نسخ کو واجب کرتا ہے اور یہ بات مسلمہ ہے کہ خبر واحد کے ساتھ آیت میں زیادتی جائز نہیں ہے اور پھر خاص کر اس صورت میں جب خبر واحد کی تاویل صحیح بھی ہو سکتی ہو۔ ان حالات میں خبر واحد کو آیت کریمہ کا ناسخ بنانا کیونکر اور کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ حدیث مذکورہ کی یہاں یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے سال بھر کی جلاوطنی بطور تعزیر ارشاد فرمائی ہو۔ لہٰذا جلاوطنی کا حکم حد زنا میں داخل نہ ہو۔ حضور ﷺ نے اس وقت غیر شادی شدہ والی کو کوڑوں کے بعد جلاوطنی کا حکم اس لئے دیا تھا کہ اس وقت دور جاہلیت قریب تھا۔ آپ نے کوڑوں کے

ساتھ جلا وطنی کا حکم اس لئے بھی دیا تھا۔ جیسا کہ شروع شروع میں شراب کو حرام قرار دیا گیا تو آپ نے شراب کے برتنوں کو بھی توڑ دینے کا حکم ارشاد فرمایا تھا۔ یہ زجر و توبیخ کے لئے تھا اور ایک دیرینہ عادت کو چھڑانے کے لئے ایسی حکمت عملی ضروری بھی تھی (بعد میں برتن توڑنے کا حکم منسوخ فرما دیا گیا) علاوہ ازیں یہ امر بھی مسلم ہے کہ اس حدیث کے بعد آیت رجم نازل ہوئی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خود حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "خذوا عنی قد جعل الله لهن سبيلا مجھ سے حکم خداوندی سن کر عمل کرو کہ اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کے لئے چھٹکارا کا راستہ بنا دیا ہے یعنی غیر شادی شدہ مرد اور عورت کے ارتکاب زنا کی حد اللہ تعالیٰ نے عطا فرما دی ہے۔ وہ سو کوڑے ہے یہ حکم مجھ سے سن لو۔ اگر یہ آیت کریمہ مذکورہ حدیث سے پہلے نازل ہو چکی ہوتی تو پہلے سے ہی پھر راستہ بنا دیا گیا ہوتا پھر اس حدیث سے اخذ حکم کی ضرورت باقی نہ رہتی۔ بلکہ حکم آیت کریمہ سے ماخوذ ہوتا۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ آیت جلد یقیناً اس کے بعد نازل ہوئی اور آیت مذکورہ میں جلا وطنی کا ذکر نہیں ہے لہٰذا ضروری ہوگا کہ بعد میں اترنے والی آیت پہلے سے موجود حدیث کے حکم کی ناسخ بنے اور حدیث منسوخ ہو جائے۔ لیکن حدیث پاک اور آیت کریمہ دونوں میں سو کوڑوں کا ذکر ہے۔ یہ تو حکم باقی رہے گا۔ نسخ صرف سال بھر جلا وطنی کے حکم کا ہوگا۔ جو حدیث پاک میں تو ہے لیکن بعد میں اترنے والی آیت نے اسے حد میں شامل نہیں رکھا۔

ومما يدل على ان النفي على وجه التعزير وليس بحد ان الحد معلومة المقادير والنهايات ولذالک سميت حدودا لا تجوز الزيادة عليها ولا النقصان منها فلما لم يذكر النبي ﷺ للنفي مكانا معلوما ولا مقدارا من المسافة والبعد علمنا انه ليس بحد وانه موكول الى اجتهاد الامام كالتعزير لما لم يكن له مقدار معلوم كان تقديره موكولا الى راى الامام ولو كان ذالک حدا فذكر النبي ﷺ مسافة الموضع الذى ينفى اليه كما ذكر توقيت السنة لمدة النفى .

(احکام القرآن للجصاص ج ۳ ص ۲۵۶۔۲۵۷ النور آیت الزانیۃ والزانی مطبوعہ بیروت)

ان دلائل میں سے جو سال بھر کی جلا وطنی کو تعزیر میں داخل کرتے ہیں ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حد کی ہمیشہ مقدار و نہایت معلوم ہوتی ہے اسی لئے حد کو حد کہتے ہیں اور ان (مقادیر و نہایات) پر کمی بیشی جائز نہیں ہوتی۔ پس جب حضور ﷺ نے جلا وطنی کے لئے نہ کوئی معلوم جگہ ذکر فرمائی اور نہ ہی مسافت کی مقدار معین فرمائی اور نہ ہی یہ ذکر فرمایا کہ گھر سے کتنی دور بھیجا جائے تو ان باتوں کے ذکر نہ کرنے سے ہمیں پتہ چل گیا کہ جلا وطنی بطور حد نہیں ہے بلکہ یہ امام کے اجتہاد اور اس کی رائے پر موقوف ہے۔ جیسا کہ بقیہ تعزیرات موقوف ہوتی ہیں۔ جب جلا وطنی کی مقدار معلوم نہیں تو اس کی مقدار بھی امام کی رائے کے سپرد ہوگی اور اگر جلا وطنی بھی حد میں شامل ہوتی تو لازماً حضور ﷺ اس جگہ کی مسافت بیان فرماتے جہاں اسے بھیجنا مقصود ہوتا۔ جس طرح آپ نے جلا وطنی کی مدت ایک سال بیان فرما دی ہے۔

غیر شادی شدہ زانی کو صرف کوڑے لگانے پر چند احادیث

کتب احادیث میں ایسی احادیث موجود ہیں جن میں دور رسالت کے کچھ ایسے واقعات کا ذکر ہے جن میں غیر شادی شدہ نے زنا کا اقرار و ارتکاب کیا تو اسے صرف کوڑوں کی سزا دی گئی۔ جلا وطنی کا سرے سے ذکر ہی نہیں۔ چند احادیث ملاحظہ ہوں:

عن سهل ابن سعد عن النبى ﷺ ان رجلا اتاه فاقر عنده انه زنى بامراة سماها له فبعث رسول الله ﷺ الى المراة فسالها عن ذالک فانكرت ان تكون زنت فجلده الحد وتركها.

حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کی بارگاہ میں ایک آدمی نے آ کر اقرار کیا کہ اس نے فلاں عورت سے زنا کیا ہے جس کا اس نے نام بھی لیا پھر حضور ﷺ نے کسی کو عورت مذکورہ کی طرف بھیجا تا کہ اس بارے

(ابوداؤد ج ۲ ص ۲۵۷ مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی)

میں اس سے پوچھ آئے۔ اس نے جا کر دریافت کیا تو اس عورت نے زنا سے انکار کر دیا۔ اس کے بعد حضور ﷺ نے اس مرد کو تو سو کوڑے لگوائے اور عورت کو چھوڑ دیا۔

عن ابن عباس ان رجلا من بکر بن لیث اتی النبی ﷺ فاقر انہ زنی بامراۃ اربع مرات فجلدہ مائۃ وکان بکرا ثم سالہ البینۃ علی المراۃ فقالت کذب واللہ یا رسول اللہ ﷺ فجلدہ حد الفریۃ ثمانین۔

(ابوداؤد ج ۲ ص ۲۵۷ باب اذا اقر الرجل بالزنا ولم تقر المراۃ مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما بیان فرماتے ہیں کہ قبیلہ بکر بن لیث کے ایک مرد نے حضور ﷺ کے پاس حاضر ہو کر چار مرتبہ ایک عورت سے زنا کرنے کا اقرار کیا تو آپ نے اسے سو کوڑے لگوائے وہ کنوارا تھا پھر آپ ﷺ نے عورت کے خلاف گواہ طلب فرمائے۔ عورت کہنے لگی: خدا کی قسم! یا رسول اللہ ﷺ! اس نے مجھ پر جھوٹ باندھا ہے۔ آپ نے اس مرد کو اسی (۸۰) کوڑے لگوائے۔ کیونکہ اس نے تہمت لگائی تھی۔

عن ابی ھریرۃ وزید بن خالد رضی اللہ عنھما ان رسول اللہ ﷺ عن الامۃ اذا زنت ولم تحصن قال اذا زنت فاجلدوھا ثم ان زنت فاجلدوھا ثم ان زنت فاجلدوھا ثم بیعوھا ولو بضفیر۔ (صحیح بخاری ج ۲ ص ۱۰۱۱ کتاب المحاربین باب اذا زنت الامۃ مطبوعہ نور محمد اصح المطابع کراچی)

حضرت ابو ہریرہ اور زید بن خالد رضی اللہ عنہما بیان فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ سے غیر شادی شدہ لونڈی کے زنا کرنے کی سزا کے بارے میں دریافت کیا گیا۔ آپ نے فرمایا: جب زنا کرے تو اسے کوڑے لگاؤ پھر دوبارہ زنا کرے تو دوبارہ کوڑے لگاؤ پھر تیسری بار زنا کرے پھر کوڑے لگاؤ پھر اگر چوتھی بار زنا کرے تو اسے بیچ ڈالو خواہ اس کی قیمت ایک رسی ہی کیوں نہ پڑے۔

قارئین کرام! بطور نمونہ ہم نے تین عدد احادیث ذکر کی ہیں جن میں غیر شادی شدہ زانی کی سزا صرف کوڑے ہی مذکور ہے جلا وطنی کا ذکر تک نہیں کیا گیا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ سال بھر کی جلا وطنی ''حد'' کے طور پر نہیں بلکہ امام کا صوابدیدی امر ہے۔ وہ جس طرح مناسب سمجھے حکم دے۔ اس کے بعد ہم واپس اپنے موضوع کی طرف آتے ہیں۔ موطا کی پہلی حدیث میں یہ ذکر ہو چکا ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے جب انیس اسلمی کو ایک عورت کے پاس بھیجا کہ وہ زنا کے لگائے گئے الزام کے بارے میں کیا کہتی ہے؟ فرمایا: اگر وہ اقرار کرے تو رجم کر دو۔ اس سے بعض ائمہ نے یہ مسئلہ مستنبط فرمایا کہ رجم کے لئے ایک مرتبہ اقرار کر لینا ہی کافی ہے۔ اگر چار مرتبہ ضروری ہوتا تو حضور ﷺ جناب انیس کو بھی چار مرتبہ اقرار کرنے کے بعد رجم کے نفاذ کا حکم دیتے۔ ایک دفعہ اقرار زنا پر رجم کے حکم میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے۔ اسے ابن قدامہ حنبلی نے یوں ذکر کیا ہے:

اقرار سے لزوم حد میں مذاہب فقہائے کرام

''حد'' یا تو اقرار سے واجب ہوتی ہے یا گواہی سے۔ اگر اقرار سے ہو تو چار مرتبہ اقرار کرنا معتبر ہوگا۔ یہ مسلک حکم ابن ابی لیلیٰ اور اصحاب الرائے (فقہائے احناف) کا ہے اور حسن، حماد، امام مالک، امام شافعی، ابو ثور اور منذر یہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ اقرار کرنے سے بھی زانی پر حد لگائی جائے گی کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے: اے انیس! صبح کے وقت فلاں عورت کے پاس جانا۔ اگر وہ اقرار کرے تو اسے رجم کر دینا۔ ایک بار اعتراف بھی اعتراف ہی ہے اور جہنیہ کو بھی ایک مرتبہ اقرار کرنے پر رجم کیا گیا تھا۔ حضرت عمر کا ارشاد ہے: جو شادی شدہ زنا کرے اس کو رجم کرنا واجب اور برحق ہے۔ جبکہ اس کے خلاف گواہ ہوں یا وہ اعتراف کر لے یا حمل ظاہر ہو۔ علاوہ ازیں [illegible] اعتراف و اقرار کر لینے سے ہی ثابت ہو

جائے گا۔ (یہ دلائل عقلیہ اور نقلیہ ایک مرتبہ اقرار پر حد نافذ کرنے والوں کے تھے) ائمہ احناف کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس مسجد میں اسلمی قبیلہ کا ایک شخص آیا اور کہنے لگا: میں نے زنا کیا ہے۔ آپ نے منہ دوسری طرف پھر لیا۔ وہ ادھر سے سامنے آ کر کہتا ہے۔ میں نے یا رسول اللہ! زنا کیا ہے' آپ منہ دوسری طرف پھر لیتے ہیں۔ چنانچہ ایسا چار مرتبہ ہوا' اس نے چار مرتبہ زانی ہونے کا اعتراف و اقرار کیا' اس پر رسول کریم ﷺ نے اس سے پوچھا: تمہارا دماغ تو خراب نہیں؟ کہنے لگا نہیں ٹھیک ٹھاک ہوں آپ نے پوچھا: شادی شدہ ہو؟ کہنے لگا جی حضور! اس پر آپ نے فرمایا: اسے رجم کرو۔ (صحیح بخاری)

لہٰذا معلوم ہوا کہ اگر ایک مرتبہ اقرار کرنے پر حد واجب ہوتی تو جناب رسول کریم ﷺ اس کے پہلی مرتبہ اقرار کرنے پر منہ پھیرنے کی بجائے حد جاری کرنے کا حکم دیتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی حد جب لاگو ہوتی ہو تو اس سے روگردانی جائز نہیں ہوتی۔ امام احمد کے نزدیک بھی چار مرتبہ اقرار کرنا ضروری ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ ان چار مرتبہ اقرار کرنے کے لئے یہ کوئی پابندی نہیں کہ ایک ہی مجلس میں یہ اقرار پائے جائیں یا مختلف مجالس میں چار مرتبہ اقرار کرے۔ امام اعظم فرماتے ہیں کہ چار مرتبہ اقرار کرنے پر حد اس وقت لاگو ہوگی جب چار مختلف مجالس میں اقرار کرے کیونکہ حضرت ماعز نے چار مختلف مجالس میں اقررار کیا تھا جس کے بعد ان پر حد نافذ کی گئی۔

(۲) جس کوڑے سے حد لگائی جائے وہ درمیانہ قسم کا ہو۔ (موطا کی زیر بحث حدیث ۴ میں اس کا ذکر موجود ہے) مقصد یہ کہ نہ زیادہ سخت ہو کہ جس کے مارنے سے کھال ادھڑ جائے اور ہڈیاں تک ٹوٹنے کا خطرہ ہو اور نہ ہی اتنا نرم ہو کہ مارنے پر مضروب کو تکلیف ہی محسوس نہ ہو۔

(۳) اپنی بدفعلی اور بدعملی کو حتی الامکان چھپانا۔ اس طریقہ کے دو فائدے ہیں ایک یہ کہ جب بندہ اپنے گناہ پر پردہ ڈالتا ہے تو اللہ تعالیٰ سے یہ امید ہو سکتی ہے کہ وہ بھی اس پر پردہ ڈال دے اور ذلیل و رسوا ہونے سے (دنیا و آخرت میں) بچالے اور اگر کسی نے ایسی بدفعلی یا بدعملی کی کہ جس پر حد واجب ہوتی تھی اسے ظاہر کر دیا۔ اب وہ قانون شرعی سے نہیں بچ سکتا۔ بہرحال پردہ پوشی اللہ تعالیٰ کو پسند ہے۔ اس کے اسماء گرامی میں سے ''ستار'' اسی وصف وخوبی کو بیان کرتا ہے۔ کسی کی پردہ پوشی اور گناہوں کو دیکھ کر لوگوں کے سامنے بیان کرنے سے پرہیز کرنے کے موضوع پر بکثرت احادیث وارد ہیں۔ بطور اختصار چند پیش خدمت ہیں:

عن ابی هريرة رضی الله عنه عن النبی ﷺ قال من نفس عن مسلم كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة ومن ستر على مسلم ستره الله فی الدنيا والاخرة الخ رواه مسلم وابوداؤد واللفظ له والترمذی وحسنه والنسائی وابن ماجه.

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ سرکار ابد قرار ﷺ نے فرمایا: جس نے کسی مسلمان کی کوئی ایک دنیوی پریشانی دور کی' اللہ تعالیٰ اس کی قیامت کی پریشانیوں میں سے ایک پریشانی دور فرمادے گا اور جس نے مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ اس کی دنیا اور آخرت میں پردہ پوشی کرے گا۔ اس روایت کو امام مسلم، ابوداؤد نے ذکر کیا۔ مذکورہ الفاظ ابوداؤد کے ہیں اور امام ترمذی نے بھی اسے روایت کیا اور اسے حسن کہا۔ نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اسے روایت کیا۔

عن دخير ابی الهيثم كاتب عقبة بن عامر قال

خیر ابی الہیثم کاتب عقبہ بن عامر فرماتے ہیں میں نے عقبہ

قلت لعقبة بن عامر ان لنا جيرانا يشربون الخمر وانا داع لهم الشرط لياخذوهم قال لا تفعل وعظهم وهددهم قال انى نهيتهم فلم ينتهوا وانا داع لهم الشرط لياخذوهم فقال عقبة ويحك لا تفعل فانى سمعت رسول الله ﷺ يقول من ستر عورة فكانما استحيى مؤودة فى قبرها رواه ابوداؤد والنسائى بذكرا لقصة وبدونها وابن حبان فى صحيح واللفظ له والحاكم وقال صحيح الاسناد.

بن عامر سے عرض کیا: ہمارے چند پڑوسی شراب پیتے ہیں اور میں ان کی گرفتاری کے لئے سپاہی بلوانے والا ہوں۔ فرمانے لگے ایسا نہ کرو بلکہ ان کو نصیحت کرو اور ڈانٹ پلاؤ۔ عرض کی: میں نے ان کو بہت منع کیا لیکن وہ باز نہیں آتے۔ میں سپاہی بلوا کر انہیں گرفتار کروانا چاہتا ہوں۔ عقبہ نے فرمایا: تجھ پر افسوس، ایسا نہ کرنا۔ میں نے رسول کریم ﷺ سے سنا ہے۔ آپ نے فرمایا: جس نے کسی کی پردہ پوشی کی، اس نے گویا قبر میں زندہ درگور لڑکی کو زندگی بخشی۔ اسے ابوداؤد، نسائی نے قصہ سمیت اور بغیر قصہ کے دونوں طرح ذکر کیا ہے اور ابن حبان نے صحیح میں روایت کیا۔ مذکورہ الفاظ ابن حبان کے ہیں اور حاکم نے اسے روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔

عن مكحول قال رسول الله ﷺ من علم من اخيه سيئة فسترها ستر الله عليه يوم القيامة.

جناب مکحول رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جو کسی مسلمان بھائی کے گناہ کو جان کر اس کی پردہ پوشی کرتا ہے' اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی پردہ پوشی فرمائے گا۔

عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى ﷺ قال من ستر عورة اخيه ستر الله عورته يوم القيامة ومن كشف عورة اخيه المسلم كشف الله عورته حتى يفضحه بها فى بيته رواه ابن ماجه باسناد حسن. (الترغیب والترغیب ج ۳ ص ۲۳۷۔۲۳۹ حدیث ۱۔۵۔۷ مطبوعہ بیروت)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما بیان فرماتے ہیں کہ سرکار ابدقرار ﷺ نے فرمایا: جس نے اپنے بھائی کی پردہ پوشی کی۔ اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کی پردہ پوشی فرمائے گا اور جس نے اپنے بھائی کی پردہ دری کی اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کی پردہ دری کرے گا۔ حتیٰ کہ وہ اسے رسوا کر کے چھوڑے گا۔ خود اس کے گھر میں۔ اس کو ابن ماجہ نے اسناد حسن سے روایت کیا۔

راقم الحروف نے اس موضوع پر ایک روایت دیکھی۔ جس میں مذکور ہے کہ کل قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ایک آدمی کے بارے میں فرشتوں کو حکم دے گا کہ اس کے نامۂ اعمال کو لپیٹ کر اس کے ہاتھ میں دے دو حالانکہ اس کا نامۂ اعمال برائیوں سے بھرا پڑا ہوگا اور فرمائے گا اسے جنت میں داخل کر دو۔ فرشتے یہ دیکھ کر عرض کریں گے: باری تعالیٰ! نامۂ اعمال گناہوں سے لبریز ہونے کے باوجود جنت میں داخل ہونے کے لئے اس کا کونسا عمل ہے؟ اللہ تعالیٰ فرمائے گا: دنیا میں یہ شخص اوروں کے عیب دیکھ کر ان پر پردہ ڈالتا تھا۔ بے شک یہ بہت گنہگار ہے۔ آج میں اس کی پردہ پوشی کروں گا کیونکہ اس نے بندہ ہو کر ستر پوشی کی اور میں ستار العیوب ہوتے ہوئے کیوں نہ ایسا کروں؟ بہر حال کسی کا عیب دیکھ کر اس کو لوگوں سے چھپائے رکھنا انتہائی مبارک عمل ہے۔ ایسا کرنے والا اللہ تعالیٰ کے حضور عزت پاتا ہے' دنیا و آخرت میں اس کی پردہ پوشی فرماتا ہے۔ اس کے خلاف اگر کوئی کسی کا عیب دیکھ کر اسے فاش کر دیتا ہے تو اس کی سزا یہ کہ وہ خود بھی کبھی نہ کبھی اس عیب میں گرفتار ہو کر رسوا ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی دنیا و آخرت میں پردہ پوشی فرمائے۔

۳۰۹- بَابُ الْاِسْتِكْرَاهِ فِي الزِّنَاءِ

زبردستی زنا کرنے کا بیان

۶۸۸ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ اَنَّ عَبْدًا كَانَ يَقُوْمُ عَلٰى رَقِيْقِ الْخُمُسِ وَاَنَّهٗ اسْتَكْرَهَ جَارِيَةً مِنْ ذٰلِكَ الرَّقِيْقِ فَوَقَعَ بِهَا فَجَلَدَهٗ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَنَفَاهُ وَلَمْ يَجْلِدِ الْوَلِيْدَةَ مِنْ اَجْلِ اَنَّهٗ اِسْتَكْرَهَهَا.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ ایک غلام خمس میں آنے والے غلاموں اور لونڈیوں کا محافظ تھا۔ اس نے ان لونڈیوں میں سے ایک کے ساتھ زبردستی زنا کیا۔ اس پر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اسے کوڑوں کی سزا دی اور اسے جلاوطن کر دیا۔ آپ نے اس لونڈی کو بوجہ مجبوری کے کوئی حد نہ لگائی۔

۶۸۹ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ اَنَّ عَبْدَ الْمَلِكِ بْنَ مَرْوَانَ قَضٰى فِيْ امْرَاَةٍ اُصِيْبَتْ مُسْتَكْرَهَةً بِصَدَاقِهَا عَلٰى مَنْ فَعَلَ ذٰلِكَ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے بتایا کہ عبدالملک بن مروان نے ایک ایسی عورت کے بارے میں حق مہر دینے کا فیصلہ کیا جس کے ساتھ زبردستی وطی کی گئی تھی۔ یہ حق مہر اس سے وطی کرنے والے پر لازم کیا گیا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا اسْتُكْرِهَتِ الْمَرْاَةُ فَلَا حَدَّ عَلَيْهَا وَعَلٰى مَنِ اسْتَكْرَهَهَا الْحَدُّ فَاِذَا وَجَبَ عَلَيْهِ الْحَدُّ بَطَلَ الصَّدَاقُ وَلَا يَجِبُ الْحَدُّ وَالصَّدَاقُ فِيْ جِمَاعٍ وَّاحِدٍ فَاِنْ دُرِئَ عَنْهُ الْحَدُّ بِشُبْهَةٍ وَجَبَ عَلَيْهِ الصَّدَاقُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاِبْرَاهِيْمَ النَّخَعِيِّ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى-

امام محمد فرماتے ہیں جب عورت سے زبردستی زنا کیا جائے تو عورت پر حد زنا جاری نہیں ہوگی۔ ہاں جس نے اس سے زبردستی زنا کیا اسے حد لگائی جائے گی پھر جب اسے حد لگا دی جائے تو حق مہر باطل ہوگا۔ ایک جماع میں حق مہر اور حد دونوں واجب نہیں ہوتے۔ اگر کسی شبہ کی وجہ سے زنا کرنے والے کی حد ساقط ہو جائے تو اب اس پر حق مہر دینا واجب ہوگا۔ یہی قول امام ابوحنیفہ، ابراہیم نخعی اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

مندرجہ بالا احادیث و روایات میں دو باتیں بیان ہوئیں۔ اول یہ کہ زبردستی زنا کی صورت میں عورت پر حد زنا قائم نہ ہوگی بلکہ مرد مستوجب حد ہوگا۔ دوم یہ کہ وہ مرد جس نے زبردستی زنا کیا۔ اگر اس میں شبہ پڑ گیا اور یہ زنا ''وطی بالشبہ'' بن گیا تو اب حد ساقط ہو جائے گی لیکن اسے حق مہر لازماً دینا پڑے گا۔ خلاصہ یہ کہ زبردستی کی صورت میں مرد کو یا تو حد کا سامنا کرنا پڑے گا، جب وطی میں شبہ نہ ہوا۔ ورنہ شبہ کی صورت میں صرف حق مہر کی ادائیگی اس پر لازم ہوگی۔ یہ دونوں باتیں (حق مہر اور حد زنا) بیک وقت ایک مرد کے لئے جمع نہیں ہوں گے۔

۳۱۰- بَابُ حَدِّ الْمَمَالِيْكِ فِي الزِّنَاءِ وَالسُّكْرِ

زنا اور شراب میں غلاموں پر حد کا بیان

۶۹۰ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا يَحْيٰى بْنُ سَعِيْدٍ اَنَّ سُلَيْمٰنَ ابْنَ يَسَارٍ اَخْبَرَهٗ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَيَّاشِ بْنِ اَبِيْ رَبِيْعَةَ الْمَخْزُوْمِيِّ قَالَ اَمَرَنِيْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فِيْ فِتْيَةٍ مِّنَ الْقُرَيْشِ فَجَلَدْنَا وَلَائِدَ مِنْ وَّلَائِدِ الْاِمَارَةِ خَمْسِيْنَ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہم سے بیان کیا یحییٰ بن سعید نے کہ سلیمان بن یسار نے عبداللہ بن عیاش بن ابی ربیعہ مخزومی سے خبر دی کہ عمر فاروق نے مجھے اور قریش کے چند نوجوانوں کو حکم دیا اور ہم نے بیت المال کی لونڈیوں کو زنا کے جرم میں پچاس

خَمْسِيْنَ فِي الزِّنَاءِ.

پچاس کوڑے لگائے۔

٦٩١ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ وَعَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنِ الْأَمَةِ إِذَا زَنَتْ وَلَمْ تُحْصِنْ فَقَالَ إِذَا زَنَتْ فَاجْلِدُوْهَا ثُمَّ إِذَا زَنَتْ فَاجْلِدُوْهَا ثُمَّ إِذَا زَنَتْ فَاجْلِدُوْهَا ثُمَّ بِيْعُوْهَا وَلَوْ بِضَفِيْرٍ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ لَا أَدْرِيْ أَبَعْدَ الثَّالِثَةِ أَوِ الرَّابِعَةِ وَالضَّفِيْرُ الْحَبْلُ.

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ سے بیان کرتے ہیں۔ وہ حضرت ابوہریرہ اور زید بن خالد جہنی سے بیان کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لونڈی زانیہ کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کو حیض نہ آیا ہو۔ آپ نے فرمایا: جب وہ زنا کرے اسے کوڑے لگاؤ، پھر زنا کرے پھر کوڑے لگاؤ پھر کرے تو پھر کوڑے لگاؤ پھر کرے تو اسے بیچ ڈالو، خواہ اس کی قیمت ایک رسی ہی پڑے۔ ابن شہاب بیان کرتے ہیں کہ تیسری مرتبہ یا چوتھی مرتبہ (زنا کرنے) کے بعد بیچنے کا فرمایا اور ضفیر سے مراد رسی ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَأْخُذُ يُجْلَدُ الْمَمْلُوْكُ وَالْمَمْلُوْكَةُ فِي حَدِّ الزِّنَاءِ نِصْفَ حَدِّ الْحُرَّةِ خَمْسِيْنَ جَلْدَةً وَكَذٰلِكَ الْقَذْفُ وَشُرْبُ الْخَمْرِ وَالسُّكْرِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى.

امام محمد کہتے ہیں: ہمارا یہ مسلک ہے کہ غلام اور لونڈی کو آزاد مرد عورت کی حد سے نصف حد لگائی جائے گی۔ یعنی پچاس کوڑے۔ یہی حکم حد قذف، شراب نوشی اور نشہ کا ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

٦٩٢ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيْزِ أَنَّهُ جَلَدَ عَبْدًا فِيْ فِرْيَةٍ ثَمَانِيْنَ قَالَ أَبُو الزِّنَادِ فَسَأَلْتُ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عَامِرِ بْنِ رَبِيْعَةَ فَقَالَ أَدْرَكْتُ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ وَالْخُلَفَاءَ هَلُمَّ جَرًّا فَمَا رَأَيْتُ أَحَدًا ضَرَبَ عَبْدًا فِيْ فِرْيَةٍ أَكْثَرَ مِنْ أَرْبَعِيْنَ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی ہم سے بیان کیا ابوالزناد نے کہ عمر ابن عبد العزیز نے ایک غلام کو قذف کے جرم میں سزا دی اسی (۸۰) کوڑے لگائے۔ ابوالزناد کہتے ہیں میں نے عبد اللہ ابن عامر بن ربیعہ سے دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت عثمان اور دوسرے خلفاء کا زمانہ پایا۔ میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ انہوں نے غلاموں کو چالیس سے زیادہ کوڑے لگائے ہوں۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَأْخُذُ لَا يُضْرَبُ الْعَبْدُ فِي الْفِرْيَةِ إِلَّا أَرْبَعِيْنَ جَلْدَةً نِصْفَ حَدِّ الْحُرِّ وَهُوَ قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى.

امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے کہ قذف میں غلام کو آزاد کی نصف حد یعنی چالیس کوڑے لگائے جائیں گے۔ امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کا یہی قول ہے۔

٦٩٣ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ وَسُئِلَ عَنْ حَدِّ الْعَبْدِ فِي الْخَمْرِ فَقَالَ بَلَغَنَا أَنَّ عَلَيْهِ نِصْفَ حَدِّ الْحُرِّ وَأَنَّ عَلِيًّا وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ وَابْنَ عَامِرٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ جَلَدُوْا عَبِيْدَهُمْ نِصْفَ حَدِّ الْحُرِّ فِي الْخَمْرِ.

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے خبر دی۔ انہیں غلام کے شراب پینے کی حد پوچھی گئی۔ تو فرمایا: ہمیں یہ خبر پہنچی ہے کہ غلام کو حد آزاد کی حد کا نصف ہے اور بے شک حضرت علی، عمر، عثمان اور ابن عامر رضی اللہ عنہم نے اپنے غلاموں کو شراب نوشی میں آزاد آدمی کی نصف حد کے برابر حد لگائی۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا كُلِّهِ نَأْخُذُ الْحَدَّ فِي الْخَمْرِ وَالسُّكْرِ ثَمَانُوْنَ وَحَدُّ الْعَبْدِ [illegible]

امام محمد فرماتے ہیں اس تمام پر ہمارا عمل ہے۔ شراب اور نشہ [illegible] (۸۰) کوڑے اور غلام کے لئے چالیس

قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ وَالْعَامَّۃِ مِنْ فُقَھَائِنَا رَحِمَھُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی۔ (۴۰) ہیں۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا قول ہے۔

گزشتہ اوراق میں آپ مختلف حدود کا ذکر پڑھ چکے ہیں۔ جن میں شادی شدہ زانی کی حد رجم اور غیر شادی شدہ کی سو کوڑے تھی۔ اگر کوئی غلام یا لونڈی زنا کا مرتکب ہو تو ان کے لئے آزاد کی حد سے نصف حد لگے گی۔ چونکہ رجم کا نصف نہیں ہو سکتا اور سو کوڑوں کا نصف پچاس کوڑے بنتا ہے۔ لہٰذا غلام یا لونڈی خواہ شادی شدہ ہو یا کنوارے ان کو زنا کی حد پچاس کوڑے ہی لگائے جائیں گے۔ اسی طرح شراب نوشی اور نشہ کی سزا بھی انہیں آزاد کی حد سے نصف کے برابر ہو گی۔ یعنی آزاد کے لئے اسی (۸۰) اور ان کے لئے چالیس (۴۰) کوڑے سزا ہو گی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کا ایک واقعہ بیان کیا کہ انہوں نے حد قذف میں ایک غلام کو اسی (۸۰) کوڑے لگائے۔ (حالانکہ وہ نصف حد کا مستوجب تھا) امام محمد فرماتے ہیں کہ یہ فیصلہ ان کی ذاتی رائے پر مبنی تھا۔ جناب عبداللہ بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ میں نے خلفاء ثلاثہ کا زمانہ پایا۔ ان میں سے کسی نے بھی غلام کو قذف میں اسی (۸۰) کوڑے نہیں لگائے بلکہ چالیس کوڑے لگائے۔ ابن شہاب زہری نے بھی غلام کی حد کو آزاد کی حد سے نصف قرار دیا۔ یہی عمل اجلہ صحابہ کرام مثلاً عمر، علی، عثمان رضی اللہ عنہم کا بھی تھا اور یہی مسلک امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

نوٹ: یہ بات آپ کو یقیناً یاد ہو گی کہ گزشتہ اوراق میں ہم نے دیت کی بحث کرتے ہوئے اس بارے میں کچھ نام نہاد دانشوروں کا مؤقف بمعہ تردید ذکر کیا ہے۔ اب اس مقام پر بھی ویسے ہی دانشور رجم کے بارے میں یہ تک کہتے نہیں شرماتے کہ رجم کی سزا کا وجود اسلام میں نہیں ہے اور اس سزا کے خلاف قرآن کریم سے بھی استدلال کرتے ہوئے وہ اپنے مؤقف کو سچا ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ پہلے ان کا قرآن کریم سے استدلال پڑھئے۔ پھر اس کے بارے میں ہم حقائق بیان کریں گے۔

اعتراض

قرآن کریم میں آزاد عورتوں کے مقابلہ میں لونڈیوں کی سزا ان الفاظ سے بیان ہوئی ہے:

فَاِذَآ اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَیْنَ بِفَاحِشَۃٍ فَعَلَیْھِنَّ نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ۔ (النساء:۲۵)

پھر اگر باندیاں شادی شدہ ہوتے ہوئے زنا کا ارتکاب کریں تو ان کی سزا آزاد عورتوں کی سزا سے نصف ہے۔

اگر آزاد عورتوں کی شادی شدہ ہونے اور زانیہ ہونے کی صورت میں سنگساری کی حد ہوتی، تو شادی شدہ لونڈی زانیہ کی حد اس آیت مذکورہ کے حکم سے نصف ہو گی اور سنگساری کا نصف ہو نہیں سکتا۔ اس لئے تسلیم کرنا پڑے گا کہ شادی شدہ زانی اور زانیہ آزاد کی سزا سو کوڑے ہی ہے۔ اگر غلام یا لونڈی زنا کا ارتکاب کرے تو اب انہیں قرآن کریم کے حکم کے مطابق نصف سزا یعنی پچاس کوڑے دی جائے گی۔ تو معلوم ہوا کہ شادی شدہ آزاد زانی کی سزا رجم نہیں بلکہ سو کوڑے ہیں۔ اس لئے رجم کوئی شرعی سزا یا حد نہیں بلکہ شادی شدہ آزاد مرد و عورت یا غیر شادی شدہ دونوں کی سزا سو کوڑے ہے جس کا نصف ہو سکتا ہے۔

جواب اول: مستدل کو مذکورہ آیت کریمہ کے لفظ "مَا عَلَی الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ" میں لفظ محصنات کے بارے میں دھوکہ لگا اور اس وجہ سے دوسروں کو بھی دھوکہ دینے کی کوشش کی۔ آیت مذکورہ میں اس لفظ کا معنی "آزاد غیر شادی شدہ عورتیں" ہیں۔ نہ کہ شادی شدہ آزاد عورتیں اور غیر شادی شدہ عورتوں کی حد قرآن کریم نے دوسرے مقام پر بیان فرمائی: "اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ زانی مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے لگاؤ" (النور)۔ سو کوڑوں کا نصف ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اگر غلام یا لونڈی غیر شادی شدہ زنا کریں تو ان کی سزا نصف یعنی پچاس کوڑے ہو گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ معترض کو لفظ محصنات سے

دھوکہ لگا' اور اس کا معنی "شادی شدہ عورتیں" کر کے فریب کھایا بھی اور دیا بھی۔ لفظ محصن یا محصنات کئی ایک معانی میں استعمال ہوتے ہیں۔ یہاں آیت مذکورہ میں اسے غیر شادی شدہ عورتوں کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔

لفظ "محصن" "احصان" سے ماخوذ ہے۔ اس کا اصل مادہ "حصن" ہے جس کا معنی قلعہ بھی آیا ہے۔ جس طرح قلعہ اپنے اندر رہنے والوں کی حفاظت کرتا ہے۔ اسی طرح صفت احصان بھی مرد و عورت کو بدکاری سے بچاتی ہے۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ احصان چار چیزوں کے حصول کا نام ہے۔ اسلام، حریت، نکاح، پاک دامنی۔ ان چاروں میں سے ہر ایک اپنے موصوف کی حفاظت کرتی ہیں۔ اسلام ان سزاؤں اور تکالیف سے محفوظ رکھتا ہے، جو کفر کی وجہ سے جھیلنی پڑتی ہیں۔ حریت ان پریشانیوں سے بچاتی ہے، جو غلامی میں دیکھنا پڑتی ہیں اور نکاح مرد و زن کے ناموس کی حفاظت کرتا ہے جس کو غیر شادی شدہ اپنے لئے خطرہ محسوس کرتا ہے اور پاک دامنی بھی بہت سے اخلاق بد سے بچانے کا سبب بنتی ہے۔ یہ چاروں معانی بھی قرآن مجید میں موجود ہیں۔

احصان کا معنی اسلام، نکاح، آزادی اور پاک دامنی قرآن مجید میں موجود ہے

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ. (النور:۴) اور وہ لوگ جو مسلمان عورتوں کو تہمت لگاتے ہیں۔

مُحْصَنٰتٍ غَيْرَ مُسٰفِحَاتٍ. (النساء:۲۵) پاک دامن عورتیں (باندیاں) نہ بدکاری کرنے والیاں۔

وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ. (النساء:۲۴) اور شادی شدہ عورتوں سے۔

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ. (النساء:۲۵) جو شخص تم میں سے آزاد مومن عورتوں سے شادی کی طاقت نہ رکھتا ہو۔

نوٹ: آیت ۴ میں آزاد مومن عورتوں کے ساتھ "کنواری" ہونے کی قید لگائی جانی ضروری ہے کیونکہ اس میں اضافہ کے بغیر اس آیت کا معنی صحیح نہیں بنتا۔ پوری آیہ کریمہ یوں ہے:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ..... فَاِذَآ اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ. (النساء:۲۵)

سو جو شخص تم میں سے مسلمان کنواری عورتوں سے شادی کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو۔ پس وہ ان مومن لونڈیوں سے شادی کر لیں جو تمہارے ساتھیوں کی ملکیت میں ہیں .... پھر اگر وہ لونڈیاں کسی بدکاری کا ارتکاب کریں تو انہیں ان کی بے حیائی کی سزا آزاد عورتوں (یعنی کنواریوں) کی سزا سے نصف ہوگی۔

ہم جب آیت مذکورہ میں "ان ینکح المحصنات" میں لفظ محصنات میں غور کرتے ہیں، تو اس کا معنی صرف "آزاد کنواری عورتیں" ہی صحیح بنتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر "محصنات" کا معنی جو ہم نے سب سے پہلے یعنی مسلمان عورت لیا، وہ لیں، تو درست نہیں ہوسکتا کیونکہ اس کی خود آگے صفت "المومنت" آئی ہے۔ اگر اس سے مراد مسلمان عورتیں ہوتیں، تو ان کی صفت لانے کی ضرورت نہ تھی۔ اسی طرح اس لفظ کا دوسرا معنی "پاک دامن" یہاں لینا بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ معنی یہ بنے گا کہ تم میں سے اگر کوئی پاک دامن مومن عورتوں سے شادی کی طاقت نہ رکھے تو وہ مومن لونڈی سے شادی کر لے تو معلوم ہوا کہ تمام مومن لونڈیاں معاذ اللہ بدکار ہوتی ہیں اور بدکاری کی وجہ سے ان سے نکاح جائز ہے۔ تیسرا معنی "شادی شدہ" ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ اگر تم شادی شدہ مومن عورتوں سے شادی کی طاقت نہ رکھتے ہو، تو مومن لونڈیوں سے شادی کر لو۔ شادی شدہ عورت سے شادی ہو ہی نہیں سکتی، جب تک وہ اپنے خاوند سے طلاق لے کر عدت نہ گزارے اور اس کے علاوہ اور کوئی ممانعت شرعی بھی نہ ہو۔ اب ہم چوتھے معنی کی طرف آتے ہیں۔ جس کے پیش نظر مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم مومن آزاد کنواری عورتوں سے شادی کی طاقت نہ رکھتے ہو، تو مومن لونڈیوں سے شادی کر لو۔ یہ

درست ہے۔ یعنی جب تک تمہیں کسی عورت مومنہ میں تین صفات ملیں۔ آزاد ہونا، مسلمان ہونا اور کنواری ہونا۔ تو طاقت ہونے کی صورت میں ایسی سے شادی کرلو اور اگر ان صفات کی حامل عورت سے نکاح کی طاقت نہ ہو تو مومنہ لونڈی سے نکاح کرلو۔

جواب دوم: "فعلیھن نصف ماعلی المحصنات" میں محصنات سے مراد کنواری آزاد عورتیں اس دلیل سے ہیں، جو علمائے نحو ومعانی نے بیان کیا ہے۔ وہ یہ کہ جب معرفہ کو دوبارہ معرفہ لایا جائے تو دوسرے سے بعینہ اولیٰ مراد ہوتا ہے، تو اس قانون کے پیش نظر جب ہم اس قبل اسی لفظ کو دیکھتے ہیں، تو وہاں ان الفاظ سے مذکور ہے: "فمن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات" اس جگہ اس لفظ کا معنی ابھی ہم تحقیق کر چکے کہ آزاد مومن اور کنواری عورتیں مراد ہیں۔ اب قاعدہ مذکور کے تحت "فعلیھن نصف ماعلی المحصنات" میں وہی لفظ اسی طرح معرفہ بنا کر لایا گیا جس سے مراد وہی پہلے والا معنی ہی ہوگا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ لونڈیوں کی حد آزاد کنواری مسلمان عورتوں کی حد کا نصف ہے اور مومنہ آزاد اور کنواری عورت اگر زنا کرتی ہے، تو اس کے ثبوت پر اسے سو کوڑے لگائے جاتے ہیں۔ لہٰذا یہی جرم اگر لونڈی کرے تو وہ آدھی سزا (پچاس کوڑے) پائے گی۔

جواب سوم: مفسرین کرام نے بھی یہاں لفظ "محصنات" سے آزاد مسلمان کنواری عورت ہی لیا ہے۔ قاضی ثناء اللہ صاحب تفسیر مظہری لکھتے ہیں:

فعلیھن نصف ماعلی المحصنات. یعنی الحرائر ای الابکار منھن ولا یجوز ان یرادبھا المتزوجات من الحرائر لان حدھن الرجم وذا لا یتصورا لتنصیف فیه من العذاب یعنی الحد.

(تفسیر مظہری ج ۳ ص ۸۳ آیت ۲۵ النساء مطبوعہ ندوۃ المصنفین دہلی)

ان لونڈیوں پر محصنات کی سزا کا نصف ہے۔ یعنی آزاد اور کنواری مسلمان عورتوں کی سزا کا نصف۔ یہاں محصنات سے مراد آزاد شادی شدہ عورتیں لینا جائز نہیں ہے کیونکہ ایسی عورتوں کی حد رجم ہے اور اس حد میں آدھی حد لگانا متصور نہیں ہوسکتا۔

نصف ماعلی المحصنات. ای الحرائر الابکار. (روح المعانی ج ۵ ص ۱۱)

محصنات سے مراد آزاد کنواری عورتیں ہیں۔

چونکہ آزاد کنواری عورت زنا کرے تو اس کی سزا سو کوڑے ہوتی ہے اور لونڈی کو اس کا نصف یعنی پچاس کوڑے لگائیں گے۔ لیکن آزاد شادی شدہ عورت کے زنا کرنے پر اسے رجم کی سزا ہوتی ہے جس کا نصف نہیں ہوسکتا۔

جواب چہارم: معترض نے جو دونوں جگہ "محصنات" کا شادی شدہ عورتیں مراد لیا ہے۔ پھر خود ہی یہ نتیجہ نکالا ہے کہ شادی شدہ لونڈیوں کی سزا، شادی شدہ آزاد عورتوں کی سزا سے نصف ہوگی۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ "فاذا احصن" شرط لگائی گئی، اس کا کیا مقام ہے اور ضرورت تھی؟ کیونکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک یہ ہے کہ لونڈی خواہ کنواری ہو یا شادی شدہ، دونوں صورتوں میں اس کے زنا کرنے پر سزا پچاس کوڑے ہی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ لونڈی کے لئے محصنات کے لفظ کو شادی شدہ پر محمول کرتے ہوئے اور آزاد عورتوں کے لئے بھی محصنات کو شادی شدہ عورتوں پر محمول کرتے ہوئے شرط وجزا کی مطابقت کے اعتبار سے یہ اعتراض کرنا امام اعظم کے نزدیک معتبر نہیں ہے کیونکہ آپ کے نزدیک "فاذا احصن" کی شرط یہاں زائد ہے۔ مفسرین کرام نے بھی اس کی وضاحت فرمائی ہے:

ومفھوم شرط غیر معتبر عند ابی حنیفة وعند الائمة الثلاثة لامفھوم للشرط فی ھذه الایة بل المراد منه التنبیه علی ان المملوک ان کان محصنا

آیت مذکورہ میں شرط کا مفہوم امام ابوحنیفہ اور دوسرے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نامعتبر ہے اور اس کا کوئی مفہوم نہیں ہے بلکہ اس کے ذکر کرنے سے مراد صرف اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ غلام اور

للتزويج فلا رجم عليه انما الحد الجلد بخلاف الحر. (تفسیر مظہری ج ۲ ص ۸۴ النساء)

لونڈی اگر چہ شادی شدہ بھی ہوں، تو ان کے زنا کی سزا رجم نہیں بلکہ کوڑے ہوگی۔ بخلاف آزاد زانی کے کہ اس کی سزا رجم ہے۔

نوٹ: صاحب تفسیر مظہری جناب قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ مسئلہ کے بارے میں لکھا:

وحد الرقيق رجلا كان او امرأة متزوجا كان اوغير متزوج خمسون سوطا عند الائمة الاربعة. (تفسیر مظہری ج ۲ ص ۸۳ النساء)

غلام خواہ مرد ہو یا عورت شادی شدہ ہو یا کنوارہ ان سب پر حد چاروں ائمہ کے نزدیک پچاس کوڑے ہے۔

بہر حال ان تمام حوالہ جات سے معترض کی کم فہمی اور غلط استدلال کی قلعی کھل جاتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شادی شدہ غلام یا لونڈی کی سزا پچاس کوڑے ہونے سے یہ ثابت کرنا کہ شادی شدہ آزاد مرد و عورت کے زنا کرنے کی صورت میں ان کو دگنی سزا دینا صرف سو کوڑے ہے، سنگساری نہیں۔ معترض کا یہ استدلال بالکل لایعنی اور بے ربط ہے اور جہالت کی پیداوار ہے۔

لونڈیوں کے کنوارے یا شادی شدہ ہونے کی صورت میں سزا میں مساوات پر چند احادیث

جواب پنجم:

عن ابی عبد الرحمن الاسلمی قال سمعت عليا رضی الله عنه وهو يخطب على المنبر فحمد الله واثنى عليه قال ايها الناس ايما امة او عبد زنى اقيموا عليه الحد. وان كان قد احصن فاجلدوا فان خادمة لرسول الله ﷺ زنت فارسلني اليها لاضربها فوجدتها حديثة عهد بنفاسها وخشيت ان انا ضربتها ان اقتلها فرددت عنها حتى تماثل وتشتدد قال احسنت.

(بیہقی شریف ج ۸ ص ۲۲۹ کتاب الحدود باب لا يقام الحد مطبوعہ حیدر آباد دکن)

ابو عبد الرحمٰن اسلمی بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کو منبر پر خطبہ دیتے ہوئے سنا۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کے بعد فرمایا: لوگو! کوئی غلام یا لونڈی اگر زنا کرے تو اس پر حد قائم کرو اور اگر وہ شادی شدہ ہو تب بھی اسے کوڑے لگاؤ۔ بے شک حضور ﷺ کی ایک لونڈی نے زنا کیا۔ آپ نے مجھے بھیجا کہ جا کر اسے کوڑے لگاؤں۔ میں نے دیکھا کہ ابھی وہ نفاس میں ہے اور مجھے خوف ہوا کہ اگر میں نے اسے اس حالت میں کوڑے لگائے، تو میں قتل کر دوں گا۔ تو میں واپس آ گیا۔ یہاں تک کہ وہ سنبھل گئی پھر میں نے اس پر حد لگائی۔ اس پر حضور ﷺ نے مجھے شاباش دی۔

معقل بن مقرن اتى عبد الله بن مسعود قال عبدى سرق من عبدى قباء قال مالک سرق بعضهم فى بعض قال اظنه ذكر امتى زنت قال اجلدها قال لم تحصن قال اسلامها احصانها ورواه ايضا حماد بن زيد عن منصور وقال اسلامها احصانها.

جناب معقل بن مقرن حضرت عبد اللہ بن مسعود سے ملے۔ کہنے لگے: میرے غلام نے دوسرے غلام کی قبا چرالی ہے۔ آپ نے فرمایا: تیرے بعض مال نے بعض مال کی چوری کی ہے۔ مزید بیان کرتے ہیں کہ میرا ظن ہے کہ اس نے اپنی لونڈی کے زنا کرنے کا بھی بیان کیا۔ اس کے جواب میں انہوں نے فرمایا: اسے کوڑے لگاؤ۔ عرض کی وہ شادی شدہ نہیں ہے۔ فرمایا: اس کا اسلام ہی اس کا احصان ہے۔

قال حدثنی ثمامة بنت عبيد الله ابن انس قال

ثمامہ بنت عبید اللہ بن انس نے مجھ سے بیان کیا کہ میں نے

شهدت عن انس بن مالک یضرب امائه الحد اذا زنین تزوجن اولم یتزوجن

حضرت انس بن مالک کو کئی مرتبہ دیکھا کہ وہ لونڈیوں کو کوڑے لگاتے تھے۔ جب وہ زنا کا ارتکاب کرتیں خواہ وہ شادی شدہ ہوتیں یا کنواری ہوتیں۔

عن الشعبی قال احصان الامة دخولها فی الاسلام واقرارها اذا دخلت فی الاسلام اقرت به ثم زنت فعلیها جلد خمسین.

(بیہقی شریف ج ۸ ص ۲۴۳ کتاب الحدود مطبوعہ حیدر آباد دکن)

شعبی بیان کرتے ہیں کہ لونڈیوں کا احصان ان کا اسلام میں داخل ہونا ہے۔ جب کسی لونڈی نے اسلام لانے کا اقرار کیا پھر زنا کا اقرار کیا تو ایسی لونڈی کی حد پچاس کوڑے ہے۔

عن عبد خیر عن علی رضی الله عنه قال قال رسول الله ﷺ اذا زنت اماء کم فاقیموا علیهن الحدود احصن او لم یحصن.

(بیہقی شریف ج ۸ ص ۲۴۲)

حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ نے کہا کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جب تمہاری لونڈیاں زنا کریں تو ان پر حد قائم کرو وہ شادی شدہ ہوں یا کنواری۔

عن علی رضی الله عنه قال حدثت جاریة النبی ﷺ زنت امر النبی ﷺ علیا ان یجلدها فوجدها علی قد وضعت فلم یجلدها حتی تعلت من نفاسها فجلدها خمسین جلدة فقال احسنت.

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۹۴ باب زنی الامة حدیث ۱۳۶۰۱ مطبوعہ بیروت)

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کی لونڈی کا ذکر کیا جس نے زنا کیا تھا تو آپ نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اسے کوڑے مارو۔ حضرت علی نے دیکھا کہ اس نے ابھی بچہ جنا ہے اور وہ حالت نفاس میں ہے۔ جب وہ نفاس سے نکل گئی تو علی المرتضیٰ نے اسے پچاس کوڑے لگائے تو آپ نے شاباش دی۔

عن ابن ابی ربیعة قال دعانا عمر فی فتیان من فتیان قریش فی اماء زنین من رقیق الامارة فضربنا هن خمسین خمسین.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۵۴۰ حدیث ۸۴۳۳)

ابن ابی ربیعہ کہتے ہیں کہ ہمیں حضرت عمر نے قریش کے جوانوں میں سے بلا بھیجا۔ جنہوں نے ان لونڈیوں کو پچاس پچاس کوڑے لگائے جنہوں نے زنا کیا تھا۔

قارئین کرام! سات عدد روایات آپ نے ملاحظہ فرمائیں۔ جن میں صاف صاف مذکور ہے کہ لونڈی اور غلام دونوں کی سزا آزاد مرد اور عورت غیر شادی شدہ کی سزا کے نصف برابر یعنی پچاس کوڑے ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ نے تو خود رسول کریم ﷺ کا اس بارے میں ارشاد واضح ارشاد ذکر فرمایا ہے۔ ان پانچ عدد جوابات کے بعد اب شک وشبہ کی گنجائش بالکل باقی نہیں رہتی۔ اب ہم آخر میں ابن قدامہ کی اسی کی توثیق میں ایک عبارت نقل کر کے موضوع کو ختم کرتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

واذ ازنی العبد او الامة جلد کل واحد منهما خمسین جلدة ولم یغربا وجملته ان حد العبد والامة خمسون جلدة ابکرین کانا او ثیبین فی قول اکثر الفقهاء منهم علی وعمر وابن مسعود وحسن

جب غلام یا لونڈی زنا کرے تو ہر ایک کو پچاس کوڑے لگاؤ اور جلا وطن نہ کرو اور ان کی کامل حد خواہ وہ غلام ہو یا لونڈی صرف پچاس کوڑے ہے پھر وہ کنوارے ہوں یا شادی شدہ ہوں۔ یہ قول اکثر فقہاء کرام کا ہے۔ جن میں علی المرتضیٰ، عمر، ابن مسعود، حسن،

والنخعي ومالک والاوزاعی وابوحنیفة والشافعی والبتی والعنبری. (المغنی ج۱۰ص۱۳۸مسئلہ۷۱۵۰)

نخعی، مالک، اوزاعی، ابوحنیفہ، شافعی، بتی اور عنبری شامل ہیں۔

مذکورہ تمام روایات اور شواہد سے یہ ثابت ہو گیا کہ لونڈی اور غلام کے زنا کرنے کی سزا صرف کوڑے ہیں اور وہ بھی آزاد کنواری عورت کا نصف ہیں۔ یعنی پچاس کوڑے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ جہاں لونڈیوں کی سزا کا نصف ہونا قرآن کریم میں مذکور ہوا۔ وہاں محصنات سے مراد آزاد کنواری عورتیں ہی مراد ہیں۔ شادی شدہ آزاد عورت کی زنا کرنے کی صورت میں سزا رجم ہے اور رجم کا نصف نہیں ہو سکتا۔ اس لئے معترض کو ڈبل دھوکہ لگا۔ ایک یہ کہ اس نے محصنات کا معنی مذکورہ آیت میں اپنی جہالت کی بنا پر شادی شدہ آزاد عورت کیا۔ پھر اپنے اسی فریضہ کے پیش نظر شادی شدہ لونڈی کی سزا کے نص ہونے میں ادھر ادھر کی باتیں کیں کیونکہ رجم کا نصف نہیں ہو سکتا۔ دوسری چال یہ چلی کہ جب رجم کا نصف ہو نہیں سکتا تو پھر محصنات سے وہ عورتیں مراد لی جائیں جن کی سزا لونڈیوں کے لئے نصف ہو سکے۔ وہ غیر شادی شدہ آزاد عورتیں ہیں۔ جن کی سزا سو کوڑے ہے۔ اب اس کے مطابق لونڈیوں کی غیر شادی شدہ ہونے میں سزا پچاس کوڑے ہوئی۔ جب رجم کا نصف نہیں ہو سکتا تو سرے سے معترض نے رجم کو حد ماننے سے ہی انکار کر دیا اور اگر رجم کو قرآنی سزا مان کر یوں کہا جائے کہ چونکہ اس کا نصف نہیں ہو سکتا لہٰذا لونڈی اور غلام کی سزا بھی شادی شدہ ہونے کی صورت میں رجم ہی ہو گی۔ یہ سب باتیں ان لوگوں کی اختراعی ہیں۔ جب حضور ﷺ نے نفاس سے فارغ ہونے والی لونڈی زانیہ کو کوڑے لگوائے تو اس صراحت کے بعد لونڈی کے لئے رجم کی سزا کہاں متصور ہو سکتی ہے؟ فاعتبروا یا اولی الابصار

۳۱۱- بَابُ الْحَدِّ فِي التَّعْرِيْضِ

اشارہ کنایہ سے تہمت لگانے پر حد کا بیان

٦٩٤ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا اَبُو الرِّجَالِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ اُمِّهِ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ اَنَّ رَجُلَيْنِ فِيْ زَمَانِ عُمَرَ اِسْتَبَّا فَقَالَ اَحَدُهُمَا مَا اَبِيْ بِزَانٍ وَلَا اُمِّيْ بِزَانِيَةٍ فَاسْتَشَارَ فِيْ ذٰلِكَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَقَالَ قَائِلٌ مَدَحَ اَبَاهُ وَاُمَّهُ وَقَالَ اٰخَرُوْنَ قَدْ كَانَ لِاُمِّهِ وَاَبِيْهِ مَدْحٌ سِوٰى هٰذَا نَرٰى اَنْ تَجْلِدَهُ الْحَدَّ فَجَلَدَهُ عُمَرُ الْحَدَّ ثَمَانِيْنَ.

امام مالک نے ہمیں ابو الرجال محمد بن عبد الرحمٰن سے خبر دی وہ اپنی والدہ عمرہ بنت عبد الرحمٰن سے بیان کرتے ہیں۔ فرمایا: کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں دو مردوں نے ایک دوسرے کو برا بھلا کہا۔ ان میں سے ایک بولا: نہ تو میرا باپ زانی ہے اور نہ ہی میری والدہ بدکارہ ہے۔ اس بارے میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے مشورہ کیا۔ ایک کہنے والے نے عرض کیا۔ اس نے اپنے والد اور اپنی والدہ کی تعریف ہی کی ہے۔ دوسرے بولے اس کے ماں باپ کی تعریف کچھ اور الفاظ سے بھی ہو سکتی تھی۔ اسے اس انداز سے گفتگو کرنے پر کوڑے لگائے جائیں۔ (مطلب یہ کہ اس نے اپنے ماں باپ کو زانی نہ کہہ کر مخاطب کے ماں باپ کو تعریضاً زانی کہا) پس حضرت عمر (بن خطاب) رضی اللہ عنہ نے اسے اسی (۸۰) کوڑے لگائے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ قَدِ اخْتَلَفَ فِيْ هٰذَا عَلٰى عُمَرَ ابْنِ الْخَطَّابِ اَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا نَرٰى عَلَيْهِ حَدًّا مَدَحَ اَبَاهُ وَاُمَّهُ فَاَخَذْنَا بِقَوْلِ مَنْ دَرَاَ الْحَدَّ مِنْهُمْ وَمِمَّنْ دَرَاَ الْحَدَّ وَقَالَ لَيْسَ فِي التَّعْرِيْضِ

امام محمد فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس فیصلہ پر حضور ﷺ کے صحابہ کرام سے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ ہم اس پر حد کو جائز نہیں سمجھتے۔ اس نے اپنے ماں باپ ہی کی تعریف کی ہے۔ ہم ان حضرات کے قول پر عمل کرتے

جَلَدَہٗ عَلِیُّ ابْنُ اَبِیْ طَالِبٍ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ وَبِھٰذَا نَاْخُذُ وَھُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ وَالْعَامَّۃِ مِنْ فُقَھَائِنَا رَحِمَھُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی۔

ہیں۔ جنہوں نے حد کی نفی کی اور ان صحابہ کرام میں سے جو اس معاملہ میں حد کے قائل نہیں اور تعریض میں حد کے جائز قرار دینے والے نہیں۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ بھی ہیں۔ ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا قول ہے۔

تہمت یا تو بالفاظ صریحہ لگائی جاتی ہے جس پر بالا تفاق حد ہے اور کبھی اشارۃً تعریضاً تہمت بنتی ہے اور ایسی تہمت پر حد قذف کے اجراء و جواز میں حضرات صحابہ کرام کا اختلاف ہے اوپر جو واقعہ آپ نے پڑھا۔ اس میں ایک شخص اپنے والدین کے زانی نہ ہونے کی بات کر رہا ہے۔ دوسرے کے والدین پر صراحتاً زنا کی تہمت نہیں لگا تا لیکن اپنے والدین کی تعریف میں صرف ایک اور مخصوص برائی یعنی زنا کی نفی کر کے تعریف کرنا تعریضاً یا اشارۃً یہ بھی بتاتا ہے کہ میرے والدین تو ایسے ہیں تمہارے نہیں۔ اس تعریضی تہمت پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے حد قذف لگائی لیکن اس میں دیگر صحابہ کرام نے اختلاف فرمایا کہ ایسی صورت میں حد قذف نہیں اور ان حضرات میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ بھی ہیں۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اس بارے میں ہم احناف کا مسلک یہی ہے کہ تعریض اور اشارہ کے طور پر تہمت سے حد قذف واجب نہیں ہوتی۔ حد قذف الفاظ صریحہ کے ساتھ تہمت لگانے پر واجب ہوتی ہے۔ اس مسئلہ کی تائید میں بہت سے آثار موجود ہیں۔ یہ صرف اجتہادی یا اپنی رائے پر مبنی نہیں ہے۔ چند آثار ملاحظہ ہوں:

عن ابن طاؤس عن ابیہ انہ کان لایری فی التعریض حدا. عن عوف عن الحسن انہ قال لا یحد الحد الا فی القذف المصرح. (مصنف ابن ابی شیبہ ج۹ ص۵۳۷ حدیث ۸۴۲۰۔ ۸۴۲۳ مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

ابن طاؤس بیان کرتے ہیں اپنے والد سے کہ وہ تعریض میں حد کے قائل نہ تھے۔ عوف نے حسن سے بیان کیا کہ صریح قذف کے بغیر (اشارۃً یا تعریضاً) میں حد نہیں ہے۔

عبد الرزاق عن معمر عن قتادۃ قال لو قال رجل لاخر انی اراک زانیا عزر ولم یحد وتعریض کلہ یعزر فیہ فی قول قتادۃ.

جناب قتادہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک مرد دوسرے سے کہتا ہے کہ میں تجھے زانی دیکھتا ہوں تو اس کہنے والے کو تعزیر لگائی جائے گی اور حد نہیں ہوگی۔ ہر قسم کی تعریض میں امام قتادہ کے قول کے مطابق صرف تعزیر ہے۔

عن القاسم بن محمد انہ سئل عن رجل قال رجل یا ابن جزار قال لیس بشیء مانعلم الحد الا فی القذف البین والنفی البین.

قاسم بن محمد سے ایک شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے دوسرے کو کہا: اے بد زبان و بد عمل کے بیٹے! انہوں نے جواب دیا۔ اس پر کوئی حد نہیں۔ ہمیں تو صرف یہی معلوم ہے کہ حد قذف صرف دوٹوک تہمت لگانے اور واضح نفی (بچہ بچی کی) میں لگائی جاتی ہے۔

عن مکحول ان معاذ بن جبل وعبد اللہ بن عمرو ابن العاص قالا لیس الحد الا فی الکلمۃ التی لیس لھا مصرف ولیس لھا الا وجہ واحد.

جناب مکحول بیان کرتے ہیں کہ حضرت معاذ بن جبل اور حضرت عبد اللہ بن عمرو ابن العاص دونوں نے کہا کہ حد قذف صرف ان الفاظ و کلمات پر ہے جو اس مفہوم میں بالکل واضح ہوں اور ان کا صرف ایک ہی مفہوم (تہمت لگانا) بنتا ہو۔

عن الضحاک بن مزاحم عن علی قال اذا

ضحاک بن مزاحم سے وہ حضرت علی المرتضیٰ سے بیان کرتے

بلغ في الحدود لعل وعسى فالحد معطل.

(مصنف عبد الرزاق ج ۷ ص ۴۲۳ تا ۴۲۵ باب التعریض حدیث ۱۳۷۱۴-۱۳۷۱۴-۱۳۷۲۲-۱۳۷۲۷ مطبوعہ کراچی)

ہیں آپ نے فرمایا: جب حدود میں لعل اور عسی (شائد ایسا ہو) کے الفاظ آ جائیں، تو حد معطل ہو جائے گی۔

اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال اذا قال الرجل لامراته انه قد تزوجها لم اجدها عذراء فلا حد عليه قال محمد وهذا قول ابي حنيفة رحمة الله عليه وهو قولنا. محمد قال اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال واذا قال الرجل للرجل لست لفلانة فليس بشيء قال محمد وهذا قول ابي حنيفة وهو قولنا لانه لم ينفه عن ابيه انما قال لم تلده امه وانما النفي الذي يحد فيه الذي يقول لست لابيك.

(کتاب الآثار ص ۱۳۶ باب درء الحدود حدیث ۶۲۲-۶۲۳ مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

جناب ابراہیم کہتے ہیں کہ جب کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا: بے شک تو نے شادی کی۔ میں اس میں کوئی عذر نہیں پاتا۔ تو اس کہنے والے پر کوئی حد نہیں ہوگی۔ امام محمد کہتے ہیں یہ قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور ہمارا بھی یہی قول ہے۔ جناب ابراہیم بیان کرتے ہیں جب ایک شخص نے دوسرے سے کہا تو فلاں نہیں ہے۔ تو یہ کہنا کوئی تہمت نہیں بنتا۔ امام محمد کہتے ہیں یہ قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور ہمارا بھی یہی قول ہے کیونکہ اس کہنے والے نے اس کے باپ سے ہونے کی نفی نہیں کی۔ یہی کہا کہ اسے اس کی ماں نے نہیں جنا۔ حد قذف تب لگتی ہے، جب نفی یوں کی جائے کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے (یعنی کسی اور کے نطفہ سے پیدا ہوا ہے)۔

مذکورہ آثار میں آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ کسی شخص کو اشارۃً یا تعریض کے طور پر تہمت لگانے والے پر تعزیر ہو سکتی ہے، لیکن حد قذف جاری نہیں ہوتی۔ تعریض کی مختلف صورتیں "مصنف عبدالرزاق" اور "کتاب الآثار" وغیرہ میں مذکور ہیں۔ تعریض کی صورت میں نہ تو تعریض کے ذریعہ تہمت لگانے والے پر حد قذف جاری ہوگی اور نہ ہی جس کو تعریض کے ذریعہ بدکار کہا گیا، اس پر حد زنا جاری ہوگی۔ ان دونوں باتوں کے لئے تہمت الفاظ صریحہ غیر محتملہ سے ہو اور اگر گواہوں کے ذریعہ جرم ثابت کیا جانا مقصود ہے، تو اس کی تفصیل بھی گزشتہ اوراق میں مذکور ہو چکی ہے اور اگر بچہ بچی کی نفی کے طریقہ پر تہمت لگائی گئی، تو دوٹوک انداز میں جب تک یوں نہ کہا جائے، کہ یہ میرا بیٹا نہیں بلکہ کسی اور کے نطفہ کی پیداوار ہے۔ اس وقت تک حد قذف یا حد زنا جاری نہیں ہوگی۔

فاعتبروا يا اولي الابصار

نوٹ: بدفعلی کے ضمن میں امام محمد نے جو احادیث ذکر کیں ہم نے ان کی تشریح و تفصیل بیان کی۔ لیکن اس موضوع کے چند تحقیقی مسائل رہ گئے ہیں جن کا بیان کرنا ہم ضروری سمجھتے ہیں تا کہ موضوع میں تشنگی نہ رہے۔

مسئلہ اولیٰ: چوپایوں سے بدفعلی کرنے کا شرعی حکم کیا ہے؟

کسی چوپایہ سے بدفعلی کرنے والے کی سزا میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ جبکہ احناف ایسی بدفعلی پر حد لگانے کے قائل نہیں ہیں بلکہ تعزیر کا حکم دیتے ہیں۔ ابن قدامہ نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف "المغنی" میں اس بارے میں اختلاف ائمہ یوں نقل کیا ہے:

حضرت امام احمد بن حنبل سے مختلف روایات آئی ہیں۔ جانور یا چوپایہ سے وطی کرنے والے کے بارے میں ایک روایت یہ ہے کہ اسے تعزیر لگائی جائے، حد نہیں۔ یہی حضرت ابن عباس سے مروی ہے اور یہی مسلک عطاء، نخعی، شعبی، حاکم، مالک، ثوری، احناف اور اسحاق کا بھی ہے۔ امام شافعی بھی یہی فرماتے ہیں۔ دوسری روایت یہ ہے کہ اس کا حکم لوطی کے حکم ایسا ہے۔ حسن نے کہا کہ اس کی حد حد زنا ہے۔ ابو مسلمہ بن عبدالرحمٰن کا کہنا ہے کہ اسے قتل کیا جائے اور جانور کو بھی کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے: "من

اتی بھیمۃ فاقتلوہ واقتلوھا معہ جو شخص چوپایہ سے بدفعلی کرتا ہے اسے بھی اور اس چوپایہ کو بھی مار ڈالو"۔ (ابن قدامہ دونوں روایات کی وضاحت کرتے ہیں) تعزیر ہونے اور حد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس بارے میں کوئی صحیح نص وارد نہیں ہے کہ چوپایہ سے بدفعلی کرنے کی کیا حد ہے؟ اور اس بدفعلی کو لواطت پر قیاس کرنا بھی درست نہیں ہے کیونکہ یہاں آدمی کی شرمگاہ ہے اور آدمی کے خلاف حیوان کے لئے اپنی بول و براز کی جگہ کا ستر و پردہ ضروری نہیں۔ جس کی بنا پر زجر و توبیخ کی بجائے حد کی طرف رجوع کیا جائے اور یہ بھی کہ عام آدمی اس سے بچتا ہے' نفرت کرتا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ چوپایہ کے ساتھ بدفعلی کے مرتکب پر حد نہیں۔ باقی رہی دوسری روایت جو حضور ﷺ کے ارشاد گرامی پر مبنی ہے۔ یعنی فاعل و مفعول دونوں کو قتل کر دو۔ اس کا روایت کرنے والا عمرو بن ابی عمرو ہے اور امام احمد کے نزدیک یہ غیر ثابت راوی ہے' طحاوی نے اسے ضعیف کہا۔ (المغنی ج ۱۰ مع شرح الکبیر ص ۱۵۸ مسئلہ ۷۰۱۷ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

"تذبح ثم تحرق" کے تحت لکھتے ہیں: جلانے کا یہ حکم اس لئے دیا گیا ہے تا کہ اس جانور کا چرچا اور ذکر ختم ہو جائے کیونکہ ایسے جانور کو دیکھ کر لوگ اس کے ساتھ ہونے والے واقعہ کا چرچا کریں گے۔ جلانا واجب نہیں ہے جیسا کہ ہدایہ وغیرہ میں ہے۔ یا یہ حکم ان چوپایوں کے بارے میں ہے جن کا گوشت کھایا نہیں جاتا اور اگر کھایا جاتا ہو، تو اس فعل کے بعد بھی وہ کھانا جائز ہی رہے گا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے لیکن صاحبین کہتے ہیں کہ اسے جلا دینا چاہیے۔ اگر وہ کسی دوسرے کا ہے تو مالک کو بلا کر اسے جانور کی قیمت دلوا کر ذبح کر دیا جائے۔ (رد المحتار ج ۴ ص ۲۶ مطلب فی وطی الدابہ کتاب الحدود مطبوعہ مصر)

جانور سے وطی کرنے والے پر حد نہیں ہے کیونکہ یہ زنا کے معنی میں نہیں آتی۔ اس میں کہ وہ جنایت ہے۔ دواعی کے اعتبار سے بھی زنا کے معنی نہیں پائے جاتے کیونکہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہے۔ ایسا کرنے والا انتہائی بے وقوف ہوتا ہے' شہوت کی زیادتی میں مجبور ہے کیونکہ جانور کے فرج کو چھپانا ضروری نہیں اس لئے اس پر تعزیر لگے گی اور جس روایت میں ایسے جانور ذبح کر دینے کا حکم ہے یا جلا ڈالنے کا حکم ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ بری بات کے وجود کو ختم کر دیا جائے لیکن مارنا یا جلانا واجب نہیں۔

(ہدایہ اولین ص ۵۱۷، کتاب الحدود باب الوطی الذی یوجب الحد مطبوعہ کلام کمپنی کراچی)

عن ابن عباس فی الذی یقع علی البھیمۃ قال لیس علیہ الحد.

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: کہ جو شخص کسی جانور سے بدفعلی کرتا ہے اس پر حد نہیں ہے۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۶۶ حدیث ۱۳۴۹۷)

چار پایہ سے بدفعلی کرنے والے پر ائمہ احناف کے نزدیک تعزیر ہے حد نہیں ہے' کچھ حضرات وجوب حد کے قائل ہیں جن کا استدلال اس حدیث سے ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: "جس نے چوپایہ سے وطی کی اسے قتل کر دو"۔ لیکن یہ حدیث شاذ ہے۔ لہٰذا ایسی حدیث سے حد واجب نہیں ہوتی۔ اگر اس روایت سے حد ثابت بھی کی جائے، تو یہ ایسے شخص کے لئے ہو گی، جو اس فعل کو جائز و مباح سمجھتا ہو۔ پھر یہ بھی واضح ہے کہ چوپایہ کے بول و براز کی جگہ شرمگاہ کا حکم نہیں رکھتی اس لئے اس کا ستر ضروری نہیں۔ چوپایہ کے فرج میں دخول یوں ہی جیسا کسی نے کوزہ میں دخول کیا۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ چوپایہ کے ساتھ وطی کرنے والے کا وضو محض دخول سے نہیں ٹوٹتا جب تک انزال نہ ہو اور حد چونکہ زجر کے لئے آئی ہے اور عقلمندوں کی طبیعت چوپایوں کے ساتھ بدفعلی کی طرف کوئی میلان نہیں رکھتی اور یہ بھی بات واضح ہے کہ چوپایہ کا مزاج انسان کی شہوت پورا کرنے کا مقام نہیں ہے۔ شہوت کو پورا کرنا یا تو زیادتی شہوت کی وجہ سے ہوتا ہے یا انتہائی بے وقوفی کی وجہ سے، جیسا کہ مشت زنی سے شہوت پورا کرنے والا یا اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ اپناتا ہے۔ بہرحال ایسے بدفعل کو تعزیر لگائی جائے گی کیونکہ وہ بدفعلی کا مرتکب ہوا ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ ہمیں دراصل حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے یہ بات پہنچی ہے کہ ایک شخص آپ کے پاس چوپایہ کے ساتھ وطی کرنے والا لایا گیا تو آپ نے

اسے حد نہ لگائی لیکن چوپایہ کو ذبح کر کے جلا دینے کا حکم دیا۔ لیکن جلا دینا بھی ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ نے جانور کو جلا دینے کا حکم اس لئے دیا تھا تا کہ لوگ اسے دیکھ کر وطی کرنے والے کو عار نہ دلائیں۔ اسی طرح اگر کسی نے دوسرے شخص کو جانور کے ساتھ بدفعلی کی تہمت لگائی تو تہمت لگانے والے پر بھی حد واجب نہیں ہوتی کیونکہ تہمت لگانے والا اس وقت حد کے لائق ہوتا ہے جب وہ اسے ایسے فعل کی تہمت لگائے جس کے کرنے والے پر حد لازم ہوتی ہو اور یہ بات یہاں چار پایہ کی صورت میں مفقود ہے۔ کیا بات یوں نہیں ہے کہ اگر کسی نے مردار کے ساتھ وطی کرنے یا حرام کو قبول کرنے کا فعل کیا، تو اس پر حد نہیں۔ یونہی چوپایہ کے ساتھ بدفعلی کی تہمت دھرنے والے پر بھی حد نہیں ہوگی۔

(مبسوط سرخسی ج۹ ص ۱۰۲ باب الرجوع عن الشہادۃ سے قریب ماقبل، مطبوعہ بیروت)

خلاصۂ کلام یہ کہ اگر چہ چوپائے کے ساتھ بدفعلی انتہائی شہوت پرستی اور بے وقوفی ہے لیکن قضائے شہوت کا وہ قدرتی اور طبعی مقام نہیں ہے' اس لئے ایسے بدکار کو تعزیر لگنی چاہیے' حد نہیں۔ یونہی جب ایسے بدفعل پر حد نہیں' اسی طرح اس کی تہمت لگانے والے پر بھی حد قذف نہ ہوگی بلکہ وہ بھی تعزیر کا مستحق ہوگا۔ **فاعتبروا یا اولی الابصار**

مسئلہ ثانیہ: مردہ عورت سے وطی کرنے کا حکم

مردہ عورت کے ساتھ وطی کرنے والے پر احناف کے نزدیک ''حد زنا'' نہیں ہے بلکہ تعزیر ہے۔

مردہ عورت کے ساتھ وطی کرنے میں دو اقوال ہیں:

(۱) اس پر حد واجب ہے۔ یہ امام اوزاعی کا قول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ وطی چونکہ انسانی شرمگاہ میں ہوئی ہے لہٰذا یہ زندہ انسان کے ساتھ وطی کرنے کے مشابہ ہوئی بلکہ زندہ کی بہ نسبت یہ زیادہ گناہ اور بے حیائی ہے کیونکہ ایسا کرنے والے نے مردہ عورت کی توہین و بے عزتی کی ہے۔

(۲) جناب حسن کا قول کہ ایسے پر حد نہیں ہے۔ ابوبکر کا بھی قول یہی ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ مردہ عورت سے وطی کرنا کوئی وطی نہیں ہے کیونکہ مردہ کی شرمگاہ کہ جس سے وطی کی گئی ہے وہ بے جان اور ہلاک ہو چکی ہے اور ایسی جگہ و مقام پر وطی کرنے سے شہوت نہیں آتی اور آدمی اس سے بچتا ہے۔ (المغنی مع شرح الکبیر ج۱۰ ص ۱۴۸ فصل ۱۵۷ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

فقہاء احناف نے زنا کی تعریف یوں کی ہے: "**ھو اسم للوطی الحرام فی قبل المرأۃ الحیۃ فی حالۃ الاختیار فی دار العدل الخ** یعنی ''زنا'' ایسی وطی کا نام ہے جو حرام ہو اور زندہ عورت کے اگلے اندام نہانی میں بحالت اختیار دار العدل میں کی جائے''۔ لہٰذا ہم احناف کہتے ہیں کہ اگر نابالغ بچہ یا مجنون کسی اجنبی عورت سے وطی کرتا ہے تو اس پر حد نہیں ہوگی۔ یونہی دبر میں وطی کرنے والا خواہ وہ دبر مذکر کی ہو یا مؤنث کی۔ اس سے بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک حد واجب نہیں ہوتی۔ اگر چہ یہ حرام ہے کیونکہ حد ایسی وطی پر لگتی ہے جو قبل میں ہو۔ لہٰذا دبر میں وطی کرنا زنا میں شامل نہ ہوا۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ لواطت زنا نہیں ہے۔ کیونکہ ''زنا'' عورت کی اگلی شرمگاہ میں وطی کرنے کا نام ہے۔ یونہی مردہ عورت سے وطی کرنا حد زنا کو واجب نہیں کرتا۔ ہاں تعزیر لازم ہے کیونکہ یہ بھی زندہ عورت کی شرمگاہ میں وطی کرنا نہیں ہے۔ یونہی کسی چوپایہ سے بدفعلی کرنا اگر چہ حرام ہے کیونکہ یہ بھی عورت کے قبل میں وطی نہیں ہوتی' یہ بھی زنا نہیں کہلائے گی پھر اگر چوپایہ بدفعلی کرنے والے کی ملکیت ہے تو کہا گیا ہے کہ اسے ذبح کر دیا جائے اور اس کا گوشت نہ کھایا جائے۔ اس بارے میں ہم احناف سے کوئی واضح روایت نہیں ملتی۔ لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے سیدنا حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ انہوں نے چوپایہ سے وطی کرنے والے کو حد نہ لگائی لیکن چوپایہ کے بارے میں حکم دیا۔ اسے آگ میں جلا دیا گیا۔ (بدائع الصنائع ج۷ ص ۳۳۔۳۴ فصل اول کتاب الحدود)

مذکورہ حوالہ جات اور تحریرات سے یہی نتیجہ نکلا کہ مردہ عورت سے وطی کرنا بھی اگرچہ انتہائی بے حیائی اور بے باکی ہے اور کسی شریف آدمی کا کام نہیں ہو سکتا، لیکن حرام ہونے کے باوجود چونکہ زنا کی تعریف میں یہ فعل نہیں آتا اس لئے ایسے بدکار کو تعزیر لگائی جائے گی، حد نہیں۔

مسئلہ ثالثہ: عورت کا عورت کے ساتھ وطی کرنے پر حد نہیں

گزشتہ اوراق میں اس موضوع پر کافی لکھا جا چکا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ زنا میں ایک طرف مرد اور دوسری طرف عورت ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ گواہی کے ضمن میں بیان ہوا کہ گواہ کیفیت زنا بیان کرتے ہوئے کہیں کہ ہم نے انہیں یوں دیکھا جیسا کہ سلائی سرمہ دانی میں داخل ہوتی ہے۔ جب عورت کسی دوسری عورت سے قضائے شہوت کرتی ہے تو اس میں یہ کیفیت تو ہو نہیں سکتی۔ بہر حال یہ فعل اگرچہ حرام ہے لیکن مستوجب حد نہیں۔ عورت کے اس فعل سے دوسری عورت کے رحم میں اگر پانی (مادۂ منویہ) چلا جائے تو بعض حکماء نے کہا ہے کہ اس سے خطرناک جراثیم پیدا ہو کر عورت کی ہلاکت کا سبب بھی بن سکتے ہیں۔ حضور ﷺ نے عورت کے ساتھ عورت کو ایک ہی چادر یا لحاف میں سونے سے منع فرمایا حتیٰ کہ لعنت تک ذکر فرمایا۔ اس لئے اس سے عورتوں کو حتی الامکان اجتناب کرنا چاہیے۔ زیر بحث مسئلہ کی تفصیل ابن قدامہ کی زبانی ملاحظہ فرمائیں:

ایک عورت اگر دوسری عورت کے ساتھ اپنا جسم رگڑے (یعنی وطی کرنے کی کوشش کریں) تو وہ زانیہ اور ملعون ہیں۔ مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ایسی دو عورتوں کو جو باہم مباشرت کریں ملعون فرمایا لیکن ان پر حد نہیں بلکہ تعزیر ہے کیونکہ ایسی صورت میں دخول تو ہو نہیں سکتا۔ لہٰذا یوں سمجھا جائے کہ مرد نے عورت سے مباشرت کی۔ لیکن اس نے آلہ تناسل عورت کے عضو نہانی میں داخل نہ کیا۔ ایسی صورت میں مرد پر حد زنا واجب نہیں ہوتی۔ مروی ہے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ کی خدمت میں عرض کیا: یا رسول اللہ! میری ایک عورت سے ملاقات ہوئی۔ میں نے جماع کے علاوہ اس کے ساتھ سب کچھ کیا۔ (اب میرے لئے کیا حکم ہے؟) اس پر آیت اتری: ''اقم الصلوة طرفی النهار وزلفا من اللیل ان الحسنات یذهبن السیئات دن کے دونوں اطراف میں نماز پر پابندی کرو اور رات ڈھلے بھی یقیناً نیکیاں، برائیوں کو ختم کر دیتی ہیں''۔ یہ سن کر اس شخص نے عرض کیا: حضور! کیا یہ حکم صرف میرے لئے مخصوص ہے؟ فرمایا نہیں ساری امت کے لئے ہے جو بھی یہ عمل کرے۔ اسے امام نسائی نے روایت کیا ہے اور اگر کوئی شخص ایسی حالت میں دیکھا جائے کہ وہ کسی اجنبیہ کا بوسہ لے رہا تھا اور یہ معلوم نہ ہو کہ وہ مباشرت کر چکے ہیں یا نہیں تو ان پر حد واجب نہیں ہے۔

(المغنی مع شرح الکبیر ج ۱۰ ص ۱۵۷ فصل ۷۱۶۹)

مسئلہ اربعہ: مشت زنی یا کسی غیر طبعی اور غیر فطری طریقہ سے منی کا اخراج

عربی زبان میں اس کے لئے لفظ ''استمنی'' آیا ہے۔ جس کی فقہاء کرام نے مختلف صورتیں بمعہ مختلف احکام ذکر فرمائیں ہیں۔ اس بارے میں علامہ شامی کی عبارت نقل کر دینا ہی کافی ہے۔

اگر یہ متعین ہو جائے کہ مشت زنی سے شخص مذکور زنا سے بچ جائے گا تو اس پر ''استمنی'' واجب ہے کیونکہ وہ گناہ دوسرے گناہ سے کم درجہ کا ہے۔ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ اگر ایسا شخص اپنی شہوت کو ٹھنڈا کرنے کے لئے کرتا ہے تو امید رکھنی چاہیے کہ وہ عذاب سے بچ جائے گا۔ ''معراج الدرایہ'' میں امام شافعی اور امام احمد کا قول قدیم نقل کیا گیا ہے۔ استمنی میں رخصت ہے۔ قول بدیہ میں اسے حرام کہا گیا۔ البتہ لونڈی یا بیوی کے ہاتھ سے استمنی جائز ہے۔ اس لئے ''معراج الدرایہ'' کے اس قول کے یہ منافی نہیں ہے۔ ''استمنی'' جائز ہے۔ ''السراج'' میں ہے اگر کوئی شخص مجرد ہو۔ اس کی بیوی یا باندی نہ ہو اور اگر بیوی تو ہے لیکن اس

تک پہنچنے پر قادر نہیں۔ ادھر شہوت نے بہت زیادہ غلبہ کر لیا حتیٰ کہ اسے شہوت کے علاوہ اور کوئی بات یا خیال اپنی طرف متوجہ نہیں کر پاتا تو امام ابواللیث نے اس صورت میں کہا ہے کہ "استمنٰی" سے اس پر کوئی وبال نہ آئے گا۔ (اسی شامی ج ۴ ص ۲۷ مطلب فی حکم اللواطۃ میں لکھا ہے) اگر زنا میں پڑ جانے کا شدید خطرہ ہو تو مشت زنی واجب ہے۔ ہاں اگر صرف حصول شہوت کے لئے ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا۔ یہاں ایک بات غور طلب ہے وہ یہ کہ "استمنٰی" میں گنہگار ہونے کی علت کیا ہے؟ کیا انسان کے لئے اپنے ہاتھ یا ران وغیرہ سے نفع حاصل کرنا علت گناہ ہے؟ جیسا کہ حدیث پاک میں ہاتھ سے جماع کرنے والے کو ملعون کہا گیا ہے یا مادہ منویہ کو فضول اور بے محل بہانا وجہ گناہ ہے۔ جیسا کہ امام ابواللیث نے لکھا ہے کہ حصول شہوت کے لئے "استمنٰی" حرام ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ میں نے کہیں نہیں دیکھا کہ کسی نے اس کی وضاحت کی ہو۔ بظاہر مؤخر الذکر ہی علت معلوم ہوتی ہے کیونکہ بیوی یا باندی کے ہاتھ میں مادہ منویہ گرانا بھی "استمنٰی" ہے مگر چونکہ مباح جزء کے ساتھ ہے لہٰذا جائز ہے۔ جیسا کہ کوئی شخص اپنا آلہ تناسل اپنی بیوی کے پیٹ یا ران کے ساتھ رگڑ کر قضائے شہوت کر لے تو جائز ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آلہ تناسل کو کسی دیوار یا سوراخ میں ڈال کر پانی نکالنا ناجائز ہے۔ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ علامہ زیلعی نے "استمنٰی بالکف" کے عدم جواز پر اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ اِلَّا عَلٰى اَزْوَاجِهِمْ اَوْمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ" وہ لوگ جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں سوائے اپنی بیویوں اور لونڈیوں کے" (المومنون: ۵)۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی بیوی اور لونڈی سے استمنٰی کو جائز فرمایا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بیوی اور لونڈی کے علاوہ کسی اور طریقہ سے استمنٰی یا قضائے شہوت جائز نہیں ہے۔ یہ وہ نکتہ ہے جو مجھ پر منکشف ہوا۔ واللہ اعلم بالصواب

(ردالمحتار ج ۲ ص ۳۹۹ مطلب فی حکم الاستمناء، کتاب الصوم باب مایفسد الصوم وھی لا یفسدہ)

قارئین کرام! عبارت مذکورہ سے ثابت ہوا کہ آدمی کے لئے اس کی اجازت نہیں کہ وہ اپنے اعضاء کو ایک دوسرے کے منافع کے لئے بجز اجازت شرعی تصرف میں لائے کیونکہ انسان اپنے اعضاء کا علی الاطلاق مالک نہیں۔ جب ملکیت مطلقہ نہیں، تو اپنا کوئی عضو کاٹ کر کسی دوسرے کو دینے کا تصرف از روئے شرع کیونکر جائز ہو سکتا ہے؟ اگر اس مقام پر یہ کہا جائے کہ جیسا کہ غلبہ شہوت اور زنا میں پڑنے کے خطرہ کے پیش نظر "استمنٰی" جائز ہے تو اسی طرح بوقت ضرورت کسی دوسرے کو اپنا کوئی عضو دینا بھی جائز ہونا چاہیے۔ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ مجبوری واضطرار (استمنٰی میں) خود انسان کو ہے اور اعضاء دوسرے کو دینے میں دینے والے کو نہیں لینے والے کو مجبوری ہے۔ ابن قدامہ نے استمنٰی کے ضمن میں ایک مسئلہ ذکر فرمایا کہ اگر کسی نے استمنٰی بالید کیا' اس نے حرام کیا۔ اگر صورت مذکورہ میں انزال نہ ہوا تو روزہ برقرار ورنہ روزہ فاسد ہو گیا تو یہ ایسا ہی ہوا کہ کسی نے بیوی کا بوسہ لیا یا معانقہ کیا۔ تو انزال ہو جانے کی صورت میں روزہ جاتا رہے گا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

مسئلہ خامسہ: لواطت کا حکم

لواطت کی حرمت میں علماء کا اتفاق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں لواطت کرنے اور کرانے والے دونوں پر لعنت بھیجی۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلُوْطًا اِذْ قَالَ لِقَوْمِهٖۤ اَتَاْتُوْنَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ اَحَدٍ مِّنَ الْعٰلَمِيْنَ. اِنَّكُمْ لَتَاْتُوْنَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُوْنِ النِّسَآءِ بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُوْنَ. (اعراف: ۸۰۔۸۱)

لوط علیہ السلام نے جب اپنی قوم سے فرمایا: کیا تم بے حیائی کرتے ہو جو تم سے پہلے دنیا میں کسی نے نہیں کی۔ تم یقیناً مردوں کے ساتھ شہوت رانی کرتے ہو اور عورتوں سے نہیں کرتے۔ تم تو بالکل حد سے گزرنے والے ہو۔

حضور ﷺ نے بھی فرمایا: اللہ تعالیٰ قوم لوط پر لعنت فرمائے۔ اللہ تعالیٰ قوم لوط کا سا کام کرنے والوں پر بھی لعنت فرمائے۔لواطت کے بارے میں امام احمد سے مختلف روایات ہیں۔ایک روایت یہ ہے کہ لواطت کے مرتکب کو رجم کیا جائے خواہ وہ کنوارا ہو یا شادی شدہ۔حضرت علی، ابن عباس، جابر بن زید، عبداللہ بن عمر، زہری، ابن حبیب، ربیعہ، اسحاق اور امام مالک رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔علاوہ ازیں قتادہ، اوزاعی، ابویوسف، محمد بن حسن شیبانی اور ابوثور رحمہم اللہ بھی یہی کہتے ہیں۔کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا: ''جب مرد، مرد سے بدکاری کرے تو دونوں زانی ہیں''۔جب یہ زنا ہوا تو اس کی سزا رجم ہوگی۔حضرت ابوبکر صدیق سے مروی ہے کہ لوطی کو آگ میں جلا دیا جائے۔ابن زبیر بھی یہی فرماتے ہیں۔صفوان بن ولید نے خالد بن ولید سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے عرب میں یہ منظر دیکھا کہ مرد سے مرد یوں نکاح کرتے ہیں، جس طرح مرد عورت سے نکاح کرتا ہے۔ابوبکر صدیق نے اس بارے میں دوسرے صحابہ کرام سے مشورہ کیا۔حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی رائے بہت سخت تھی۔انہوں نے فرمایا: یہ کام صرف ایک امت نے کیا تھا اور تم جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا تھا؟ میری رائے یہ ہے کہ ایسے لوگوں کو آگ میں جلا دینا چاہیے۔ابوبکر صدیق نے خالد بن ولید کو لکھا کہ ان لوگوں کو آگ میں جلا دیا جائے۔اگر کوئی شخص اپنی بیوی یا باندی کی دبر میں دخول کرے تو ہر چند کہ یہ فعل حرام ہے مگر اس پر حد نہیں ہے۔

(المغنی مع شرح الکبیر ج۱۰ص۱۵۵۔۱۵۷مسئلہ ۱۶۸۷تذکرۃ اللواطت مطبوعہ دارالفکر بیروت)

جس مرد نے اپنی عورت کی سرین میں دخول کیا یا عمل قول لوط کیا تو ایسے پر امام ابوحنیفہ کے نزدیک حد نہیں بلکہ تعزیر ہے۔''جامع الصغیر'' میں ہے۔اس کو قید میں رکھا جائے۔صاحبین اسے زنا کی مثل جانتے ہیں اور اس پر حد لگاتے ہیں۔امام شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے۔ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ انہیں قتل کر دیا جائے کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کر دو۔ (سنن ابی داؤد ج۲ص۲۵۷سنن ابن ماجہ ص۱۸۴) ایک اور روایت ہے کہ اوپر والے اور نیچے والے دونوں کو رجم کر دو۔(سنن ابن ماجہ ص۱۸۴) صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ فعل بھی حکماً زنا ہے کیونکہ اس میں بھی محل شہوت میں مکمل طریقہ سے شہوت کو پورا کیا جاتا ہے۔امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لواطت زنا نہیں کیونکہ اس میں صحابہ کرام کے مابین اختلاف ہے کہ اس کی سزا کیا ہونی چاہیے؟ بعض نے جلا دینے، بعض نے ان پر دیوار گرا دینے، بعض نے بلند جگہ سے لٹکا دینے اور پتھر برسانے کا حکم دیا۔یہ فعل حکماً زنا بھی نہیں۔کیونکہ اس سے بچہ پیدا نہیں ہوسکتا۔نہ نسب کا اندیشہ ہے اور زنا کی بہ نسبت اس کا وقوع بھی کم ہے کیونکہ جانبین سے اس کا باعث بہت کم ہوتا ہے۔(ہدایہ اولین ص۵۱۶، کتاب الحدود باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجب' مطبوعہ کلام کمپنی کراچی)

خلاصہ یہ ہوا کہ لواطت پر امام صاحب کے نزدیک حد زنا نہیں، تعزیر ہے جو قاضی یا حاکم کی صوابدید پر ہے لیکن اس کے گناہ ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔

۳۱۲- بَابُ الْحَدِّ فِي الشُّرْبِ

شراب کی حد کا بیان

۶۹۵- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ اَنَّ السَّائِبَ بْنَ يَزِيْدَ اَخْبَرَهٗ قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَقَالَ اِنِّيْ وَجَدْتُّ مِنْ فُلَانٍ رِيْحَ شَرَابٍ فَسَأَلْتُهٗ فَزَعَمَ اَنَّهٗ شَرِبَ طَلَاءً وَّاَنَا سَائِلٌ عَنْهُ فَاِنْ كَانَ يُسْكِرُ جَلَدْتُّهُ الْحَدَّ فَجَلَدَهُ الْحَدَّ.

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے خبر دی کہ سائب بن یزید نے انہیں بتایا کہ حضرت عمر بن خطاب ہمارے ہاں تشریف لائے اور فرمانے لگے: فلاں کے منہ سے مجھے شراب کی بدبو آرہی ہے۔میں نے اس سے پوچھا تو اس نے کہا: میں نے ''طلاء'' پی ہے۔اب اس کے بارے میں پوچھتا ہوں۔اگر اس کا نشہ شراب پینے کی وجہ سے ہے تو میں اسے کوڑے لگاؤں گا۔چنانچہ انہوں نے

اسے کوڑے لگائے۔

٦٩٦ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ثَوْرُ بْنُ زَيْدِ الدِّيْلِيُّ اَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ اِسْتَشَارَ فِي الْخَمْرِ يَشْرَبُهَا الرَّجُلُ فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ ابْنُ اَبِيْ طَالِبٍ اَرٰى اَنْ تَضْرِبَهُ ثَمَانِيْنَ فَاِنَّهُ اِذَا شَرِبَهَا سَكِرَ وَاِذَا سَكِرَ هَذٰى وَاِذَا هَذٰى افْتَرٰى اَوْ كَمَا قَالَ فَجَلَدَ عُمَرُ فِي الْخَمْرِ ثَمَانِيْنَ.

ہمیں امام مالک نے ثور بن دیلی سے خبر دی کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے آدمی کے شراب پینے کے بارے میں مشورہ طلب کیا ۔ حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا: میں اس کے لئے اسی (۸۰) کوڑے لگانے کی رائے دیتا ہوں کیونکہ وہ شراب پی کر نشہ میں ہوگا اور نشہ میں ہوتے ہوئے ادھر ادھر کی بکے گا اور بکنے میں کسی پر تہمت لگا بیٹھے گا یا جیسے حضرت علی نے فرمایا ۔ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شراب نوشی میں اسی (۸۰) کوڑے لگائے۔

قبل اس کے کہ ہم مندرجہ بالا دونوں روایات میں دو مختلف فیہ مسائل کی تشریح وتحقیق کریں ۔ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شراب اور اس کے متعلقات کا پہلے تفصیلی ذکر ہو جائے ۔ شراب بنانا، پینا اور پلانا اور اس کی خرید وفروخت کرنا قدیم زمانہ سے چلا آرہا ہے ۔ ظہور اسلام تک یہ معاملہ چلتا رہا ۔ دور جاہلیت میں تو اس سے عشق کی حد تک پیار کیا جاتا تھا ۔ حتیٰ کہ باپ مرتے وقت اولاد کو یہاں تک وصیت کر جاتا کہ میری قبر پر روزانہ گھڑا بھر کر شراب ڈالتے رہنا ۔ انسان عمومی طور پر اس کا عادی اور رسیا تھا ۔ اسلام آنے کے بعد قرآن کریم نے اس کی اصلاح فرمائی اور حکمت کے تحت آہستہ آہستہ اس کی بیخ کنی فرمائی ۔ تاکہ ہڈیوں میں رچی بری عادت نکل بھی جائے اور لوگ اسے سمجھ کر ترک کر دیں ۔ اس بارے میں قرآن کریم نے سب سے پہلے جو ارشاد فرمایا وہ یہ ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَاتَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ. (النساء:۴۳)

مؤمنو! نماز کے قریب نہ جاؤ جبکہ تم حالت نشہ میں ہو حتیٰ کہ جو تم کہتے ہو وہ جان لیا کرو۔

آیت مذکورہ میں چونکہ نماز کے قریب جاتے وقت یا ادائیگی کے وقت نشہ سے منع کیا گیا تو لوگ سمجھے کہ اس موقع کے علاوہ کوئی ممانعت نہیں ۔ اس لئے انہوں نے صبح سے نماز عشاء تک تو شراب نوشی بند کر دی لیکن بعد عشاء صبح سے قبل کے حصہ میں رات کے وقت بدستور یہ سلسلہ جاری رہا اور پھر صبح کی نماز کے بعد ظہر تک کا بھی کافی وقت تھا اس لئے اس دوران بھی پی لیتے ۔ اس کے بعد دوسری آیت کریمہ نازل ہوتی ہے:

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَا اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا. (البقرہ:۲۱۹)

آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں پوچھتے ہیں ۔ فرما دیجئے ان دونوں میں بہت بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے منافع بھی ہیں اور ان دونوں کا گناہ ان کے نفع سے زیادہ بڑا ہے۔

اس انداز بیان سے سمجھنے والے سمجھ گئے کہ جب نقصان زیادہ بتایا گیا اور بہت بڑا گناہ بھی کہا گیا تو اس سے اجتناب ہی بہتر ہے ۔ لہٰذا اکثر صحابہ کرام نے اسے پینا چھوڑ دیا ۔ کچھ حضرات یہ سمجھے کہ اس کی صاف صاف ممانعت تو نہیں آئی ۔ اس لئے پینے میں اللہ تعالیٰ کی حکم عدولی نہیں ہوگی لہٰذا وہ پیتے پلاتے رہے ۔ پھر تیسری آیت کریمہ اترتی ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَO (مائدہ:۹۰)

مؤمنو! بے شک شراب، جوا، بت پرستی اور تیروں کے ذریعہ فال نکالنا ناپاک ہیں شیطانی کام ہیں لہٰذا ان سے بچو تاکہ تم فلاح پاؤ۔

اب اس آیت کریمہ کے نزول پر شراب کی صریح حرمت بیان کر دی گئی اور یہ حکم تا قیامت محکم اور اٹل ہے۔ ''صحیح بخاری'' میں ارشاد نبوی ہے:

لا یشرب الخمر حین یشربھا وھو مومن. (صحیح بخاری ج۲ص۸۳۶مطبوعہ دہلی)

شراب پینے والا پیتے وقت ایمان سے خالی ہو جاتا ہے (یعنی شراب نوشی کفر کی حالت میں لے جاتی ہے)۔

ایمان شرابی سے دور ہو جاتا ہے۔ پھر فراغت اور نشہ اترنے پر ایمان لوٹ آتا ہے۔ قرآن کریم سے آپ نے شراب کی حرمت جو تدریجاً ہوئی اس کی تفصیل آپ نے مذکورہ تین آیات سے ملاحظہ فرمائی۔ اسی طرح اس کی تدریجی ممانعت احادیث مقدسہ میں بھی وارد ہے:

حدثنا عبید اللہ بن عمر القواریری قال حدثنا عبد الاعلی بن عبد الاعلی ابو ھمام قال نا سعید الجریری عن ابی نضرۃ عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول اللہ ﷺ یخطب بالمدینۃ قال یایھا الناس ان اللہ یعرض الخمر ولعل اللہ سینزل فیھا امرا فمن کان عندہ منھا شیء فلیبعہ ولینتفع بہ قال فما لبثنا الا یسیرا حتی قال النبی ﷺ ان اللہ تعالی حرم الخمر فمن ادرکتہ ھذہ الایۃ وعندہ منھا شیء فلا یشرب ولا یبع قال فاستقبل الناس بما کان عندھم منھا فی طریق المدینۃ فسفکوھا.

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے مدینہ منورہ میں حضور ﷺ کو خطبہ دیتے یہ الفاظ سنے۔ لوگو! اللہ تعالیٰ نے شراب کی حرمت کے بارے میں اشارۃً آیت نازل فرما دی ہے۔ شاید بہت جلد اس کی حرمت کا دوٹوک حکم آجائے۔ لہٰذا اب جس کے پاس بچی کھچی شراب ہے اسے چاہیے کہ وہ اسے بیچ ڈالے یا اسے کام میں لے آئے۔ جناب خدری بیان کرتے ہیں کہ کچھ ہی دیر گزری ہوگی کہ حضور ﷺ نے فرمایا: بے شک اللہ تعالیٰ نے شراب حرام کر دی ہے۔ جسے آیت حرمت کا علم ہو جائے اور اس وقت اس کے پاس شراب ہو تو وہ اسے نہ پئے اور نہ بیچے۔ بیان کرتے ہیں کہ یہ سن کر لوگوں نے اپنے اپنے پاس رکھی شراب مدینہ کی گلیوں اور نالیوں میں بہا دی (جس سے نالیوں میں پانی کی جگہ شراب بہتی نظر آتی تھی)۔

عن عبد الرحمن بن وعلہ رجل من اھل مصر انہ جاء عبد اللہ ابن عباس قال وحدثنی ابو الطاھر واللفظ لہ قال انا ابن وھب قال اخبرنی مالک بن انس وغیرہ عن زید بن اسلم عن عبد الرحمن بن وعلہ السبائی من اھل مصر انہ سال عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنھما عما یعصر من العنب قال ابن عباس رضی اللہ عنھما ان رجلا اھدی لرسول اللہ ﷺ راویۃ خمر فقال لہ رسول اللہ ﷺ ھل علمت ان اللہ تعالی قد حرمھا قال لا فسار انسانا فقال رسول اللہ ﷺ بم سارتہ فقال امرتہ ببیعھا فقال ان الذی حرم شربھا حرم

عبد الرحمٰن بن وعلہ مصری بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے انگوری شراب کے بارے میں پوچھا۔ فرمانے لگے: ایک شخص نے حضور ﷺ کے لئے شراب کا ایک مشکیزہ بھیجا' لانے والے کو حضور ﷺ نے فرمایا: کیا تجھے معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شراب کو حرام کر دیا ہے؟ عرض کرنے لگا: مجھے علم نہیں پھر اس نے ایک دوسرے آدمی سے سرگوشی کی۔ حضور ﷺ نے پوچھا: کیا سرگوشی ہوئی ہے؟ کہنے لگا: میں نے اسے کہا کہ پھر اسے فروخت کر دو۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: جس اللہ نے اس کا پینا حرام کر دیا، اسی نے اس کی فروخت بھی حرام کر دی ہے۔ یہ سن کر اس نے مشکیزہ کا منہ کھول دیا حتیٰ کہ تمام شراب اس میں سے بہہ گئی۔

بیعها قال ففتح المزادة حتی ذهب ما فیها۔

(صحیح مسلم ج ۲ ص ۲۴ باب تحریم بیع الخمر مطبوعہ نور محمد کراچی)

شراب کی تدریجی حرمت کے بارے میں قرآن کریم کی ہم نے تین آیات درج کیں اور اس سلسلہ میں حکمت یہ لکھی گئی کہ شراب ایک عام نوشیدنی چیز تھی جس کا یک لخت ترک کرنا شاید مشکل اور شاق گزرتا لیکن اس کی تدریج کے بارے میں احادیث مقدسہ میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی خواہش کا بھی صراحۃً تذکرہ ملتا ہے۔ آپ کی دیرینہ خواہش تھی کہ شراب حرام ہو جائے۔ اس کے لئے اللہ تعالیٰ کے حضور دعا بھی کرتے رہے حتیٰ کہ مکمل اور صراحۃً حرمت آ گئی۔ صاحب المبسوط علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا تذکرہ فرمایا ہے۔

امام شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: شراب کی حرمت کتاب اللہ اور سنت مبارکہ سے ثابت ہے۔ کتاب اللہ سے حرمت اس آیت سے مصرح ہے: یایها الذین امنوا انما الخمر والمیسر الایة۔ اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جناب رسالت مآب ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! شراب، مال کا ضیاع، عقل کی بربادی کا نام ہے۔ آپ اللہ تعالیٰ سے دعا کیجئے کہ وہ اس کے بارے میں ارشاد فرمائے۔ حضور ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے حضور ہاتھ اٹھا کر دعا کی اے اللہ! شراب کے بارے میں بیان شافی نازل فرما۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ یسئلونک عن الخمر والمیسر الایة۔ اس کے اترنے پر کچھ لوگ شراب نوشی سے بچنے لگے اور کچھ دوسرے کہنے لگے۔ ہم اس کو منافع کے حصول کے لئے استعمال کریں گے اور گناہوں میں استعمال نہیں کریں گے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دوبارہ بارگاہ رسالت میں عرض کیا۔ مزید وضاحت ہونی چاہیے اور اللہ تعالیٰ سے اور زیادہ صاف بیان آنا چاہیے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی: یایها الذین امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سکاری۔ اس کے بعد کچھ اور لوگوں نے شراب نوشی ترک کر دی اور کہنے لگے کہ جب یہ نماز میں خلل انداز ہوتی ہے تو اس میں بھلائی کیونکر ہو گی؟ کچھ دوسروں نے کہا کہ نماز کے اوقات کے علاوہ ہم پی لیا کریں گے۔ تیسری مرتبہ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا۔ حضور! دو ٹوک بیان مانگئے۔ پھر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی: انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر کہا کہ ہمارے رب نے شراب نوشی سے ہمیں بالکل روک دیا ہے۔

(المبسوط سرخسی ج ۲۴ ص ۲ کتاب الاشربہ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

حرمت شراب میں مذاہب

فقال الجمهور الحد فی ذالک ثمانون وقال الشافعی وابوثور وداود الحد فی ذالک اربعون هذا فی حد الحر واما حد العبد فاختلفوا فیه فقال الجمهور هو علی النصف من حد الحر وقال اهل الظاهر حد العبد والحر سواء وهو اربعون وعند الشافعی عشرون وعند من قال ثمانون اربعون فعمدة الجمهور تشاور عمر والصحابة لما کثر فی زمانه شرب الخمر واشاره علی علیه بان یجعل الحد ثمانین قیا سا علی حد القذف فانه کما قیل عنه

جمہور کہتے ہیں کہ شراب نوشی کی حد اسی (۸۰) کوڑے ہے۔ امام شافعی، ابوثور اور داؤد نے کہا کہ اس کی حد چالیس کوڑے ہے۔ یہ آزاد شرابی کی حد ہے۔ غلام یا لونڈی کی حد شراب نوشی میں ان کا اختلاف ہے۔ جمہور کہتے ہیں: غلام کی حد آزاد کی حد کا نصف ہے اور اہل ظاہر کہتے ہیں دونوں کی حد برابر ہے اور وہ چالیس کوڑے ہے۔ امام شافعی بیس (۲۰) کوڑوں کے قائل ہیں اور جو آزاد کے لئے اسی (۸۰) کوڑوں کے قائل ہیں، وہ غلام کے لئے چالیس (۴۰) کہتے ہیں۔ جمہور کا اعتماد اور دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ مشورہ ہے جو آپ نے صحابہ سے کیا جب کہ ان کے دور میں

رضی اللہ عنہ اذا شرب سکر و اذا سکر ھذی و اذا ھذی افتری.

(بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۳۳۲ باب فی شرب الخمر، مکتبہ علمیہ لاہور)

شراب نوشی بکثرت ہونے لگی اور حضرت علی المرتضیٰ نے اس بارے میں اسی (۸۰) کوڑے لگانے کا مشورہ دیا جو تہمت لگانے والے پر ہوتے ہیں کیونکہ آپ نے کہا تھا: شراب پینے والا حالت نشہ میں ہو کر ادھر ادھر کی بکتا ہے اور بکتے ہوئے وہ تہمت بھی لگا دیتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ شرابی کی سزا اسی (۸۰) کوڑے حضرات صحابہ کرام کی موجودگی میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی رائے اور مشورے سے مقرر ہوئی اور اس پر عمل بھی ہوتا رہا۔ لہٰذا شرابی کی سزا اسی کوڑے اجماع صحابہ سے ثابت ہوئی۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

شراب نوشی کی حد احناف کے نزدیک اسی کوڑے ہونے پر تائیدی احادیث

محمد قال اخبرنا ابو حنیفۃ قال حدثنا عبد الکریم ابن ابی المخارق یرفع الحدیث الی النبی ﷺ انہ اتی بسکران فامرھم ان یضربوہ بنعالھم . وھم یومئذ اربعون رجلا فضرب کل احد بنعلیہ فلما ولی ابوبکر رضی اللہ عنہ اتی بسکران فامرھم فضربوہ بنعالھم فلما ولی عمر رضی اللہ عنہ استخرج الناس ضرب بالسوط. قال محمد وبھذا ناخذ نری الحد علی السکران من نبیذ کان او غیرہ ثمانین جلدۃ بالسوط یحبس حتی یصح ویذھب عنہ السکر ثم یضرب الحد ویفرق علی الاعضاء ویجرد الا انہ لا یضرب الفرج ولا الوجہ ولا الرأس وضربہ اشد من ضرب القاذف وھو قول ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ.

(کتاب الآثار ص ۱۳۷ باب حد السکران حدیث ۶۲۶)

امام محمد کہتے ہیں ہمیں امام ابوحنیفہ نے بتایا کہ ہمیں عبدالکریم بن ابی المخارق نے حدیث بیان کی وہ حدیث مرفوع کرتے ہیں یہ کہ حضور ﷺ کے پاس ایک شرابی لایا گیا تو آپ نے لوگوں کو حکم دیا اسے جوتیاں لگاؤ۔ اس وقت چالیس مرد موجود تھے۔ ان میں سے ہر ایک نے دو دو جوتیاں لگائیں پھر جب ابوبکر صدیق خلیفہ مقرر ہوئے تو ایک شرابی لایا گیا۔ انہوں نے بھی اسے جوتے لگوائے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ مقرر ہوئے آپ نے اس بارے میں لوگوں سے مشورہ کر کے جوتوں کی جگہ کوڑے لگانے کا فیصلہ فرمایا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہ مذہب ہے کہ کوئی نشے میں دھت خواہ وہ نبیذ یا اس کے علاوہ اور نشہ آور چیز کے استعمال سے نشے کی حالت میں آ جائے۔ اسے اسی (۸۰) کوڑے لگائے جائیں اور تندرست ہونے تک قید کیا جائے۔ مارتے وقت اس کی شرمگاہ، منہ اور سر پر نہ مارا جائے اور قذف سے زیادہ سخت کوڑے مارے جائیں۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

عن الحسن ان النبی ﷺ ضرب فی الخمر ثمانین.

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۷۹ حدیث ۱۳۵۴۷ باب حد الخمر)

حسن بصری روایت کرتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے شراب میں اسی (۸۰) کوڑے لگوائے۔

عن عبد اللہ بن عمران النبی ﷺ قال من شرب بسقۃ خمر فاجلدوہ ثمانین جلدۃ.

(شرح معانی الآثار المعروف طحاوی ص ۵۸۳ باب حد الخمر مطبوعہ دار الفکر بیروت)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جس نے شراب پی اسے اسی (۸۰) کوڑے لگاؤ۔

شرابی کی سزا اسی (۸۰) کوڑے ہونے پر اجماع صحابہ

(۱) علی ابن ابی شیبہ نے حدیث بیان کی انہوں نے کہا کہ ہمیں ابو نعیم نے بیان کیا انہوں نے کہا کہ ہمیں عطاء بن ابی مروان سے سفیان نے بیان کیا۔ وہ اپنے باپ اور وہ علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے کہ ان کے پاس ایک نجاشی لایا گیا جس نے رمضان المبارک میں شراب پی تھی۔ حضرت علی المرتضیٰ نے اسے اسی (۸۰) کوڑے لگوائے پھر حکم دیا اسے قید میں ڈال دو۔ دوسرے دن قید سے نکال گیا پھر بیس (۲۰) کوڑے مارے پھر فرمانے لگے (اسی کوڑے تو شراب نوشی کی سزا تھی) یہ بیس کوڑے تیری اس جرأت پر کہ تو نے رمضان شریف میں روزہ توڑا۔

(۲) یونس نے کہا کہ مجھے حضرت خالد بن ولید نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا' میں حاضر ہوا'عرض کیا: یا امیر المومنین! خالد نے آپ کی طرف بھیجا ہے'پوچھا کس لئے؟ عرض کیا کہ لوگ شراب کے رسیا ہیں اور اس کی سزا سے گھبراتے بھی ہیں اس بارے میں آپ کا کیا ارشاد ہے؟ حضرت عمر نے پاس بیٹھے ہوئے احباب سے مشورہ لیا کہ تمہاری کیا رائے ہے؟ حضرت علی بولے: امیر المومنین! اسی کوڑے لگائے جائیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس فیصلہ (رائے) کو قبول کرتے ہوئے (خالد بن ولید کو اسی کوڑے ہی لگانے کا حکم دیا) لہٰذا حضرت خالد ہی پہلے شخص ہیں جنہوں نے اسی (۸۰) کوڑے لگائے۔ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ شرابیوں کو اسی کوڑے ہی لگواتے تھے۔

(۳) علی ابن ابی شیبہ نے حدیث بیان کی کہ ہم سے روح بن عبادہ نے اسامہ بن زید لیثی سے بیان کیا۔ (ہم نے اس اسناد کے ساتھ اس کی مثل سوائے اس زیادتی کے کہ یونس نے کہا) میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا۔ اس وقت آپ کے پاس علی المرتضیٰ 'طلحہ' زبیر اور عبدالرحمن بن عوف بھی تشریف فرما تھے۔ آپ مسجد میں تکیہ لگائے تشریف فرما تھے۔ سوائے اس کے کہ انہوں نے حضرت علی کی گفتگو میں اضافہ کیا۔ حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا: جب کوئی شراب پیتا ہے تو ادھر ادھر کی بکتا ہے جب بیہودہ باتیں کرتا ہے تو افتراء اور تہمت بھی لگاتا ہے اور مفتری کی سزا اسی (۸۰) کوڑے ہے۔ صحابہ کرام نے حضرت علی مرتضیٰ کی تائید کی۔ (امام طحاوی اس کے بعد تفریع بٹھاتے ہیں) تم جانتے ہو کہ جب حضرت علی المرتضیٰ سے اس بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے شرابی کی حد بیان کی کہ کیسے لاگو ہوتی ہے؟۔ "ضرب امثال الحدود کیف ھی ثم استخرج عنھا حدا برایہ فجعلہ کحد المفتری" ۔ حضرت علی المرتضیٰ نے حدود کی امثال بیان فرمائیں۔ وہ کیسے اور کیونکر نافذ ہوتی ہیں۔ پھر ان حدود سے شراب کی حد اپنی رائے سے نکالی۔ لہٰذا شرابی کی سزا آپ نے قاذف کی حد برابر ارشاد فرمائی۔ اگر رسول کریم ﷺ سے حدود میں کوئی معین چیز ہوتی 'تو صحابہ کرام کو اس اختلاف سے مستغنی کر دیتے۔ اگر صحابہ کرام کے پاس کوئی اس بارے میں حدیث ہوتی تو وہ فوراً علی المرتضیٰ کے فتویٰ سے انکار کر دیتے۔ (امام طحاوی فرماتے ہیں) جو ہم نے ذکر کیا ہے' حضرت علی اور دیگر موجود صحابہ کرام کے پاس حضور ﷺ سے اس بارے میں کوئی حد معین مذکور موجود نہ تھی کیونکہ اگر ہوتی تو صحابہ کرام' حضرت علی کا قول قبول نہ کرتے۔

(٤) یونس بن مالک سے روایت ہے کہ ایک شخص حضور ﷺ کی خدمت میں لایا گیا جس نے شراب پی ہوئی تھی' آپ نے حکم دیا کہ دو ٹہنیاں ملا کر اسے چالیس مرتبہ مارو۔ آپ کے بعد ابوبکر صدیق نے بھی اپنے دور خلافت میں ایسے ہی کیا۔ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا تو آپ نے صحابہ کرام سے مشورہ طلب کیا۔ حضرت عبدالرحمن بن عوف نے رائے دی۔ اے امیر المومنین! "اخف الحدود" اسی (۸۰) کوڑے سزا کوئی زیادہ سزا نہیں ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر عمل کیا۔ (امام طحاوی فرماتے ہیں) [illegible] کی حد مقرر ہے لیکن اس کی تقرری حضرت

عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے دور میں ہوئی کیونکہ جس پر وہ جم گئے وہ چالیس کوڑے ہیں۔ اس پر کسی صحابی نے انکار بھی نہ کیا۔ لہٰذا اب کسی کو زیب نہیں دیتا کہ صحابہ کرام کے اجماعی فیصلہ کو چھوڑ کر اس کی مخالفت میں کچھ کہے۔ اجماع صحابہ اس وقت حجت ہوتا ہے۔ جب اس میں وہم نہ ہو۔ سائب بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ انہوں نے اپنے بیٹے کو اسی کوڑے لگوائے تھے۔ یہ سب کچھ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا۔ کسی ایک نے بھی اس کا انکار نہ کیا۔ تو صحابہ کرام کا انکار نہ کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان سب نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اتباع کی۔ علاوہ ازیں رسول کریم ﷺ سے بھی ایک روایت مروی ہے۔ جس سے شراب نوشی کی سزا اسی (۸۰) کوڑے ثابت ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے بیان فرمایا: شرابی کو اسی (۸۰) کوڑے لگاؤ۔ یہ وہ حدیث ہے۔ جس میں اسی کوڑے شرابی کی حد خود حضور ﷺ سے مروی ہے۔

اگر یہ حدیث صحیح ہے تو پھر اسی کوڑے شرابی کی سزا حضور ﷺ سے ثابت ہوگی اور اگر صحیح نہیں تو پھر اجماع صحابہ سے یہ سزا ثابت ہوگی۔ جو ہم ابھی اس باب میں ذکر چکے ہیں۔ اس کا استنباط یہ ہے کہ کوڑوں کی کم از کم مقدار اسی (۸۰) ہے۔ صحابہ کرام کا یہ اجماع اختلاف کے بعد ہوا جیسا کہ ان کا اجماع امہات اولاد کے منع بیع پر ہوا اور جنازے کی تکبیرات پر ہوا۔ حالانکہ اس سے پہلے ان امور میں اختلاف تھا۔ اب جبکہ امہات اولاد کی بیع کی ممانعت میں اجماع صحابہ کی مخالفت جائز نہیں۔ اسی طرح شراب نوشی کی حد میں بھی ان کے اجماع کی مخالفت جائز نہیں لہٰذا شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے ہی مقرر ہے۔

(طحاوی شریف ج ۳ ص ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۵۸ باب حد الخمر مطبوعہ بیروت)

قارئین کرام! آپ نے شراب نوشی کی حد میں دو اقسام کی حدود کا تذکرہ پڑھا۔ بعض چالیس کوڑے اور بعض اسی کوڑے کی سزا کا قول کرتے ہیں۔ اس اختلاف کا پس منظر دراصل وہ احادیث مبارکہ ہیں جن میں سے بعض احادیث میں چالیس اور بعض میں اسی کا ذکر آیا ہے۔ اسی (۸۰) کوڑوں والی روایات کچھ ہم نے ذکر کر دیں۔ چند روایات چالیس کوڑوں والی بھی ملاحظہ ہوں:

حضرت انس بن مالک بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس ایک آدمی لایا گیا۔ جس نے شراب پی ہوئی تھی۔ آپ نے اسے دو چھڑیوں سے چالیس مرتبہ مروایا۔ حضرت انس فرماتے ہیں حضرت ابوبکر نے بھی بعد میں ایسا ہی کیا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں لوگوں سے مشورہ طلب کیا تو حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے کہا: کم از کم اسی (۸۰) کوڑے سزا ہونی چاہیے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی کوڑے مارنے کا حکم دیا۔ حضرت انس ہی بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے شرابی کو درخت کی شاخ اور جوتوں سے بھی مارا پھر ابوبکر صدیق نے چالیس کوڑے لگوائے۔

(مسلم ج ۲ ص ۷۱ باب حد الخمر، مطبوعہ نور محمد کراچی)

مندرجہ بالا مضمون کی احادیث ''صحیح مسلم'' کی ج ۳ ص ۱۵۲۔۱۵۳ پر بھی مذکور ہیں۔ امام نووی نے ان احادیث میں تطبیق یوں دی۔ جن روایات میں چالیس جوتوں یا چالیس ٹہنیوں کا ذکر آیا ہے۔ وہاں دوسری احادیث میں یہ بھی موجود ہے، چالیس جوتے مارنے کا حکم دیا۔ یہ حکم دونوں جوتوں کو چالیس مرتبہ مارنے کا تھا۔ یعنی چالیس مرتبہ مارنے سے اسی (۸۰) جوتے لگے۔ اسی طرح ٹہنی مارنے والی احادیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ اس کی دو شاخیں تھیں۔ جب دو شاخ کی ٹہنی ایک مرتبہ ماری جائے تو اس کی دو مختلف ضربات لگیں گی۔ تو یوں بھی اسی (۸۰) ضربات بن گئیں۔ اس لئے اسی اور چالیس والی روایات میں کوئی اختلاف نہیں رہتا۔

احناف کے مؤقف اسی کوڑے ہونے پر صحیح مسلم سے ایک اعتراض

حصین بن منذر ابو ساسان بیان کرتے ہیں۔ میں حضرت عثمان کی خدمت میں گیا۔ اتنے میں ولید بن عقبہ کو بلایا گیا۔ اس نے

نماز صبح پڑھائی اور کہا کہ تمہاری خاطر میں یہ نماز (تعداد میں) زیادہ کرتا ہوں (یعنی دو اور پڑھاتا ہوں) اس کے خلاف دو آدمیوں نے گواہی دی۔ ایک عمران نامی تھے۔ یہ کہنے لگے کہ اس نے شراب پی رکھی ہے۔ دوسرا بولا کہ میں نے اسے شراب کی قے کرتے دیکھا ہے۔ حضرت عثمان نے فرمایا: اگر اس نے شراب نہ پی ہوتو شراب کی قے کیسے آتی اور کہا: اے علی! اٹھو اور اسے کوڑے مارو۔ حضرت علی نے فرمایا: حسن! تم کوڑے مارو۔ جناب حسن نے عرض کیا۔ کوڑے لگانے کا حکم اسے دیجئے جو اس کی حرارت دیکھ چکا ہو اور اب اسے ٹھنڈا کرنا چاہتا ہے۔ حضرت علی نے ناراض ہو کر فرمایا: اے عبداللہ بن جعفر! تم اٹھو اور اسے کوڑے مارو۔ وہ کھڑے ہوئے اور کوڑے برسانے لگے' حضرت علی نے گننے شروع کئے' جب چالیس پر پہنچے تو فرمایا: اب رک جاؤ پھر فرمانے لگے کہ حضور ﷺ نے چالیس کوڑے ہی لگوائے تھے۔ حضرت ابوبکر نے بھی اسی (۸۰) کوڑے لگوائے۔ عمر فاروق نے اسی (۸۰) کوڑے لگوائے تھے اور یہ سب سنت ہیں اور میرا پسندیدہ عمل بھی یہی ہے۔ (صحیح مسلم ج ۲ص ۷۲ باب حد الخمر ،مطبوعہ نور محمد آرام باغ کراچی)

روایت مذکورہ میں حضرت علی المرتضٰی رضی اللہ عنہ کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے شرابی پر چالیس کوڑے برسائے جانے پر کوڑے مارنے والے کو روک دیا اور چالیس کوڑوں کی سزا انہوں نے حضور ﷺ اور ابوبکر صدیق سے ثابت ہونا ذکر فرمایا۔ لہٰذا انہی کی دوسری روایت جو ان کی اجتہادی رائے ظاہر کرتی ہے۔ اس پر شرابی کی سزا اسی (۸۰) کوڑے مقرر کرنا صحیح نہیں ہے اور احناف اسی (۸۰) کوڑوں کو ہی شرابی کی سزا مقرر کرتے ہیں۔

جواب اول: ''طحاوی شریف'' سے ابھی جو روایات ہم نے ذکر کیں۔ اس میں حضرت علی المرتضٰی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے ولید کو جس کوڑے سے سزا دلوائی۔ وہ دو شاخوں والا تھا اور چالیس جوتے فی کس والی روایت بھی ہے۔ ان دونوں کو پیش نظر رکھیں تو دو شاخہ کوڑا چالیس مرتبہ لگانے سے مضروب پر اسی (۸۰) ضربات پڑتی ہیں۔ اسی طرح چالیس آدمی جب اپنی دونوں جوتیاں ایک ایک مرتبہ لگائیں پھر بھی اسی (۸۰) ضربات ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح تیسری روایت میں سوکوڑے مروانے کا ذکر ہے۔ جس کی تفصیل خود بیان فرمائی کہ اسی (۸۰) کوڑے شراب نوشی کے اور بیس رمضان المبارک کی بے حرمتی کرنے پر مارے گئے ہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ آپ کے عمل اور روایت میں تطبیق موجود ہے۔

جواب دوم:

اعلم ان وقع ههنا فی مسلم ما ظاهره ان عليا جلد وليد بن عقبة اربعين ووقع فی صحيح البخاری من رواية عبيد الله بن عدی بن الخيار ان عليا جلد ثمانين وهی قصة واحدة قال القاضی عياض المعروف من مذهب علی الجلد فی الخمر ثمانين ومنه قوله فی قليل الخمر و كثيرها ثمانون جلدة وروی عنه انه جلد المعروف بن نجاشی ثمانين قال والمشهور ان عليا هو الذی اشار علی عمر باقامة الحد ثمانين كما سبق عن رواية الموطا وغيره قال وهذا كله يرجع رواية من روی انه جلد الوليد ثمانين قال ويجمع بينه وبين ماذكره مسلم

معلوم ہونا چاہیے کہ اس مقام پر جو صحیح مسلم میں آیا ہے بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی المرتضٰی رضی اللہ عنہ نے ولید بن عقبہ کو چالیس کوڑے لگائے اور صحیح بخاری میں جناب عبید اللہ بن عدی الخیار کی روایت میں ہے کہ آپ نے اسے اسی (۸۰) کوڑے لگائے حالانکہ قصہ بھی ایک ہی ہے۔ قاضی عیاض کہتے ہیں کہ حضرت علی المرتضٰی رضی اللہ عنہ کا مذہب معروف یہی ہے کہ شرابی کی سزا اسی کوڑے ہی ہے۔ ان سے ہی یہ قول منقول ہے شراب تھوڑی یا زیادہ پینے والے کی سزا اسی (۸۰) کوڑے ہی ہے۔ ان سے ہی مروی ہے کہ آپ نے معروف بن نجاشی کو بھی اسی کوڑے لگوائے نیز قاضی عیاض نے کہا کہ مشہور یہ ہے کہ حضرت علی المرتضٰی رضی اللہ عنہ، آپ ہی ہیں کہ جنہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو

من رواية الاربعين بما روى انه جلده بسوط له رأسان فضربه براسيه اربعين فتكون جملتها ثمانين قال ويحتمل ان يكون قوله وهذا احب الى عائدا الى الثمانين التى فعلها عمر.

(نووی شرح صحیح مسلم ج۲ص۷۲باب حدا لخمر ،مطبوعہ نور محمد کراچی)

شرابی کی سزا اسی کوڑے لگانے کا مشورہ دیا۔جیسا کہ موطا وغیرہ میں پہلے یہ روایت گزر چکی ہے۔قاضی عیاض نے کہا: یہ تمام واقعات وحقائق اس روایت کو ترجیح دیتے ہیں۔جس کے راوی نے آپ سے ولید کو اسی (۸۰) کوڑے لگانے کی روایت کی ہے۔امام مسلم نے جو ولید کے بارے میں آپ سے چالیس کوڑوں والی روایت ذکر کی۔ان دونوں کے درمیان تطبیق و اجماع یوں ہے کہ جس روایت میں چالیس کوڑوں کا ذکر ہے وہ کوڑا دو شاخہ تھا۔اس دو شاخہ کوڑے کو چالیس مرتبہ مارنے سے اسی (۸۰) ضربات ہو گئیں اور مسلم کی روایت میں حضرت علی المرتضیٰ کے جو یہ الفاظ منقول ہیں۔''یہ مجھے بہت پسند ہے''۔اس کا اشارہ اسی (۸۰) کوڑے لگانے کی طرف ہو جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لگائے تھے۔

شراب نوشی کی سزا اسّی (۸۰) کوڑے ہونے پر مضبوط و مفصل روایت

عن ابن عباس ان قدامة بن مظعون شرب الخمر فقال له عمر ماحملک علی ذالک فقال ان الله عزوجل يقول ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا مااتقوا الاية (المائدہ:۹۳) وانى من المهاجرين الاولين من اهل بدر واحد فقال عمر لقوم اجيبوا الرجل فسكتوا عنه فقال لابن عباس اجبه فقال انما انزلها الله عزوجل عذرا للماضين من شربها قبل ان تحرم وانزل انما الخمر والميسر حجة على الناس ثم سئل عمر عن الحد فيها فقال على ابن ابى طلب اذا شرب هذى واذا هذى افترى فاجلدوا ثمانين فجلد عمر ثمانين وروى الواقدى ان عمر قال له اخطات التاويل ياقدامة اذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله عليک وروى الهلال باسناده عن محارب بن دثار ان اناسا شربوا بالشام الخمر فقال لهم يزيد بن ابى سفيان شربتم الخمر قالوا نعم يقول الله تعالى ليس على الذين امنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا الاية فكتب فيهم الى عمر بن

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ قدامہ بن مظعون نے شراب پی۔اسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا: تجھے ایسا کرنے پر کس نے ابھارا؟ کہنے لگا: اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:''ایمان والوں اور اچھے کام کرنے والوں پر کوئی گناہ نہیں جب وہ کھا پی لیں بشرطیکہ وہ متقی ہوں''اور میں یقیناً اول مہاجرین میں سے ہوں، جو بدر واحد والے ہیں۔یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے موجود لوگوں سے پوچھا۔اس آدمی کے استدلال کا جواب دو۔وہ سب خاموش ہو گئے پھر حضرت عمر نے حضرت ابن عباس کو حکم دیا۔تم جواب دو۔انہوں نے کہا یہ آیت اللہ تعالیٰ نے ان شرابیوں کے بارے میں نازل کی جو اس کی حرمت سے پہلے پیتے رہے۔اس کے بعد یہ آیت اتری ہے۔''بے شک شراب اور جوا حرام ہیں۔اب یہ آیت لوگوں پر حجت ہے۔پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شراب نوشی کی حد کے بارے میں پوچھا تو حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ بولے: جب کوئی شراب پیتا ہے تو ادھر ادھر کی بکتا ہے اور جب بکتا ہے تو بہتان و افتراء باندھتا ہے۔لہٰذا اس کو اسی (۸۰) کوڑے لگاؤ۔سو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے اسی (۸۰) کوڑے لگوائے۔واقدی نے روایت کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قدامہ کو فرمایا: قدامہ! تو نے آیت کریمہ کا معنی کرنے

الخطاب فكتب اليه ان اتاك كتابي هذا نهارا فلا تنظر بهم الليل وان اتاك ليلا فلا تنظر بهم نهارا حتى تبعث بهم الى لئلا يفتنوا عباد الله فبعث بهم الى عمر فشاورفيهم الناس فقال لعلى ماترى فقال ارى انهم قد شرعوا فى دين الله مالم يأذن الله فيه فان زعموا انها حلال فاقتلهم فقد احلوا ماحرم الله وان زعموا انها حرام فاجلدهم ثمانين ثمانين فقد افتروا على الله وقد اخبرنا الله بحدما يفترى بعضها على بعضهم قال جلدهم عمر ثمانين ثمانين اذا ثبت هذا فالمجمع على تحريمه عصير العنب اذا اشتد وقذف زبدة.

(شرح الکبیر مع مغنی ج۱۰ ص۳۲۲_۳۲۳ باب السکر کتاب الاشربہ)

میں خطا کھائی ہے۔ اگر تو متقی ہوتا تو اللہ تعالیٰ نے جس کو حرام کیا تھا اسے نہ کرتا اور اس سے اجتناب کرتا ۔ ہلال نے اپنی اسناد سے روایت کیا ہے کہ جناب محارب بن دثار نے کہا: شام میں کچھ لوگوں نے شراب پی انہیں یزید سفیان نے پوچھا: تم نے شراب پی ہے؟ کہنے لگے ہاں پی ہے۔ اللہ تعالیٰ کہتا ہے: ''ایمان والے اور اچھے کاموں والے جو کچھ کھائیں پئیں ان پر کوئی گناہ نہیں بشرطیکہ وہ متقی ہوں''۔ یہ سن کر یزید بن سفیان نے ان لوگوں کے بارے میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی طرف تحریری پیغام روانہ کیا۔ آپ نے اس کے جواب میں لکھا۔ میرا رقعہ اگر تجھے دن کے وقت ملے، تو رات تک کی انہیں مہلت نہ دینا۔ اگر رات کے وقت ملے تو دن تک کی مہلت نہ دینا۔ فوراً انہیں میرے پاس بھیج دو تا کہ وہ اللہ کے بندوں میں فتنہ وفساد کا سبب نہ بنیں۔ یزید بن سفیان نے انہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیج دیا۔ حضرت عمر نے ان کے بارے میں لوگوں سے مشورہ کیا۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے پوچھا: آپ کی کیا رائے ہے؟ انہوں نے فرمایا: میری رائے یہ ہے کہ ان لوگوں نے اللہ کے دین میں ایسی بات نکالی ہے جس کا اس نے حکم نہیں دیا۔ اگر ان کا یہ نظریہ ہے کہ شراب نوشی حلال ہے تو انہیں قتل کر دو کیونکہ ایسا نظریہ رکھنے کی وجہ سے انہوں نے اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیز کو حلال جانا اور اگر ان کا خیال ہے کہ شراب نوشی حرام ہے تو پھر ان میں سے ہر ایک کو اسی اسی کوڑے لگاؤ کیونکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ پر بہتان تراشا ہے اور اللہ تعالیٰ نے بعض کو بعض پر بہتان تراشی کی سزا بیان فرما دی ہے۔ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان میں سے ہر ایک کو اسی اسی کوڑے لگوائے۔ جب یہ بات ثابت ہے تو بالاجماع حرام وہ شراب ہے، جو انگور سے بنائی جائے۔ اس طرح کہ وہ پک کر سخت ہو جائے اور جھاگ چھوڑ دے۔

قارئین کرام! مذکورہ واقعات وروایات امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک ومشرب کی تائید وتوثیق کرتی ہیں۔ بلکہ یوں کہنا صحیح ہے کہ امام رضی اللہ عنہ کا مسلک محض ذاتی اجتہاد اور رائے پر مبنی نہیں بلکہ اس کا دارومدار احادیث وآثار پر ہے۔ آپ نے دیکھا کہ کچھ لوگوں نے شراب نوشی پر عذر پیش کیا اور اپنے خیال کے مطابق ایک منسوخ شدہ آیت کے حکم سے استدلال لائے لیکن ان کے استدلال کو تسلیم نہ کیا گیا اور فی کس اسی (۸۰) کوڑے لگائے گئے۔ یہ بھی اس صورت میں کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے حرام کو حلال نہیں

ٹھہرایا تھا۔ ورنہ وہ بقول علی المرتضٰی واجب القتل تھے۔ انہیں اسی (۸۰) کوڑے صرف حرام سے اجتناب نہ کرنے کی بنا پر لگائے گئے۔ جب اسی (۸۰) کوڑوں کی سزا حضرات صحابہ کرام کے مشورہ و اجماع سے دی گئی تو معلوم ہوا کہ شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے ہونا اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور اجماع صحابہ بھی قرآن و سنت کی طرح ایک اصل و مخرج ہے جس سے احکام کا استنباط ہوتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت علی المرتضٰی رضی اللہ عنہ ایسے اجلہ صحابہ کرام نے شراب نوشی کی سزا اسی (۸۰) کوڑے لگوائے اور حضور ﷺ سے بھی بعض روایات میں اس کا ثبوت ہے' اسی پر عمل ہوتا رہا۔ اس لئے یہ کہنا جہالت یا ضد پر مبنی ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے اپنی رائے سے مقرر کی ہے۔ جس کا انہیں یا کسی اور مجتہد کو اختیار نہیں ہے بلکہ حقیقت حال یہ ہے کہ آپ کا مسلک رائے واجتہاد پر نہیں بلکہ احادیث وآثار اور صحابہ کرام کے عمل پر مبنی ہے۔ آپ کے اجتہاد کرتے وقت قرآن و حدیث، اقوال و اعمال صحابہ اور ان کے فیصلہ جات بھی پیش نظر ہوتے تھے۔ سطحی نظر سے دیکھنا اور بات ہے اور گہری نظر سے معلوم کرنا الگ معاملہ ہے۔ جو لوگ امام صاحب کی علمی واجتہادی گہرائی تک رسائی نہیں رکھتے، وہ انہیں مورد الزام ٹھہرانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا سکتے لیکن بالآخر منہ کی کھانی پڑتی ہے۔ **فاعتبروا یا اولی الابصار**

شراب کی تعریف

شراب کی تعریف میں بھی حضرات مجتہدین وفقہاء کا اختلاف ہے۔ احناف کے ہاں شراب انگور کے اس کچے شیرہ کا نام ہے جسے اتنا پکایا جائے کہ جھاگ آ جائے یا خود بخود جھاگ لے آئے۔ اس کے استعمال سے ہوش و حواس میں خلل پڑتا ہے اور مستی کی کیفیت آ جاتی ہے۔ اس شراب کا ایک قطرہ تک پینے والے پر حد شراب جاری ہوگی۔ خواہ پینے پر نشہ آئے یا نہ آئے۔ اس شراب کے علاوہ دیگر اشربہ پر ہمارے ہاں اس وقت حد واجب ہوتی ہے جب ان سے نشہ آ جائے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

انه یجب الحد علی من شرب قلیلا من المسکر او کثیرا ولا نعلم بینهم خلافا فی ذالک فی عصیر العنب غیر المطبوخ فی سائرها فذهب امامنا الی التسویة بین عصیر العنب و کل مسکر وهو قول الحسن وعمر ابن عبد العزیز وقتادة واوزاعی ومالک والشافعی وقال طائفة لا یحد الا ان یسکر منهم ابو وائل والنخعی وکثیر من اهل الکوفة واصحاب الرأی.

(مغنی مع شرح الکبیر، ج ۱۰ ص ۳۲۴ فصل ثانی حدیث ۷۳۳۹ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

حد اس شخص پر واجب ہے جو کوئی سی نشہ آور چیز پئے خواہ وہ قلیل ہو کثیر۔ حضرات ائمہ کرام کا اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ انگوری شراب جو پکائی نہ گئی ہو اور اس کے علاوہ دوسری شرابوں میں اختلاف ہے۔ ہمارے امام احمد بن حنبل انگوری اور دیگر ہر قسم کی شراب کے بارے میں برابر کا فیصلہ کرتے ہیں۔ (یعنی سب پر حد واجب ہے) یہی قول حسن، عمر بن عبد العزیز، قتادہ، اوزاعی، امام مالک، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہم کا ہے اور ایک جماعت کا قول ہے کہ ان شرابوں پر صرف اسی وقت حد لگے گی جب نشہ لائیں۔ اس کے قائلین میں ابو وائل، نخعی، بہت سے اہل کوفہ اور اصحاب الرائے (احناف) ہیں۔

عبارت بالا سے معلوم ہوا کہ انگور سے بنی شراب تمام ائمہ کے نزدیک حرام ہے اور اس پر حد واجب ہے لیکن اس کے علاوہ دیگر شرابوں پر بوجہ مسکر ہونے حد کے وجوب کے بھی بہت سے حضرات قائل ہیں لیکن بعض ان شرابوں میں محض پینے پر حد نہیں لگاتے بلکہ اس وقت جب پینے والا نشہ میں ڈوب جائے تو حد اس پر لگائی جائے گی۔ مختصر یہ کہ انگوری شراب قطعی حرام اور نجس ہے۔ اس کی حرمت کا منکر کافر اور پینے والا مستوجب حد ہے۔ خواہ قلیل پئے یا کثیر، نشہ لائے یا نہ لائے۔ یہ احناف کا مسلک ہے۔ اس انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابوں پر حد اس وقت لگائی جائے گی جب پینے والے کو نشہ آ جائے۔ شراب کی تعریف جو احناف نے کی اس کو صاحب

مبسوط علامہ سرخسی نے ان الفاظ سے ذکر کیا ہے:

الخمر هو النئی من ماء العنب المشتد بعدما غلا وقذف بالزبد اتفق العلماء رحمهم الله علی هذا و دل علیه قوله تعالی انی ارانی اعصر خمرا ای عنبا یصیر خمرا بعد العصر.
(المبسوط سرخسی ج ۲۴ ص ۲ کتاب الاشربہ، مطبوعہ دارالفکر بیروت)

"شراب" انگور کے اس نچوڑے ہوئے شیرہ کا نام ہے جو پکاتے وقت جوش کھا کر سخت ہو جائے اور جھاگ لے آئے۔ سب علماء کرام کا اس پر اتفاق ہے اور شراب کی اس تعریف پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول "انی ارانی اعصر خمرا" دلالت کرتا ہے۔ یعنی میں انگور نچوڑتا ہوں جو نچوڑنے اور پکنے کے بعد شراب بن جاتی ہے۔

قرآن کریم کا مذکورہ جملہ دراصل حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ قید کے دوران آپ کے دو ساتھیوں میں سے ایک کو خواب میں نظر آیا تھا کہ وہ انگور نچوڑ کر شراب بنا رہا تھا۔ اس نے حضرت یوسف علیہ السلام سے اس خواب کی تعبیر پوچھی۔ آپ نے فرمایا: "فیسقی ربه خمرا وہ اپنے بادشاہ کو رہا ہو کر شراب پلائے گا" تو معلوم ہوا کہ لفظ "خمر" انگوری شراب کے لئے مخصوص ہے۔ کتب لغت بھی اسی کی تائید کرتی ہیں۔

قال ابو حنیفة قد تکون الخمر من الحبوب قال ابن سیده واظنه انه تسمی مجازا لان حقیقة الخمر انما هی العنب دون سائر الاشیاء والعرب تسمی العنب خمرا قال واظن ذالک لکونها منه حکاها ابو حنیفة قال وهی لغة یمانیة قال فی قوله تعالی انی ارانی اعصر خمرا ان الخمر ههنا الخمر.
(لسان العرب ج ۴ ص ۲۵۵ لفظ خمر، مطبوعہ بیروت)

امام ابوحنیفہ نے کہا کہ کبھی شراب مختلف بیجوں سے بنائی جاتی ہے۔ ابن سیدہ کہتے ہیں کہ میں خیال کرتا ہوں کہ امام ابوحنیفہ نے مختلف بیجوں سے بننے والی شراب کو "خمر" مجازاً کہا ہے کیونکہ خمر دراصل انگوری شراب کو کہتے ہیں، نہ کہ کسی دوسری چیز سے بنی ہوئی شراب کو اور اہل عرب بھی انگوری شراب کو ہی "خمر" کہتے ہیں، اور میرا خیال یہ بھی ہے کہ امام ابوحنیفہ سے جو یہ منقول ہوا کہ ہر بیج سے بننے والی شراب "خمر" ہے۔ یہ یمنی لغت میں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "انی ارانی اعصر خمرا" یہاں انگوری شراب کو "خمر" کہا گیا ہے۔

الخمر ما اسکر من عصیر العنب خاصة وهو مذهب ابی حنیفة رحمة الله علیه والکوفیین مراعة لفقه اللغة. (تاج العروس ج ۳ ص ۱۸۶ مطبوعہ خیریہ مصر)

"خمر" وہ شراب ہے جو صرف انگوروں سے نچوڑ کر بنائی جاتی ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور اہل کوفہ کا مذہب ہے۔ اس میں اس لفظ کے لغوی معنی کی رعایت کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

"خمر" وہ شراب ہے جو صرف انگوروں کو نچوڑ کر بنائی جاتی ہے یعنی انگور کا پانی جب جوش مارے۔
(درمختار مع ردالمحتار ج ۶ ص ۴۴۸ کتاب الاشربہ، مطبوعہ مصر)

شراب کی اقسام اور ان کے احکام

جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ احناف کے مذہب میں انگور سے بنی شراب "خمر" کہلاتی ہے۔ اس کا قلیل و کثیر استعمال حرام اور حد کا موجب ہے۔ اس کے علاوہ دیگر اقسام کی شراب پر حد اس وقت لگائی جائے گی جب اسے پی کر مستی و مدہوشی آ جائے۔ رہا ان سب کے حرام ہونے کا معاملہ تو صاحب درمختار نے احناف کے مسلک کی یوں وضاحت فرمائی ہے کہ چار اقسام (نام) کی شرابیں حرام ہیں:

(۱) "الطلاء" قبل ما طبخ من ماء العنب حتی — طلاء۔ انگور کے شیرے کو جوش دیا جائے اور پکتے پکتے جب

ذهب الثلثاه وبقی ثلثه وصار مسکرا.

(درمختار ج ۶ ص ۴۵۱ کتاب الاشربہ)

دو تہائی سے بھی کم رہ جائے اسے "طلاء" کہتے ہیں۔

(۲) "السکر" هی من ماء الرطب.

(درمختار ج ۶ ص ۴۵۱ کتاب الاشربہ)

سکر وہ شراب ہے جو کھجوروں کے پانی میں بھگونے سے حاصل ہوتی ہے۔ (اسے "نقی التمر" بھی کہتے ہیں)۔

(۳) "نقی الزبیب" انگوروں کو پانی میں ڈال دیا جائے اور پانی گاڑھا ہونے پر جھاگ چھوڑ دے۔

نقی الذبیب وهو نئی من ماء الزبیب بشرط ان یقذف بالزبد بعد الغلیان والکل الی الثلاثة المذکورة حرام اذا غلی واشتد والا لم یحرم اتفاقا وان قذف حرم اتفاقا.

(درمختار ج ۶ ص ۴۵۲ کتاب الاشربہ)

نقی الزبیب وہ شراب ہے جو انگوروں کو نچوڑ کر ان کا پانی حاصل ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ جوش کھانے کے بعد وہ جھاگ چھوڑ دے یہاں تک ذکر شدہ تینوں اقسام کی شراب حرام ہے۔ جب جوش کھا کر گاڑھی ہو جائے۔ ورنہ بالا تفاق حرام نہیں اور اگر جوش مار کر جھاگ لائیں تو حرام ہیں۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ مذکورہ تین شرابیں "خمر" کے علاوہ ہیں۔ خمر سمیت (جس کی تعریف گزر چکی ہے) یہ چار اقسام کی شراب امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب میں حرام ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر اقسام کی شراب مثلاً جو، گندم وغیرہ سے بنائی گئی' کے بارے میں آپ حرمت کے قائل نہیں ہیں۔ بعض لوگوں کو یہاں مغالطہ لگتا ہے۔ ہم اسے اعتراض و جواب کے انداز میں ذکر کرتے ہیں:

اعتراض

وقال فی جامع الصغیر وما سوی ذالک من الاشربة فلا بأس به.

(ہدایہ شریف ج ۴ ص ۴۹۵ کتاب الاشربہ مطبوعہ کراچی، جامع الصغیر ص ۳۹۹ کتاب الاشربہ مطبوعہ ادارۃ القرآن کراچی)

جامع الصغیر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ مذکورہ چار عدد حرام شرابوں کے علاوہ دیگر ہر قسم کی شراب میں کوئی حرج نہیں ہے (یعنی نہ حد ہے نہ پینا حرام ہے)۔

قالوا هذا الجواب علی هذا العموم والبیان لایوجد فی غیره وهو نص علی ان مایتخذ من الحنطة والشعیر والعسل والذرة حلال عند ابی حنیفة رحمه الله علیه ولا یحد شاربه عنده وان سکر منه ولا یقع طلاق السکران منه بمنزلة النائم ومن ذهب عقله بالبنج ولبن الرماک. وعن محمد انه حرام ویحد شاربه اذا سکرمنه ویقع الطلاق اذا اسکر منه کما سائر الاشربة المحرمة.

(ہدایہ ج ۴ ص ۴۹۶ کتاب الاشربہ)

علماء احناف نے کہا ہے کہ یہ جواب اس عموم واطلاق کے ساتھ جامع صغیر کے علاوہ کسی اور کتاب میں موجود نہیں ہے۔ (یعنی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دیگر تصانیف اس سے خالی ہیں) اور یہ عبارت اس بات پر نص ہے کہ وہ شراب جو گندم، جَو، شہد، باجرہ وغیرہ سے بنائی جائے وہ امام ابوحنیفہ کے مذہب میں حلال ہے۔ اس کے پینے والے پر حد شراب نہیں لگے گی۔ اگرچہ ان سے اسے نشہ ہی ہو جائے اور ان کے پینے والے کی حالت نشہ میں طلاق بھی نہیں ہوگی۔ یہ نشئی گویا سونے والے کے حکم میں ہے اور جس کی عقل بھنگ پینے اور اونٹنی کے دودھ پینے سے ماؤف ہوگئی (وہ بھی ان کے حکم میں ہی ہے) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ ہر نشہ آور شراب حرام ہے' اس کے پینے والے کو حد بھی لگائی جائے گی۔

جب پی کر وہ بدمست ہو جائے۔ اس کی طلاق بھی واقع ہو جائے گی۔ جب نشہ میں ہو جیسا کہ بقیہ تمام حرام شرابوں کے حرام ہیں (ان میں بھی لاگو ہوں گے)۔

''جامع صغیر'' بحوالہ ''ہدایہ شریف'' معلوم ہوا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب میں صرف چار مذکورہ اقسام کی شراب حرام ہے اُن کے علاوہ حلال ہیں۔ ان کا استعمال جائز اور ان کے پینے والے پر حد قائم نہیں ہوگی۔

جواب اول: سب سے پہلے ہم یہ عرض کریں گے کہ امام اعظم رضی اللہ عنہ کا مسلک وہ نہیں جو اعتراض میں مذکور ہوا بلکہ امام صاحب پر یہ اتہام ہے کیونکہ ہمارے مذہب کی کتب بلکہ دوسری کتب بھی اس کی تردید کرتی ہیں۔ چند تردیدی عبارات پہلے ملاحظہ فرمالیں:

ففی تحقیق الاسکار هو المحرم بابلغ الوجوه لانه الموقع للعداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلوة وايتان المفاسد من القتل وغيره كما اشار النص الى علتها. ولكن ثبت بالسكر منه باحاديث منها ماقدمناه من حديث ابى هريرة فاذا سكر فاجلدوه الحديث. ومنها ماروى الدارقطنى فى سننه ان اعرابيا شرب من اداوة عمر نبيذا فسكر به فضربه الحد فقال الاعرابى انما شربته من اداوتك فقال عمر انما جلدناك على السكر. وروى ابن ابى شيبة فى مصنفه حدثنا على بن مسهر عن الشيبانى عن حسان ابن مخارق قال بلغنى ان عمر ابن الخطاب ساير رجلا فى سفر وكان صائما فلما افطر اهوى الى قربة لعمر معلقة فيها نبيذ فشربه فسكر فضربه عمر الحد فقال انما شربته من قربتك فقال له عمر انا جلدناك بسكرك. روى الدار قطنى فى سننه عن وكيع عن شريك عن فراس عن الشعبى ان رجلا شرب من اداوة على رضى الله عنه بصفين فسكر فضربه الحد. ورواه بن ابى شيبة فى مصنفه حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن مجالد عن الشعبى عن على نحوه وقال فضربه ثمانين وروى ابن ابى شيبة حدثنا عبد الله ابن نمير عن حجاج عن ابى عون عن عبد الله بن شداد عن ابن عباس قال فى السكر من النبيذ

سکر کی تحقیق میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ جو سکر حرام ہے، وہ مکمل اور کامل وجوہ کے ساتھ ہو کیونکہ ایسا کامل سکر ہی عداوت، بغض، اللہ کے ذکر سے روکنے، نماز سے باز رکھنے اور قتل وغیرہ مفاسد میں ڈالنے والا ہوتا ہے۔ جیسا کہ خود قرآن کریم کی نص نے اس کی علت کی طرف اشارہ فرمایا لیکن سکر سے حد کا ثبوت بہت سی احادیث سے ثابت ہے۔ ان میں سے ایک وہ حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ہم نے روایت کی۔ ''جب نشہ ہو جائے تو اسے حد لگاؤ''۔ ایک روایت دارقطنی نے اپنی سنن میں ذکر کی کہ ایک اعرابی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے برتن میں سے نبیذ پی۔ اسے نشہ ہو گیا تو آپ نے اسے کوڑے لگائے۔ وہ اعرابی بولا: میں نے آپ کے برتن سے پی ہے۔ آپ نے فرمایا: ہم نے نشہ آجانے کی وجہ سے کوڑے لگائے ہیں۔ ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں ذکر کیا۔ (بحذف اسناد) کہ حضرت عمر ایک آدمی کے ساتھ سفر میں تھے۔ آپ کا ساتھی روزہ دار تھا۔ افطاری کے وقت اس نے حضرت عمر کے مشکیزہ میں سے نبیذ پی لی۔ اسے نشہ ہو گیا۔ آپ نے اسے کوڑے مارے۔ وہ کہنے لگا میں نے تو آپ کے برتن سے پی ہے۔ فرمایا: سزا نشہ آنے پر لگائی ہے۔ دارقطنی نے اپنی سنن میں ذکر کیا۔ شعبی بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے برتن سے صفین میں شراب پی، اسے نشہ ہو گیا تو آپ نے اسے کوڑے لگائے۔ ابن ابی شیبہ نے ہی اپنی مصنف میں بھی ایسی ہی روایت نقل کی۔ فرمایا کہ حضرت علی نے اسے اسی (۸۰) کوڑے مارے۔ ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے روایت کیا کہ نبیذ پی کر نشہ آنے پر اسی کوڑے سزا ہے۔ یہ روایات

ثمانون فھذہ وان ضعف بعضھا فتعدد الطرق ترقیہ الی الحسن. (فتح القدیر مع عنایہ ج۴ص۱۸۳ باب حد الشرب مطبوعہ مصر، مرقات شرح مشکوٰۃ ج۷ص۱۹۰ بیان الخمر، مطبوعہ مکتبہ امدادیہ ملتان)

اگرچہ بعض ان میں ضعیف ہیں لیکن مختلف طرق نے ان کو ضعف سے حسن کا درجہ دے دیا ہے۔

قال ابو حنیفۃ فی عصیر العنب اذا طبخ فذھب ثلثاہ ونقی التمر والزبیب اذا طبخ وان لم یذھب ثلثاہ ونبیذ الحنطۃ والذرۃ والشعیر ونحو ذالک نقیا کان او مطبوخا کل ذالک حلال الا ما بلغ السکر. لما روی عن ابن عباس عن النبی ﷺ قال حرمت الخمر بعینھا والمسکر من کل شراب. (المغنی مع شرح الکبیر ج۱۰ص۳۲۳ مسئلہ ۷۳۳۸ کتاب الاشربہ مطبوعہ بیروت)

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: انگور کا نچوڑا پانی جب پکایا جائے اور دو تہائی ختم ہو جائے اور نقی التمر، زبیب جب انہیں پکایا جائے اگرچہ ان کا دو تہائی خشک نہ بھی ہوا ہو اور گندم، جو، باجرہ وغیرہ کی شراب کچی ہو یا پکائی گئی سب حلال ہیں۔ ہاں اگر حد سکر تک پہنچ جائیں تو حرام ہیں۔ کیونکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضور ﷺ سے روایت کیا ہے۔ فرمایا: خمر تو بعینہا حرام ہے اور ہر شراب جو نشہ لائے وہ بھی حرام ہے۔

وروایۃ عبد العزیز عن ابی حنیفۃ وسفیان انھما سئلا فیمن شرب البنج فارتفع الی رأسہ وطلق امرأتہ ھل یقع قال ان کان یعلمہ حین شربہ ماھو یقع.

(فتح القدیر ج۴ص۱۸۴ باب حد الشرب)

امام ابوحنیفہ اور سفیان سے عبد العزیز نے روایت کیا ہے کہ ان دونوں حضرات سے ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے بھنگ پی رکھی تھی اور اس کا اثر اس کے سر میں پہنچ چکا تھا (یعنی وہ آپے سے باہر ہو گیا تھا) اس نے اپنی بیوی کو طلاق بھی دے دی تو کیا اس کی طلاق ہو گئی ہے؟ جواب دیا: جب اس نے بھنگ پی تھی۔ اگر وہ اس وقت جانتا تھا کہ وہ کیا پی رہا ہے اور اس سے نشہ بھی ہو سکتا ہے تو طلاق ہو گئی۔

فالنبیذ ھو ماء التمر اذا طبخ ادنی طبخۃ یحل شربہ فی قولھم مادام حلوا واذا غلی و اشتد وقذف بالزبد عن ابی حنیفۃ وابی یوسف یحل شربہ للتداوی والتقوی الا المؤدی المسکر.

(البنایہ شرح الہدایہ ج۵ص۴۶۸ باب حد الشرب مطبوعہ بیروت)

نبیذ کھجور کا وہ پانی ہے جو معمولی سا پکایا جائے اس کا پینا احناف کے تمام ائمہ کے قول کے مطابق حلال ہے جب تک وہ میٹھا رہے اور اگر گاڑھا ہو جائے اور جوش مارنے لگے اور جھاگ چھوڑ دے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اور ابو یوسف کے بغرض علاج اس کا استعمال اور کمزوری کے لئے بطور دوا اسے استعمال کرنا جائز ہے مگر جو نشہ تک لے جائے اس کا استعمال درست نہیں ہے۔

لو سکر من اللبن اوالبنج وان استکثر بعد ما سکن عطشہ حتی سکر فعلیہ الحد لان بعد ما سکن عطشہ وھو غیر مضطر فالقلیل والکثیر منھا سواء فی حکمہ ومقدار ما شرب بعد تسکین العطش حرام علیہ وذالک یکفی فی ایجاب الحد

اگر کوئی شخص گدھی کا دودھ پینے یا بھنگ پینے سے نشہ میں آ گیا اور اگر اس نے پیاس بجھنے کے بعد زیادہ مقدار میں پی لی یہاں تک کہ اسے نشہ ہو گیا تو اس پر حد شرب لازم ہے کیونکہ پیاس بجھنے کے بعد وہ حالت اضطرار میں نہ رہا۔ لہٰذا اس حالت میں تھوڑی یا زیادہ نشہ آور چیز کا استعمال ایک جیسا ہے اور اس کا حکم

علیہ و کذالک النبیذ اذا شرب منہ فوق مایجزیہ حتی سکر لما بین ان السکر من النبیذ موجب الحد کشرب الخمر.

(المبسوط للسرخسی ج ۲۴ ص ۲۹ کتاب الاشربہ، مطبوعہ دار الفکر بیروت)

دونوں صورتوں میں یکساں ہوگا اور پیاس بجھنے کے بعد جس مقدار میں بھی اس نے پی اس کا پینا اس پر حرام تھا اور حرام کا پینا اس پر حد واجب کرنے کے لئے کافی ہے۔ یونہی نبیذ کا معاملہ ہے۔ اگر کوئی اسے پیتا ہے اور ضرورت سے زیادہ پینے کی وجہ سے نشہ ہو گیا تو اس پر بھی حد واجب ہے۔ اس لئے کہ یہ بیان ہو چکا ہے کہ نبیذ کو حد سکر تک پینا موجب حد ہے جس طرح خمر پینا موجب حد ہے۔

فاما الموجب فاتفقوا علی انہ شرب الخمر دون اکراہ قلیلھا و کثیرھا واختلفوا فی المسکرات من غیرھا فقال اھل الحجاز حکمھا حکم الخمر فی تحریمھا وایجاب الحد علی من شربھا قلیل او کثیرا او لم یسکر وقال اھل العراق المحرم منھا ھو السکر و ھو الذی یوجب الحد. فقال الجمھور الحد فی ذالک ثمانون.

(بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۳۳۲ باب فی شرب الخمر مکتبہ علمیہ لاہور)

شراب کی سزا کا واجب ہونا اس پر سب ائمہ متفق ہیں کہ جس نے خمر پی خواہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر میں اس پر حد واجب ہے۔ خمر کے علاوہ نشہ آور اشیاء میں ان کا اختلاف ہے۔ حجازی علماء کا قول ہے کہ تمام نشہ آور اشیاء خمر کے حکم میں ہیں۔ یعنی سب حرام ہیں اور ان میں سے کسی کو پینے والے پر حد لگے گی۔ خواہ تھوڑی پئے یا زیادہ یا نشہ نہ لائے اور عراقی علماء کا کہنا ہے۔ ان نشہ آور اشیاء میں سے حرام وہ ہے جو نشہ لائے۔ اسی پر حد واجب ہے پھر جمہور کا قول ہے کہ شراب نوشی کی حد اسی (۸۰) کوڑے ہے۔

قارئین کرام! ہم نے احناف کے مؤقف کی تائید و توثیق پر چھ عدد روایات نقل کی ہیں جن سے امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں الزام کی واضح تردید ہو رہی ہے۔ جو کچھ ناواقف لوگ لگاتے ہیں۔ وہ یہ کہ آپ کے نزدیک شراب انگوری کے علاوہ دوسری مسکرات حرام نہیں ہیں ان کا استعمال جائز و مباح ہے لیکن یہ الزام تصویر کا ایک رخ بیان کرتا ہے۔ دوسرا رخ معترضین نے جان بوجھ کر پوشیدہ رکھا۔ مذکورہ چھ عدد حوالہ جات صاف صاف بتا رہے ہیں کہ "خمر" کے علاوہ مسکرات کا استعمال امام صاحب کے نزدیک اس وقت تک موجب حد نہیں۔ جب تک ان کے استعمال سے نشہ نہ آئے اور اگر نشہ آ جائے تو ان پر بھی حد واجب ہو گی اور ان کا استعمال بھی حرام ہے۔ علت سکر ہے جس کی وجہ سے نشئی ہر قسم کا غیر اخلاقی اور غیر شرعی کام کر سکتا ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ اور عمر بن خطاب نے بھی اپنے اپنے مشکیزہ سے اس قدر پینے والے کو حد سکر لگائی جس سے اسے نشہ آ گیا اور فرمایا: کہ یہ حد تمہارے نشہ میں آنے کی وجہ سے ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں حضرات کے برتنوں میں "خمر" نہ تھی بلکہ نبیذ تھی۔

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کی بنیاد ان روایات پر ہے اور اس سلسلہ میں حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما بھی موجود ہے جس میں انہوں نے حضور ﷺ سے یہ ذکر فرمایا: "خمر" بالکل حرام ہے اور دیگر شرابیں اس وقت حرام ہیں جب نشہ لائیں۔ "جامع صغیر" اور "ہدایہ" کی عبارتوں سے کچھ مغالطہ سا لگتا ہے کہ انگوری شراب کے علاوہ کوئی اور شراب پی کر نشہ میں ہوتے ہوئے طلاق دینے والے کی طلاق نہ ہو گی' وہ سونے والے شخص کے حکم میں ہو گا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انگوری شراب کے علاوہ دیگر تمام اشربہ حلال ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ "فتح القدیر" کی عبارت کو دیکھ لیا جاتا تو بات واضح ہو جاتی۔ جہاں لکھا ہے کہ بھنگ یا گدھی کا دودھ پینے سے نشہ ہوا اور طلاق دی تو طلاق ہو گئی۔ جبکہ اسے معلوم تھا کہ یہ نشہ آور اشیاء ہیں حالانکہ یہ دونوں بھی انگوری شراب نہیں ہیں۔ چاہیے تو یہی تھا کہ ان کے استعمال کرنے والے کے نشہ کی حالت میں طلاق واقع نہ ہوتی اور نہ ہی اس پر حد واجب ہوتی۔ کیونکہ دیگر شرابوں کی طرح یہ بھی حلال و مباح ہیں۔ تیسری بات جو امام صاحب کے اصل مؤقف کی تائید کرتی ہے وہ یہ کہ صاحب بنایہ نے

ذکر کیا کہ امام صاحب کے نزدیک انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابوں کو دوائی اور کمزوری دور کرنے کے لئے استعمال کرنے کی گنجائش ہے لیکن یہ بھی اس وقت جب ان میں نشہ نہ رہے' اگر نشہ ہو تو جائز نہیں۔ چوتھی بات مجبور و مضطر کی بیان کی گئی۔ اضطرار کی حد تک دیگر شرابوں کا پینا جائز ہے لیکن اضطرار سے زیادہ اگر پی اور نشہ ہو گیا تو حد لازم ہو گی۔ ان تمام عبارات و دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف کے نزدیک انگوری شراب جو خمر کہلاتی ہے وہ بالکل حرام ہے' نجس ہے' اس کے پینے والے کو حد لازماً لگائی جائے گی۔ اس کے علاوہ دیگر شرابیں حرام نہیں ہاں جب ان کے استعمال سے نشہ ہو جائے تو اس حد تک ان کا پینا حرام اور پھر اس پر حد بھی واجب ہے۔

اس سلسلہ میں ایک اور عبارت پیش خدمت ہے۔

و اما الخمر فانهم اتفقوا علی تحريم قليلها و كثيرها التی هی من عصير العنب اما الا نبذة فانهم اختلفوا فی التعليل منها الذی لا يسكر واجمعوا علی ان السكر منها حرام فقال جمهور فقهاء الحجاز وجمهور المحدثين قليل الانبذة وكثيرها حرام. وقال العراقيون ابراهيم النخعی من التابعين وسفيان الثوری وابن ابی ليلی وشريك وابن شبرمه وابو حنيفة وسائر فقهاء الكوفيين واكثر علماء البصريين ان المحرم من سائر الانبذة المسكرة هو السكر.

(بدایۃ المجتہد ج ا ص ۴۳۵ کتاب الاطعمہ والاشربۃ مطبوعہ علمیہ لاہور)

خمر کے بارے میں تمام علماء وفقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ قلیل و کثیر حرام ہے' یہ انگور کے نچوڑے ہوئے شیرہ سے بنتی ہے۔ اس کے علاوہ دیگر شرابوں میں جبکہ وہ تھوڑی مقدار میں ہوں اور مسکر نہ ہوں، علماء کا اختلاف ہے اور اس پر سب کا اجماع ہے کہ ان میں سے ہر ایک نشہ پہنچانے والی حرام ہے۔ حجاز کے جمہور فقہاء اور محدثین نے کہا: نشہ آور شراب خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ حرام ہے اور عراقی علماء ابراہیم نخعی تابعی، سفیان ثوری، ابن ابی لیلیٰ، شریک، ابن شبرمہ، ابوحنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ اور تمام کوفی فقہاء کا قول ہے اور اکثر بصری علماء بھی یہی کہتے ہیں کہ انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابوں میں نشہ آور حرام ہے۔ (یعنی انہیں نشہ کے لئے استعمال کرنا حرام ہے) وہ بعینہ حرام نہیں ہیں۔

عبارت بالا سے معلوم ہوا کہ انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابیں حرام بذاتہ نہیں ہیں بلکہ اس وقت حرام ہوں گی جب ان سے سکر کی حالت طاری ہوتی ہے۔ اس وقت ان کے استعمال کرنے والے کو حد بھی لگائی جائے گی۔ ان شواہد و دلائل سے معلوم ہوا کہ ''جامع صغیر'' کی عبارت غیر واضح ہے کیونکہ اس کی تائید میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کوئی اور عبارت کسی تصنیف میں موجود نہیں ہے۔ کتب احناف مثلاً ''ہدایہ''، ''مغنی''، ''المبسوط'' وغیرہ میں اس کی وضاحت ہے کہ دیگر شرابیں نشہ آور ہونے کی صورت میں احناف کے نزدیک حرام اور موجب حد ہیں۔ صاحب بدایۃ المجتہد نے امام ابوحنیفہ کا نام لے کر ذکر کیا کہ ان کے نزدیک دیگر شرابیں مسکر ہوں تو حرام ہیں۔ اس فتویٰ کی تائید احادیث میں بھی ملتی ہے۔

انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابوں کے پینے والے جو حرام کے مرتکب ہوئے اس پر احادیث

واما الكوفيون فانهم تمسكوا لمذهبهم بظاهر قوله تعالی، ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا. وباثار رووها فی هذا الباب، وبالقياس المعنوی. اما احتجاجهم فانهم قالوا السكر هو المسكر ولو كان محرم العين لما سماه الله تعالی رزقا حسنا اما الاثار التی

کوفی علماء نے اپنے مذہب کا تمسک اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ظاہر سے کیا ہے۔ ''ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا'' اور ان کا تمسک ایسے آثار سے بھی ہے جو اس موضوع میں مروی ہیں اور قیاس معنوی سے بھی انہوں نے تمسک کیا ہے۔ آیت مذکورہ سے استدلال یوں کہ سکر سے مراد مسکر ہے۔ اگر وہ بذاتہٖ حرام ہوتی تو اسے رزق حسن نہ کہا

اعتمدوها فی هذا الباب فمن اشهرها عندهم حديث ابی عون الثقفی عن عبد الله بن شداد عن ابن عباس عن النبی ﷺ قال حرمت الخمر لعينها والسكر من غيرها و قالوا هذا نص لايحتمل التاويل.

جاتا۔ آثار میں سے جن پر ان کا اعتماد ہے ان میں سے مشہور ترین وہ حدیث ہے جسے ابوعون نے عبد اللہ بن شداد سے اور وہ ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: خمر بعینہ حرام ہے اور دیگر مسکر ہوں تو حرام ہیں اور ان علماء نے فرمایا: یہ محض ایسی ہے جو تاویل کا احتمال نہیں رکھتی۔

عن ابی بردة بن دينار قال قال رسول الله ﷺ انی كنت نهيتكم عن الشراب فی الادعية فاشربوا فيها بدأ لكم ولا تسكروا خرجها الطحاوی.

دوسری روایت حضرت ابو بردہ بن دینار نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں تمہیں برتنوں میں شراب پینے سے روکتا تھا۔ اب ان میں جو ملے پی لیا کرو اور نشہ نہ کرو۔ امام طحاوی نے اس کو تخریج فرمایا۔

ورووا عن ابن مسعود انه قال شهدت تحريم النبيذ كی شهدتم ثم شهدت تحليله فحفظت ونسيتم ورووا عن ابی موسی قال بعثنی رسول الله ﷺ انا ومعاذا الی اليمن فقلنا يا رسول الله ﷺ ان بها شرابين يصنعان من البر والشعير احدهما يقال له المزو والاخر يقال له البتع فما فشرب؟ فقال عليه الصلوة والسلاء، اشربا ولا تسكرا. (بدایۃ المجتہد ص۳۱۳ باب الحد فی الشرب)

ابن مسعود سے روایت ہے کہ میں نبیذ کی تحریم میں موجود تھا جیسا کہ تم موجود تھے پھر میں اس کی تحلیل میں بھی موجود تھا۔ میں نے اسے یاد رکھا اور تم بھول گئے۔ ابوموسیٰ سے روایت ہے کہ مجھے اور معاذ کو حضور نے یمن بھیجا۔ ہم نے عرض کیا: یارسول اللہ! وہاں دو اقسام کی شرابیں گندم اور جو سے بنائی جاتی ہیں۔ ایک کو مزو اور دوسری کو تبع کہتے ہیں۔ کیا انہیں پئیں؟ فرمایا: پیو اور نشہ نہ کرو۔

قارئین کرام! بدایۃ المجتہد میں تین عدد روایات (آیت کریمہ کے علاوہ) اس بارے میں ذکر ہوئی ہیں جو قوی اور غیر مؤولہ بھی ہیں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابیں حرام نہیں بلکہ جب نشہ کے لئے استعمال کی جائیں اور ان سے نشہ ہو جائے تو حرام بھی ہوں گی اور موجب حد بھی ہوں گی۔ تو معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ کا مسلک احادیث و روایات پر مبنی ہے۔

جواب دوم: جیسا کہ گزشتہ حوالہ جات سے ہم ثابت کر چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابیں جب سکر لائیں تو وہ نجس ہیں اور ان کے پینے والے پر حد بھی لازم ہوتی ہے۔ اس لئے ''جامع الصغیر'' میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا ان شرابوں کے مسکر ہونے کی صورت میں ''لابــاس بــه'' کے الفاظ کی کوئی اہمیت نہیں رہتی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو نقل کرنے میں ناقل سے غلطی ہوئی اور آج تک وہ چلتی آ رہی ہے اس کی تائید ان کتب امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ہوتی ہے، جو اس دور میں چھپ کر بازار میں دستیاب ہیں۔ ''جامع الصغیر'' کے سوا آپ کی کسی اور تصنیف میں یہ بات موجود نہیں ہے بلکہ ان میں جامع الصغیر کے الفاظ کے مفہوم کی واضح تردید مذکور ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

قال محمد وبهذا ناخذ نری الحد علی السكران من نبيذ كان او غيره ثمانين جلدة بالسوط يحبس حتی يصح ويذهب عنه السكر ثم يضرب الحد ويفرق علی الاعضاء ويجرد الا انه لا

امام محمد فرماتے ہیں کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ نبیذ وغیرہ تمام اقسام کی شراب پینے والے نشئی پر اسی کوڑوں کی حد ہے۔ ایسے شرابی کو صحیح ہونے تک قید میں رکھا جائے۔ جب نشہ اتر جائے تو حد لگائی جائے اور مارتے وقت اس کو پورے جسم پر کوڑے لگائے

یضرب الفرج ولا الوجه ولا الرأس وضربه اشد من ضرب القاذف وهو قول ابی حنیفة رحمة الله علیه.

(کتاب الآثار ص ۱۳۷ باب حد السکران حدیث ۶۲۶ مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

جائیں ۔شرمگاہ، چہرہ اور سر پر نہ ماریں ۔شراب کے کوڑے تہمت لگانے والے کے کوڑوں سے زیادہ سختی سے لگائے جائیں گے ۔یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

نوٹ: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی موطا کے باب ۳۱۵ میں آخری اثر کے تحت لکھا ہے:

قال محمد النقیع عندنا مکروه ولا ینبغی ان یشرب من البسر والتمر والزبیب جمیعا وهو قول ابی حنیفة اذا کان شدید السکر.

شراب نقی ہمارے احناف کے نزدیک مکروہ ہے اور بسر، تمر، زبیب وغیرہ کوئی سی شراب بھی نہیں پینی چاہیے جب ان میں شدید سکر ہو ۔یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

کتاب الآثار، موطا امام محمد اور دیگر کتب معتبرہ احناف میں ''جامع الصغیر'' کے الفاظ ''لا بأس به'' کی کہیں توثیق وتصدیق نہیں ملتی ۔اس لئے قرین قیاس یہی ہے کہ مذکورہ الفاظ کاتب یا ناقل کی غلطی کا نتیجہ ہیں ۔ورنہ ایک ہی امام کے ایک ہی مسئلہ کے بارے میں متضاد قول تسلیم کرنے پڑیں گے جو ناممکن ہیں۔

ان چند ضروری مباحث کے بعد ہم ''موطا امام محمد'' رحمۃ اللہ علیہ کے باب ۳۱۳ کے آثار کی تشریح وتفصیل کی طرف آتے ہیں ۔امام موصوف رحمۃ اللہ علیہ نے شراب کی حد کے بارے میں دو عدد آثار منقول فرمائے ۔ان دونوں میں دو مسئلے مذکور ہوئے جن میں حضرات ائمہ کرام کا اختلاف ہے ۔پہلے اثر میں ''اثبات جرم شرب'' کے مسئلہ کو زیر بحث لایا گیا ہے۔

اثبات جرم کے ذرائع درج ذیل ہیں

(۱) دو عادل گواہی دیں کہ ہم نے فلاں کو شراب پیتے یا شراب کے نشہ میں یا شراب کی قے کرتے دیکھا ہے یا اس کے منہ سے شراب کی بو آ رہی تھی اور وہ حالت نشہ میں تھا ۔گواہوں کی عدالت کی شرائط وقیود ہم بیان کر چکے ہیں ۔اگر شراب کی بو آ رہی تھی تو صرف اتنی بات پر حد شرب لگنے پر امام مالک اور امام احمد بن حنبل متفق ہیں ۔لیکن امام شافعی اور امام ابوحنیفہ صرف بو آنے پر نفاذ حد کے قائل نہیں بلکہ وہ اس کے ساتھ دو چیزوں میں سے کسی ایک اور کا پایا جانا لازم جانتے ہیں ۔شہادت یا خود شرابی کا اقرار لیکن یہ صورت متفق علیہ ہے کہ ایک شخص نے شراب پی' نشہ کی حالت میں پکڑا گیا' منہ سے شراب کی بو آ رہی تھی' دو گواہوں نے اسے اس حالت میں دیکھ بھی لیا لیکن حاکم وہاں موجود نہ تھا' مجرم کو حاکم تک پہنچانے میں اس کا نشہ بھی اتر گیا' بو بھی ختم ہو گئی' اب ان گواہوں کی گواہی سے سب کے نزدیک اس شرابی پر حد لگے گی کیونکہ حاکم کا کہیں دور ہونا ایک عذر ہے ۔جس طرح حد زنا میں عذر قابل قبول ہے اور زانی حد سے نہیں بچ سکتا ۔اس کی تصریح ''ہدایہ مع فتح القدیر'' ج ۴ ص ۱۸۸ باب حد الشرب پر مذکور ہے ۔مسئلہ مذکورہ میں جو بالاتفاق حد جاری کی گئی ۔اس کی اصلی وجہ اور بنیاد گواہی ہے ۔اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ احناف کا مسلک مضبوط ہے کیونکہ صرف بو یا نشہ کی حالت میں ہونے پر حد جاری ہوتی تو یہاں ان دونوں میں سے ایک بھی نہ رہی لہٰذا حد نہیں لگی ۔لہٰذا معلوم ہوا کہ بو اور نشہ کے ساتھ گواہی یا اقرار کا ہونا ضروری ہے ۔یہی وجہ ہے کہ ابن قدامہ نے حنبلی ہونے کے باوجود احناف کے مسلک کو ترجیح دی ہے۔

ولا یجب الحد بوجود الرائحة من فیه فی قول اکثر اهل العلم منهم الثوری وابو حنیفة والشافعی وروی ابو طالب عن احمد انه یحد

اکثر اہل علم شرابی کے منہ سے شراب کی بو آنے پر حد واجب ہونے کا قول نہیں کرتے ۔ان میں جناب ثوری، ابوحنیفہ، شافعی بھی ہیں اور امام احمد سے ابو طالب نے روایت کیا ہے کہ اس صورت

بـذالک وهـو قـول مـالک لان ابـن مسـعـود جلد رجلا وجد منه رائحة الخمر وروى عن عمر انه قال انى وجدت من عبيد الله ريح شراب فاقر انه شرب الطلاء فقال عمر انى سائل عنه فان كان يسكر جلدته ولان الرائحة تدل على شربه فجرى مجرى الاقرار والاول اولى لان الرائحة يحتمل انه تمضمض بها او حسبها ماء فلما صارت فى فيه مجها او ظنها لا تسكر او كان مكرها او اكل بالغا او شرب شراب التفاح فانه يكون منه كرائحة الخمر واذا احتمل ذالک لم يجب الحد الذى يدرء بالشبهات وحديث عمر حجة لنا فانه لم يحد لوجود الرائحة ولو وجب ذالک لبادر اليه عمر والله اعلم.

(المغنی ج ۱۰ ص ۳۲۸ مسئلہ ۷۳۴۵ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

میں وہ حد کے قائل ہیں اور یہی امام مالک کا بھی قول ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے شراب کی بو آنے پر اسے حد لگائی تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا: کہ میں نے عبید اللہ سے شراب کی بو پائی' اس نے شراب طلاء پینے کا اقرار کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: میں اس سے دریافت کر رہا تھا اگر اس شراب نے اسے نشہ دیا تو کوڑے لگاؤں گا کیونکہ بو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے شراب پی ہے۔ تو بو کو قائم مقام اقرار کے لیا گیا اور پہلا مسلک اولیٰ ہے کیونکہ بو میں بہت سے احتمالات ہو سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس نے شراب سے کلی کی ہو یا پانی جان کر گھونٹ بھر لیا ہو اور منہ میں جانے کے بعد اس میں جھاگ وغیرہ سے بو پیدا ہو گئی ہو یا اس خیال سے پی ہو کہ اس سے مجھے نشہ نہیں ہو گا یا بحالت اکراہ پلائی گئی ہو یا کھجور کا گدا بکثرت کھا لیا ہو یا سیب کا جوس (شراب) پی لیا ہو کیونکہ اس کی بو بھی شراب سے ملتی جلتی ہے۔ جب اس قدر احتمالات موجود ہیں تو حد واجب نہیں ہو گی کیونکہ شبہات سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہمارے لئے حجت ہے۔ وہ یوں کہ آپ نے صرف بُو پر ہی حد نہیں لگائی۔ اگر اسی قدر (بو کا پایا جانا) حد کے لئے کافی ہوتا تو آپ مزید سوال و جواب میں نہ پڑتے۔ واللہ اعلم

قارئین کرام! احناف کے مسلک کو ابن قدامہ نے اکثر اہل علم کا مسلک قرار دیا اور اس کی اولیت بالدلائل ثابت کی۔ کسی کے منہ سے شراب کی بُو آنا اس پر قطعاً دلالت نہیں کرتا کہ اس نے واقعۃً شراب پی ہے اور اگر پی بھی ہے تو ہو سکتا ہے، پانی سمجھ کر یا اکراہ کی صورت میں ایسا ہوا ہو۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے کوئی اور چیز کھائی یا پی جس کی بُو شراب کی بُو سے ملتی جلتی ہو۔ جب اس قدر احتمالات اور شبہات موجود ہیں، تو حدود کے سقوط کے لئے ایک شبہ بھی کافی ہوتا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ محض ''بُو'' پر حد شراب نہیں لگے گی۔ اس کی تائید حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بات بھی کرتی ہے کہ آپ نے ''بُو'' کا سبب پوچھا پھر حد جاری فرمائی۔ احناف کے مسلک کی تائید میں صاحب فتح القدیر نے ایک حدیث ذکر فرمائی ہے جو درج ذیل ہے:

والاصل ان قوما شهدوا عند عثمان على عقبة بشرب الخمر وكان بالكوفة فحمله الى المدينة فاقام عليه الحد. (فتح القدیر ج ۴ ص ۱۸۱ باب حد الشرب)

اصل یہ ہے کہ چند لوگوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس عقبہ کے شراب پینے کی گواہی دی وہ اس وقت کوفہ میں تھا' آپ نے اسے مدینہ منورہ بلا کر اس کو حد لگائی۔

ہر شخص اس واقعہ سے سمجھ جاتا ہے کہ مدینہ منورہ میں گواہی دی گئی کہ کوفہ میں ایک شخص نے شراب پی۔ اسے کوفہ سے مدینہ بلایا گیا۔ اس عرصہ میں کوفہ کے اندر پی گئی شراب کی بُو کا باقی رہنا ناممکن تھا لیکن پھر اسے حد لگائی گئی۔ تو معلوم ہوا کہ بو کی بنا پر حد شرب

جاری نہیں ہوتی۔امام احمد بن حنبل اور امام مالک رضی اللہ عنہما چونکہ صرف ''بُو'' پر حد کے قیام کے قائل ہیں۔ان کے اس مسلک کی تائید میں کچھ آثار موجود ہیں۔ہم انہیں ذکر کر کے ان پر احناف کا تبصرہ بھی پیش کرتے ہیں:

وكان ذالك مذهبه ويدل عليه مافی الصحيحين عن ابن مسعود انه قرء سورة يوسف فقال رجل ما هكذا انزلت فقال عبد الله والله لقد قرأتها على رسول الله ﷺ فقال احسنت فبين هو بكلمة اذا وجد منه رائحة الخمر فقال اتشرب الخمر فتكذب بالكتاب فضربه الحد.

(فتح القدیر ج۴ ص۱۸۰ باب حد الشرب)

یہ ان کا مذہب ہے۔اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو بخاری و مسلم میں ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت کی گئی ہے۔وہ یہ کہ ابن مسعود نے سورۂ یوسف کی تلاوت کی تو ایک شخص بولا: یہ سورۃ آپ جیسے پڑھ رہے ہیں ان الفاظ میں نہیں اتری۔حضرت ابن مسعود نے فرمایا: خدا کی قسم! میں نے رسول اللہ ﷺ کو پڑھ کر یہ سنائی ہوئی ہے۔وہ کہنے لگا: بہت اچھا۔وہ بات کر رہا تھا اور اس کے منہ سے آپ کو شراب کی بو آئی۔آپ نے پوچھا کیا تو شراب پیتا ہے پھر اللہ کی کتاب کو جھٹلاتا ہے؟ پھر آپ نے اسے حد لگائی۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے شرابی کے منہ سے صرف بُو آنے پر حد لگائی ہے۔لہٰذا حد جاری کرنے کے لئے بُو کے ساتھ گواہی یا اقرار کی شرط زائد ہے؟

جواب اول: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے بارے میں درج بالا روایات کی بنا پر یہ قرار دینا کہ انہوں نے صرف بُو پر حد لگائی، درست نہیں بلکہ بُو کے ساتھ اس کی حالت مستی اور عقل ماؤف ہونا بھی دخیل ہے کیونکہ اس نے جو بات کہی تھی۔وہ عقل مند اور ذی ہوش مسلمان اپنی زبان سے نہیں نکال سکتا۔یعنی قرآن کریم کی آیت کریمہ کے بارے میں اس نے کہا تھا کہ یہ اس طرح نازل نہیں ہوئی جس طرح تم پڑھ رہے ہو۔اس پر حضرت ابن مسعود نے فرمایا: میں یہ آیت اسی طرح حضور ﷺ کو سنا چکا ہوں۔اگر اس کے الفاظ میں کمی بیشی ہوتی ،تو آپ مجھے ضرور ٹوکتے تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا آیت کریمہ کے بارے میں یہ فرمانا کہ میں نے اسی طرح حضور ﷺ کو سنائی تھی۔تم غلط کہہ رہے ہو تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معترض نے شراب کے نشہ میں زوال عقل کی بنا پر صحیح آیت کو غلط قرار دیا۔اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود نے بُو کے ساتھ اس کی مدہوشی اور حالت نشہ کو سامنے رکھتے ہوئے حد شرب لگائی تھی اور احناف بھی یہی کہتے ہیں کہ بُو کے ساتھ شہادت موجود ہونے کی صوت میں حد لگے گی۔

جواب دوم: یہ بھی ممکن اور احتمال موجود ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کو پہلے سے اس کے عادی شرابی ہونے کا علم ہو۔جیسا کہ یہی تاویل صاحب فتح القدیر نے یوں لکھی:

فان صح فتاويله انه كان رجلا مولعا بالشراب مدمنا عليه. (فتح القدیر ج۴ ص۱۸۰)

اگر روایت مذکورہ صحیح ہے تو اس کی تاویل یہ ہوگی کہ شخص مذکورہ شراب کا رسیا تھا اور اس کا عادی تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے جو سزا دی ،وہ صرف بُو آنے کی بنا پر نہ تھی ، بلکہ وہ شراب کا رسیا اور عادی تھا۔اسی عادت کو شراب پینے کی بو پر محمول کیا گیا اور پھر اس نے قرآن کریم کا بھی انکار کیا جو شراب پی کر حالت نشہ میں ہونے میں معنوی گواہی بنتی ہے۔جب بو بھی منہ سے آئے اور بو والا شراب پینے کا عادی بھی ہو اور قرآن کریم کی آیت کا انکار بھی کرے تو ان تینوں باتوں کے پائے جانے پر یہ کہنا کہ حضرت ابن مسعود نے صرف ''بو'' پر حد لگائی تھی' درست نہیں ہوگا۔

اعتراض

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے بھی صرف ''بو'' پر حد جاری فرمائی تھی لہٰذا ''بو'' کے ساتھ کوئی دوسری شرط لگانا جائز نہیں ہے؟

جواب اول: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جس شخص کو ''حد شرب'' لگائی تھی اس کا نام عبیداللہ تھا۔ جس حدیث میں یہ واقعہ منقول ہے۔ موطا کی شرح المنتقی میں سلیمان بن خلف الباجی رقمطراز ہیں: کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عبیداللہ کے منہ سے بومحسوس کی، تو اس بارے میں قطعی فیصلہ نہ کر سکے کہ یہ واقعی شراب کی بو ہے یا کسی اور مشروب کی اور اگر شراب کی ہے تو مسکر کی ہے یا غیر مسکر کی۔ اس لئے آپ نے حد کوفی الوقت موقوف فرمایا پھر تحقیق کی' تحقیق کے بعد جب ثابت ہو گیا کہ بو شراب مسکر کی ہے، تو پھر آپ نے حد لگائی۔ سلیمان بن خلف الباجی اس روایت کے بارے میں یہ بھی کہتا ہے کہ عبیداللہ مذکور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بیٹا تھا، جو درمیانہ تھا اس کا اصل نام ابوشحمہ تھا۔ اس کی تفصیل ''المنتقی'' ج ۳ ص ۱۴۲ کتاب الاشربہ پر دیکھی جاسکتی ہے۔

جواب دوم: ابن قدامہ اس اثر کے بارے میں لکھتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب عبیداللہ کے منہ سے شراب کی بُومحسوس کی تو عبیداللہ خود بولا: میں نے طلاء (شراب کی قسم) پی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بو کے ساتھ خود پینے والے کا اقرار بھی تھا۔ لہٰذا بو اور اقرار دونوں کی وجہ سے حضرت عمر نے حد لگائی۔ صرف ''بو'' پر نہیں اور یہی احناف کا مسلک ہم ذکر کر چکے ہیں کہ بو کے ساتھ گواہی یا اقرار کا ہونا شرط ہے۔ ابن قدامہ کا یہ جواب ''المغنی'' ج ۱۰ ص ۳۲۸ حدیث ۷۳۴۵ کے تحت مذکور ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ ''موطا امام محمد'' کے اثر اول میں جس مسئلہ کو زیر بحث لایا گیا۔ (یعنی اثبات جرم شراب) اس کا اثبات محض منہ سے بوآنے پر نہ ہوگا کیونکہ اس کا شراب کی بو ہونا صرف احتمال ہے۔ جس کے علاوہ اور بھی احتمالات ہیں لہٰذا بُو کے ساتھ شراب پینے کی گواہی یا خود پینے والے کا اقرار کرنا ان میں سے کوئی ایک شرط کا ساتھ پایا جانا ضروری ہے تب شراب کی حد لگائی جائے گی۔

نشہ اترنے کے بعد حد کا اجراء ہوگا

شرابی کو شراب پینے کی حد لگانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا نشہ اتر چکا ہو' حالت نشہ میں اسے کوڑے نہیں لگائے جائیں گے کیونکہ سزا کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جس کو سزا دی جارہی ہے اسے احساس ہو کہ مجھے فلاں جرم کی بنا پر مارا جارہا ہے اور اسے اس سزا سے تکلیف بھی ہوتا کہ آئندہ کے لئے اس کام سے باز آنے کی کوشش کرے۔ اگر شرابی کو حالت نشہ میں کوڑے مارے جائیں گے، تو اس کے چونکہ حواس بے کار اور خلل پذیر ہو چکے ہوتے ہیں جس سے اسے مارے جانے کی تکلیف کا اول تو احساس ہی نہیں ہوتا اور اگر ہوتا بھی ہے تو نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے۔ علامہ ابن ہمام نے ''فتح القدیر'' میں ایسا ہی ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ آپ بھی اسے ملاحظہ فرمائیں:

لا یحد السکران حتی یزول عنه السکر تحصیلا لمقصود الا نزجار وهذا باجماع الائمة الاربعة لان غیوبة العقل وغیبة الطرب والشرح یخفف الالم حتی حکیٌ له ان بعض المتصابین استدعوا انسانا لیضحکوا علیه به اخلاط ثقیلة لزجة برکبتیه لا یقلهما الابلغه ومشقة فلما غلب علی عقله ادعی القوة والاقدام فقال له بعض

نشئی کو حالت نشہ میں حد نہیں لگائی جائے گی تاوقتیکہ وہ نشے سے باہر نہ ہوجائے یہ اس لئے تا کہ سزا دینے کا مقصود حاصل ہو سکے اور یہ چاروں ائمہ کے نزدیک اجماعی فیصلہ ہے کیونکہ عقل کا ماؤف ہوجانا اور نشہ کا جسم پر اثر انداز ہو جانا سزا کے درد اور دکھ کو بہت کم کر دیتا ہے حتیٰ کہ ایک مصیبت زدہ کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ لوگوں نے اس پر ہنسنے اور اس کا مذاق اڑانے کا پروگرام بنایا۔ اس کے دونوں گھٹنوں میں گندا مواد جمع ہو چکا تھا جس کی وجہ سے

الحاضرین ممازحالیس بصحیح والاافضع هذه الجمرة علی رکبتیک فاقدم ووضعها حتی اکلت ماهناک من لحمه وهو لا یلتفت حتی طفئت اوازالها بعض الحاضرین الشک منی فلما افاق وجد مابه من جراحة النار البالغة وورمت رکبته ومکث بها مدة الی ان برأت فعادت بذالک السکی البالغ فی غایة الصحة والنظافة من الاخلاط وصار یقول یا لیتها کانت فی الرکبتین ثم لم یستطع اصلا فی ال ان یفعل مثل ذالک بالاخری لیستریح من المها ومنذرها واذا کان کذالک فلا یفید الحد فائدته الاحال الصحو وتاخیر الحد لعذر جائز.

(فتح القدیر ج۵ ص۸۵ اباب حد الشرب مصر)

اسے چلنا نہایت دوبھر تھا اور بڑی پریشانی اور تکلیف ہوتی تھی۔ اسے شراب پلائی گئی۔ شراب نے جب اس کے عقل کی قوت ادراکیہ کو زائل کر دیا اور نشہ کی وجہ سے اپنے آپ کو بہت مضبوط گرداننے لگا اور بڑھکیں لگانے لگا۔ حاضرین میں سے کسی نے اسے ازروئے مذاق کہا۔ تم صحیح نہیں ہو اور جو کچھ کہتے ہو، غلط کہہ رہے ہو اور اگر تم واقعی جو کچھ کہہ رہے ہو صحیح کہہ رہے ہو تو لو یہ دھکتا انگارہ اپنے گھٹنے پر رکھو۔ اس نے آگے بڑھ کر انگارا پکڑا اور گھٹنے پر رکھ دیا' انگارے نے اس کے گھٹنے کے چمڑے کو جلا دیا اور اسے بالکل خبر تک نہ ہوئی حتیٰ کہ انگارہ خود بخود بجھ گیا یا حاضرین میں سے کسی نے وہاں سے نیچے گرا دیا۔ راوی کہتے ہیں کہ مجھے شک ہے جب ہوش میں آیا تو دیکھا کہ آگ نے کافی جسم جلا دیا ہے اور اس کا گھٹنا سوج چکا تھا اور اسی حالت میں وہ کچھ عرصہ رہا۔ حتیٰ کہ اس کا گھٹنا ٹھیک ہو گیا۔ اس داغنے کی وجہ سے وہ بالکل تندرست اور اس کا گھٹنا گندے مواد سے بالکل صاف ہو چکا تھا۔ وہ کہا کرتا تھا: کاش! ایسا میرے دونوں گھٹنوں کے ساتھ ہو جاتا لیکن پھر وہ دوبارہ ایسا کرنے کی ہمت نہ کر سکا تا کہ دوسرا گھٹنا بھی ٹھیک ہو جاتا اور درد سے آرام پا جاتا۔ جب نشہ کی حالت کا یہ عالم ہے تو ایسی حالت میں حد صرف معمولی ہی اثر دکھائے گی اور عذر کی بنا پر حد میں تاخیر جائز ہے۔

واقعہ مذکورہ سے معلوم ہوا کہ نشہ کی حالت میں نشئی کو مار پیٹ کا کامل احساس نہیں ہوتا بلکہ بعض دفعہ بالکل نہیں ہوتا اس لئے اسے اس حالت میں مارنا پیٹنا مقصود کے خلاف ہے۔ سزا دینے کا مقصود دراصل مجرم کو یہ احساس دلانا ہوتا ہے کہ میں نے غلطی کی اور اس کی بنا پر مجھے یہ دکھ درد برداشت کرنا پڑا۔ لہٰذا آئندہ کے لئے یہ درد اسے جرم سے باز رکھنے میں مدو معاون ثابت ہوگا۔ علامہ عینی نے اسی عبارت کے تحت ''ہدایہ'' کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:

(لایحد حتی یزول عنه السکر تحصیلا لمقصود الانزجار) لانه اذا حد فی حال السکر لایجی بالم الحد حتی یؤیده ماروی عن عمر رضی الله عنه انه اجلس سکران الی حین یصح فلما صح حده وبه قالت الائمة الثلاثة.

(البنایہ شرح الہدایہ ج۵ ص۷۰۴ باب حد الشرب مطبوعہ دارالفکر بیروت)

(حالت نشہ میں حد نہ لگائی جائے گی تاوقتیکہ نشہ زائل نہ ہو جائے تا کہ سزا کا مقصود حاصل ہو سکے) کیونکہ جب سکر کی حالت میں حد لگائی جائے گی تو حد سے اسے کوئی درد و تکلیف محسوس نہ ہوگی۔ اس کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ آپ نے ایک نشئی کے بارے میں حکم دیا اسے صحیح ہونے تک بٹھائے رکھو پھر جب وہ نشہ سے صحیح ہو گیا تو آپ نے اسے حد لگائی۔ یہ قول ائمہ ثلاثہ کا ہے۔

''موطا امام محمد'' رحمۃ اللہ کے زیر بحث باب کے دوسرے اثر میں جو مسئلہ بیان کیا گیا۔ وہ یہ کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام کے مشورہ سے شرابی کی حد اسی کوڑے مقرر فرمائی۔ حضرت علی المرتضیٰ نے اس بارے میں فرمایا: کہ شرابی شراب پی کر ادھر ادھر کی بکتا ہے' الزام تراشی کرتا ہے' تہمت تک لگا دیتا ہے لہٰذا شرابی کو اسی کوڑے لگانے چاہئیں۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت علی المرتضیٰ کے مشورہ کے مطابق شرابی کے لئے اسی (۸۰) کوڑے حد مقرر فرمائی۔ اس مسئلہ کی تفصیل گزر چکی ہے۔ احناف کا مسلک یہ ہے کہ شرابی کی حد اسی (۸۰) کوڑے ہے اور امام مالک و امام احمد بن حنبل چالیس کوڑے لگانے کے قائل ہیں۔ ہم گزشتہ اوراق میں ثابت کر چکے ہیں کہ احناف کے مسلک کی تائید میں اجماع صحابہ موجود ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں شرابی کو اسی (۸۰) کوڑے لگائے جس پر کسی نے نہ اعتراض کیا نہ انکار کیا لہٰذا ان سب حضرات کا اسے پسند فرمانا اور انکار و اعتراض نہ کرنا ان کے اتفاق کی نشاندہی کرتا ہے۔

۳۱۳- بَابُ شَرَابِ الْبِتْعِ وَالْغُبَيْرَاءِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ

بدبودار اور جوار کی شراب وغیرہ کا حکم

٦٩٧- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ اَبِيْ سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سُئِلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنِ الْبِتْعِ فَقَالَ كُلُّ شَرَابٍ اَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ.

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے اور وہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں کہ جناب رسول اللہ ﷺ سے ''بتع'' (بدبودار شراب) کے بارے میں سوال کیا گیا' آپ نے فرمایا: ہر وہ شراب جو نشہ لائے وہ حرام ہے۔

٦٩٨- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا زَيْدُ بْنُ اَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سُئِلَ عَنِ الْغُبَيْرَاءِ فَقَالَ لَا خَيْرَ فِيْهَا وَنَهٰى عَنْهَا فَسَاَلْتُ زَيْدًا مَا الْغُبَيْرَاءُ فَقَالَ السُّكُرْكَةُ.

ہمیں امام مالک نے زید بن اسلم سے وہ عطاء بن یسار سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ سے غبراء کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: اس میں کوئی خیر و بھلائی نہیں ہے۔ میں نے حضرت زید سے پوچھا: ''غبراء'' کیا ہے؟ انہوں نے کہا: ''جوار کی شراب''۔

اس باب میں دو مختلف شرابوں کا حکم بیان ہوا۔ آپ اس سے قبل تفصیل سے پڑھ چکے ہیں کہ انگوری شراب (خمر) حرام بعینہ ہے۔ اس کے قلیل و کثیر کے پینے میں حد لازم ہے اور یہ نجس بھی ہے۔ اس پر حد لگنے کے لئے نشہ کی کیفیت آنا شرط نہیں ہے لیکن اس کے علاوہ دیگر شرابیں پینے والے کو اس وقت حد لگائی جائے گی جب ان کے پینے سے نشہ ہو جائے۔ اس صورت میں یہ حرام بھی ہوں گی اور قابل حد بھی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۳۱٤- بَابُ تَحْرِيْمِ الْخَمْرِ وَمَا يُكْرَهُ مِنَ الْاَشْرِبَةِ

خمر کے حرام ہونے اور مکروہ شرابوں کا بیان

٦٩٩- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا زَيْدُ بْنُ اَسْلَمَ عَنْ اَبِيْ وَعْلَةَ الْمِصْرِيِّ اَنَّهٗ سُئِلَ ابْنُ عَبَّاسٍ عَنْ مَا يُعْصَرُ مِنَ الْعِنَبِ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ اَهْدٰى رَجُلٌ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ

ہمیں امام مالک نے زید بن اسلم سے انہوں نے ابو وعلہ مصری سے بیان کیا انہوں نے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے انگوروں سے نچوڑ کر بنائی جانے والی شراب کے بارے میں

ﷺ رَوَايَةَ خَمْرٍ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ هَلْ عَلِمْتَ اَنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ حَرَّمَهَا قَالَ لَا فَسَارَّهُ اِنْسَانٌ اِلٰى جَنْبِهٖ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ بِمَ سَارَرْتَهٗ قَالَ اَمَرْتُهٗ بِبَيْعِهَا فَقَالَ اِنَّ الَّذِيْ حَرَّمَ شُرْبَهَا حَرَّمَ بَيْعَهَا قَالَ فَفَتَحَ الرَّجُلُ الْمَزَادَتَيْنِ حَتّٰى ذَهَبَ مَا فِيْهِمَا.

پوچھا تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: ایک شخص نے جناب رسول اللہ ﷺ کو خمر کا مشکیزہ پیش کیا' آپ نے اسے پوچھا: کیا تجھے علم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اسے حرام کر دیا ہے؟ وہ عرض کرنے لگا: مجھے علم نہیں ہے۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ اسے قریب بیٹھے آدمی نے کان میں چپکے سے کچھ کہا۔ حضور ﷺ نے پوچھا: اس نے خفیہ طور پر تمہیں کیا کہا ہے؟ عرض کرنے لگا: اس نے مجھے کہا ہے اسے بیچ دو۔ اس پر آپ نے فرمایا: جس ذات نے اسے پینا حرام کر دیا ہے اس نے اس کا بیچنا بھی حرام کر دیا ہے۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ اس شخص نے مشکیزہ کی رسیاں کھول دیں یہاں تک کہ اس میں موجود ساری شراب بہہ گئی۔

٧٠٠ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ اَنَّ رَجُلًا مِّنْ اَهْلِ الْعِرَاقِ قَالَ لِعَبْدِ اللّٰهِ ابْنِ عُمَرَ اِنَّا نَبْتَاعُ مِنْ ثَمَرِ النَّخْلِ وَالْعِنَبِ وَالْقَصَبِ فَنَعْصِرُهٗ خَمْرًا فَنَبِيْعُهٗ فَقَالَ لَهٗ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ اِنِّيْ اُشْهِدُ اللّٰهَ عَلَيْكُمْ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ وَمَنْ سَمِعَ مِنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اَنِّيْ لَا اٰمُرُكُمْ اَنْ تَبْتَاعُوْهَا فَلَا تَبْتَاعُوْهَا وَلَا تَعْصِرُوْهَا وَلَا تَسْقُوْهَا فَاِنَّهَا رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ.

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے وہ ابن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ ایک عراقی شخص نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کہا کہ ہم لوگ انگور، کھجوریں اور گنا خریدتے ہیں' انہیں نچوڑ کر شراب بناتے ہیں' حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں اللہ تعالیٰ، اس کے فرشتوں اور جن وانس کو تم پر گواہ بناتا ہوں کہ میں تمہیں ایسا کرنے کا حکم دیتا کہ تم ان کی خرید وفروخت کرو پھر انہیں نچوڑو اور نہ ہی اس کے پینے کی اجازت دیتا ہوں کیونکہ یہ ناپاک اور شیطانی کام ہیں۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ مَا كَرِهْنَا شُرْبَهٗ مِنَ الْاَشْرِبَةِ الْخَمْرُ وَالسُّكْرُ وَنَحْوُ ذٰلِكَ فَلَا خَيْرَ فِيْ بَيْعِهٖ وَلَا اَكْلِ ثَمَنِهٖ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ہمارا یہ مسلک ہے کہ جن شرابوں کا پینا حرام ہے، وہ خمر ہو یا کوئی دوسری شراب' ان کے لین دین میں اور نہ ہی ان کی قیمت میں کوئی بھلائی ہے۔

٧٠١ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ لَمْ يَتُبْ مِنْهَا حُرِّمَهَا فِي الْاٰخِرَةِ فَلَمْ يُسْقَهَا.

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے خبر دی۔ وہ حضرت ابن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے دنیا میں خمر (شراب) پی پھر اس نے توبہ نہ کی' کل قیامت کو اس پر شراب (طہور) حرام ہو جائے گی' وہ اسے نہ پی سکے گا۔

٧٠٢ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا اِسْحٰقُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ اَبِيْ طَلْحَةَ الْاَنْصَارِيُّ عَنْ اَنَسِ بْنِ مَالِكٍ اَنَّهٗ قَالَ كُنْتُ اَسْقِيْ اَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الْجَرَّاحِ وَاَبَا طَلْحَةَ الْاَنْصَارِيَّ وَاُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ شَرَابًا مِّنْ فَضِيْخٍ وَتَمْرٍ فَاَتَاهُمْ اٰتٍ فَقَالَ اِنَّ الْخَمْرَ فَقَدْ حُرِّمَتْ فَقَالَ

امام مالک نے ہمیں اسحاق بن عبداللہ بن ابی طلحہ انصاری سے خبر دی وہ حضرت انس بن مالک سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: میں ابوعبیدہ بن جراح، ابوطلحہ انصاری اور ابی بن کعب کو تر کھجور اور خشک کھجور کی شراب پلایا کرتا تھا۔ ایک مرتبہ ایک آنے والا آیا اس نے کہا کہ شراب حرام کر دی گئی ہے' ابوطلحہ نے یہ

اَبُوْطَلْحَةَ يَا اَنَسُ قُمْ اِلٰى هٰذِهِ الْجَرَارِ فَاكْسِرْهَا فَقُمْتُ اِلٰى مِهْرَاسٍ لَّنَا فَضَرَبْتُهَا بِاَسْفَلِهٖ حَتّٰى تَكَسَّرَتْ.

سن کر جناب انس کو فرمایا: اٹھو اور یہ مٹکے توڑ ڈالو میں اٹھا اور ہتھوڑا ہاتھ میں لیا اس کے نچلے حصہ سے مٹکوں کو مارنا شروع کیا۔ حتیٰ کہ انہیں توڑ دیا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اَلنَّقِيْعُ عِنْدَنَا مَكْرُوْهٌ وَّلَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُّشْرَبَ مِنَ الْبُسْرِ وَالتَّمْرِ وَالزَّبِيْبِ جَمِيْعًا وَّهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ اِذَا كَانَ شَدِيْدًا يُّسْكِرُ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نقی (نچوڑا ہوا پانی) ہمارے نزدیک مکروہ (حرام) ہے اور تر کھجور، خشک کھجور اور انگور کا نچوڑا ہوا پانی حرام ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ہے جبکہ یہ شرابیں نشہ آور ہوں۔

ان آثار کا خلاصہ تقریباً وہی ہے جو گزشتہ اوراق میں گزر چکا ہے۔ یہاں ایک دو باتیں اسی مسئلہ کے ضمن میں زائد بیان ہوئی ہیں۔ وہ یہ کہ جب شراب پینا حرام کر دی گئی تو اس کے بعد اس کی خرید و فروخت اور اس سے حاصل ہونے والی رقم بھی ناجائز و حرام ہی ہو گی۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے قرآنی الفاظ کے نام سے اسے ناپاک اور شیطانی کام کا نام دیا ہے۔ مزید فرمایا کہ دنیا میں شراب پینے والا قیامت میں ''شراب طہور'' سے محروم ہوگا۔ ہاں اگر شراب نوشی سے سچی توبہ کر لیتا ہے، تو پھر اللہ غفور رحیم قیامت کو شراب طہور سے محروم نہیں رکھے گا۔ آخر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ شراب خواہ کسی قسم کی ہو اگر نشہ لاتی ہو تو حرام ہے' اس کی حرمت کے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بھی قائل ہیں۔

۳۱۵- بَابُ الْخَلِيْطَيْنِ

دو چیزوں کی مخلوط شراب کا بیان

۷۰۳- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا الثِّقَةُ عِنْدِيْ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ الْاَشَجِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ حُبَابٍ الْاَسْلَمِيِّ عَنْ اَبِيْ قَتَادَةَ الْاَنْصَارِيِّ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهٰى عَنْ شُرْبِ الْخَمرِ وَالزَّبِيْبِ جَمِيْعًا وَالزَّهْوِ وَالرُّطَبِ جَمِيْعًا.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ مجھے ایک ثقہ راوی نے بکیر بن عبد اللہ بن الاشج سے وہ عبد الرحمٰن بن حباب اسلمی سے اور وہ جناب ابوقتادہ انصاری سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے خمر پینے اور انگور کی شراب کو تر اور خشک کھجور کے ساتھ ملا کر پینے سے منع فرما دیا۔

۷۰۴- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا زَيْدُ بْنُ اَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ ابْنِ يَسَارٍ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهٰى اَنْ يُّنْبَذَ الْبُسْرُ وَالتَّمْرُ جَمِيْعًا وَالتَّمْرُ وَالزَّبِيْبُ جَمِيْعًا.

امام مالک نے ہمیں زید بن اسلم سے وہ عطاء بن یسار سے خبر دیتے ہیں کہ حضور ﷺ نے نبیذ تمر اور بسر سب سے منع فرمایا اور کھجور اور انگور (کشمش) مشترکہ شراب بنی ہوئی کو پینے سے منع فرمایا۔

۳۱۶- بَابُ نَبِيْذِ الدُّبَّاءِ وَالْمُزَفَّتِ

تونبے اور مرتبان کی شراب کا بیان

۷۰۵- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَطَبَ فِيْ بَعْضِ مَغَازِيْهِ قَالَ ابْنُ عُمَرَ فَاَقْبَلْتُ نَحْوَهٗ فَانْصَرَفَ قَبْلَ اَنْ اَبْلُغَهٗ فَقُلْتُ مَاقَالَ قَالُوْا نَهٰى اَنْ يُّنْبَذَ فِي الدُّبَّاءِ وَالْمُزَفَّتِ.

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے اور وہ حضرت ابن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے کسی غزوہ میں خطبہ ارشاد فرمایا' میں آپ کی بارگاہ میں حاضر ہونے کے لئے چل پڑا لیکن میرے وہاں پہنچنے سے قبل ہی آپ خطبہ ختم فرما کر تشریف لے جا چکے تھے۔ میں نے لوگوں سے پوچھا: آپ ﷺ نے کیا ارشاد فرمایا: کہنے لگے آپ نے ہمیں تونبے اور مرتبان میں شراب

بنانے سے منع فرمایا ہے۔

٧٠٦ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا الْعَلَاءُ ابْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ اَبِيْهِ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهٰى اَنْ يُّنْبَذَ فِي الدُّبَّاءِ وَالْمُزَفَّتِ۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہم سے علاء بن عبدالرحمٰن سے خبر دی کہ حضور ﷺ نے تو نبے اور مرتبان میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا ہے۔

باب مذکورہ میں جو دو آثار مروی ہوئے ان میں دو چیزوں سے ملا کر کسی قسم کی شراب کی تیاری کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ کھجور، کشمش ملا کر، پکی اور پکی کھجور ملا کر یا کشمش ملا کر مرکب شراب کی تیاری سے آپ ﷺ نے منع فرما دیا۔ بعض حضرات نے ان روایات کے پیش نظر مطلقاً شراب مرکب سے منع فرمایا۔ یعنی جن دو یا زائد اشیاء کو ملا کر شراب بنائی جائے خواہ وہ ایک جنس کی ہوں خواہ مختلف اجناس سے تعلق رکھتی ہوں۔ ہر قسم کو حکم شامل ہے۔ رہا یہ کہ جمع کرنے سے ممانعت کی وجہ کیا ہے اور اس کا خاص طور پر ذکر کس وجہ سے کیا؟ اس بارے میں شارحین کرام نے جو وجہ بیان کی ہے، وہ نشہ دینا ہے۔ احناف کا مسلک بھی یہی ہے کہ جب تک ان شرابوں میں سکر نہ آئے' نہ یہ حرام ہیں اور نہ ہی ان کے پینے والے پر حد لگے گی لیکن یہ انگوری شراب کے علاوہ کا حکم ہے۔

دوسرا مسئلہ تو نبے اور مرتبان میں شراب بنانے سے منع فرمانے کا ہے۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ عرب حرمت شراب کے نزول سے قبل عام طور پر ان دونوں اقسام کے برتنوں میں شراب بنایا کرتے تھے۔ ''دبا'' وہ برتن ہے جو کدو سے بنایا جاتا تھا۔ کدو کا اندر سے گودا نکال کر خالی کر لیا جاتا تھا اس میں شراب بنائی جاتی تھی۔ ''مزفت'' روغنی برتن تھا، جو آج کے دور میں مرتبان کی قسم کا تھا۔ ان کے علاوہ کچھ اور برتن بھی تھے جن میں شراب بنائی جاتی تھی لیکن یہ ابتدائی حکم تھا تاکہ سختی سے روکا جائے اور لوگ متنفر ہو جائیں۔ ورنہ بعد میں نبیذ بنانے کا حکم ان برتنوں میں پھر سے جائز قرار دیا گیا۔ لہٰذا برتنوں کے بارے میں یہ احادیث بعد میں منسوخ کر دی گئیں۔ اس کی شرح اور وضاحت خاص کر ''المنتقی'' میں مذکور ہے وہاں دیکھی جا سکتی ہے۔

٣١٧ - بَابُ نَبِيْذِ الطِّلَاءِ

شہد سے بنی شراب کا بیان

٧٠٧ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا دَاوٗدُ بْنُ الْحُصَيْنِ عَنْ وَاقِدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ عَنْ مَحْمُوْدِ بْنِ لَبِيْدٍ الْاَنْصَارِيِّ اَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ حِيْنَ قَدِمَ الشَّامَ شَكٰى اِلَيْهِ اَهْلُ الشَّامِ وَبَاءَ الْاَرْضِ اَوْ ثِقَلَهَا وَقَالُوْا لَا يُصْلِحُنَا اِلَّا هٰذَا الشَّرَابُ قَالَ اِشْرَبُوا الْعَسَلَ قَالُوْا لَا يُصْلِحُنَا الْعَسَلُ قَالَ لَهٗ رَجُلٌ مِّنْ اَهْلِ الْاَرْضِ هَلْ لَّكَ اَنْ اَجْعَلَ لَكَ مِنْ هٰذَا الشَّرَابِ شَيْئًا لَا يُسْكِرُ قَالَ نَعَمْ فَطَبَخُوْهُ حَتّٰى ذَهَبَ ثُلُثَاهُ وَبَقِيَ ثُلُثُهٗ فَاَتَوْا بِهٖ اِلٰى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَاَدْخَلَ اِصْبَعَهٗ فِيْهِ ثُمَّ رَفَعَ يَدَهٗ فَتَبِعَهَا يَتَمَطَّطُ فَقَالَ هٰذَا الطِّلَاءُ مِثْلُ طِلَاءِ الْاِبِلِ فَاَمَرَهُمْ اَنْ يَّشْرَبُوْهُ فَقَالَ عُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ اَحْلَلْتَهَا وَاللّٰهِ قَالَ كَلَّا وَاللّٰهِ مَا اَحْلَلْتُهَا اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ لَا اُحِلُّ لَهُمْ شَيْئًا حَرَّمْتَهٗ عَلَيْهِمْ وَلَا اُحَرِّمُ عَلَيْهِمْ شَيْئًا

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں داؤد بن حصین نے واقد بن عمرو بن سعد بن معاذ سے اور وہ محمود بن لبید انصاری سے خبر دیتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ جب شام تشریف لائے تو شامیوں نے آپ سے وہاں کی آب و ہوا کے ناموافق ہونے کی شکایت کی اور یہ بھی کہا کہ اس شراب کے پیئے بغیر ہماری حالت ٹھیک نہیں رہے گی۔ آپ نے فرمایا: شہد پی لیا کرو۔ کہنے لگے: شہد ہمارا علاج نہیں ہے۔ وہاں کے ایک باشندے نے آپ سے عرض کیا۔ کیا میں اس شراب سے کوئی ایسی چیز بنا دوں؟ جو نشہ آور نہ ہو۔ فرمایا: ہاں' انہوں نے اسے پکایا یہاں تک کہ دو تہائی حصہ ختم ہو گیا اور ایک تہائی باقی رہ گیا۔ وہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس لے آئے۔ آپ نے اس میں انگلی ڈالی پھر باہر نکالی تو کچھ شیرہ انگلی کے ساتھ لگا رہا جو سخت ہو چکا تھا۔ آپ نے فرمایا: یہ طلاء اونٹ کے طلاء کی مانند ہے پھر آپ نے اسے ان

اَحْلَلْتَهٗ لَهُمْ.

لوگوں کو پینے کی اجازت دے دی۔ اس پر حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ بولے: بخدا! تم نے اسے حلال کر دیا ہے؟ فرمانے لگے: خدا کی قسم! میں نے اسے حلال نہیں کیا۔ اے اللہ! میں ان کے لئے اسے حلال نہیں کرتا جسے تو نے ان کے لئے حرام کر دیا اور نہ ہی ان کے لئے اسے حرام کرتا ہوں جسے تو نے ان کے لئے حلال کر دیا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَأْخُذُ لَا بَأْسَ بِشُرْبِ الطِّلَاءِ الَّذِيْ قَدْ ذَهَبَ ثُلُثَاهُ وَبَقِيَ ثُلُثُهٗ وَهُوَ لَا يُسْكِرُ فَاَمَّا كُلُّ مُعْتَقٍ يُسْكِرُ فَلَا خَيْرَ فِيْهِ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ ہمارا یہ مذہب ہے کہ ایسی طلاء پینے میں کوئی حرج نہیں جس کو پکا کر دو تہائی ختم کر دیا گیا ہو اور ایک تہائی باقی رہ گئی ہو اور وہ نشہ آور نہ ہو لیکن ہر پرانی شراب جو نشہ لاتی ہو، اس میں کوئی خیر و بھلائی نہیں ہے۔

درج بالا اثر جو ایک واقعہ پر بھی مشتمل ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جب اہل شام نے آب و ہوا کے ناموافق ہونے کی وجہ سے شہد سے بنی شراب پینے کی اجازت طلب کی تو آپ نے فرمایا: شہد ہی پی لیا کرو لیکن انہوں نے عرض کیا کہ خالص شہد پینے سے بات نہیں بنتی۔ ایک شخص نے کہا کہ میں شہد کو مخصوص طریقہ سے بنا کر آپ کو دکھاتا ہوں اگر مناسب سمجھیں تو اسے دیکھ کر اجازت دے دیں' اس نے پکا کر دو تہائی خشک کر کے ایک تہائی باقی رہنے دیا' خوب گاڑھا ہو گیا۔ اب اس نے یہ گاڑھا شہد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پیش کیا۔ آپ نے اسے دیکھا۔ فرمایا: کہ یہ اونٹ پر ملے جانے والے طلاء کی طرح طلاء ہے' اسے استعمال کر لو۔ اس پر جب حضرت عبادہ بن صامت نے اعتراض کیا کہ آپ نے اللہ کے حرام کو ان لوگوں کے لئے حلال کر دیا ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فوراً اس کا ازالہ فرما دیا اور حلفاً دوٹوک انداز میں فرمایا: اللہ کا حرام کردہ حلال نہیں ہو سکتا اور اس کا حلال کردہ حرام نہیں ہو سکتا' میں کون ہوں کہ کسی چیز کو حلال و حرام قرار دوں؟ مطلب یہ کہ طلاء کی موجودہ صورت کہ جس کو استعمال کرنے کی میں نے اجازت دی ہے' وہ حرام نہیں کیونکہ اس میں نشہ نام تک کا نہیں ہے۔ اس واقعہ کے آخر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فقہی مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ طلاء کو جب جوش دے کر دو تہائی خشک کر کے ایک تہائی باقی رکھا جائے اور اس میں نشہ بھی نہ ہو، تو ایسے طلاء کا استعمال کرنا کوئی گناہ نہیں؟ کیونکہ گناہ اس طلاء کے استعمال میں ہے، جس سے نشہ آتا ہو۔ اسی لئے فرمایا کہ پرانی شراب خواہ کسی نام سے موسوم ہو۔ اگر اس میں نشہ باقی ہے اور پینے والا حالت سکر میں آ جاتا ہے، تو اس کا استعمال جائز نہیں' اس میں کوئی بھلائی و خیر نہیں۔ لہٰذا اس سے اجتناب ضروری ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۱۱- كِتَابُ الْفَرَائِضِ

ترکہ کے مقررہ حصوں کے بارے میں احکام

''علم الفرائض'' نہایت اہم علم ہے۔ کیونکہ علماء نے جملہ علوم کی دواقسام بیان فرمائیں۔ایک وہ جس کاتعلق زندہ انسان سے اور دوسرا وہ جوفوت شدہ انسان سے متعلق ہے۔علم الفرائض کاتعلق فوت شدہ آدمی کے ساتھ ہے لیکن اہم ہونے کے باوجود عوام تو رہے عوام علماء بھی اس کی طرف توجہ نہیں دے رہے اور یوں اس کی درس و تدریس آہستہ آہستہ عنقاء ہوتی جارہی ہے اور یہ قرب قیامت کی علامات میں سے ہے۔ جیسا کہ ایک روایت میں آیا ہے کہ قیامت کے قریب اس علم کے جاننے والے بہت کم رہ جائیں گے۔اللہ تعالیٰ کافضل وکرم ہے کہ راقم الحروف ہر سال اس علم کی درس نظامی کی مشہور کتاب ''سراجی'' دورہ تفسیر القرآن کے ساتھ طلبہ کو پڑھاتا اور لکھاتا ہے۔کافی عرصہ کی بات ہے کہ میں نے ''سراجی'' کا خنثیٰ تک کی بحث کا حاشیہ لکھا۔گاڑی پرسوار ہوکر ناروال جاتے ہوئے نیند آجانے کی وجہ سے وہ کہیں گر گیا۔تلاش بسیار اور اخبارات میں اشتہارات دینے کے باوجود آج تک دستیاب نہ ہوسکا۔اب خیال تھا کہ ''سراجی'' کی مفصل شرح لکھوں اور اس میں مذکور مسائل کومثالوں سے واضح کروں لیکن تصانیف کا دیگر سلسلہ شروع ہے۔انشاء اللہ ان کے اختتام پر اس طرف آؤں گا۔لیکن یہاں ''کتاب الفرائض'' کی بحث میں صرف چند مسائل پر اکتفا کرنا جوکہ موطا کے دو عدد آثار میں مذکور ہوئے۔ یہ بھی ادھورا کام ہوگا۔اس لئے میں چاہتا ہوں کہ صاحب سراجی علامہ سراج الدین محمد عبدالرشید سجاوندی رحمۃ اللہ علیہ نے جوضروری مسائل لکھے ہیں (یعنی ابتداء سے بات تصحیح تک) ان کا خلاصہ آسان الفاظ میں ذکر کردوں۔تاکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی موطا کا قاری علم میراث وفرائض کے مسائل ضروریہ سے واقف ہوسکے۔وباللہ التوفیق

بحث اول: میت کے ترکہ سے تعلق رکھنے والے حقوق

آدمی جب فوت ہوجاتا ہے تو اس کے چھوڑے ہوئے مال و جائداد کے ساتھ چار حقوق بالترتیب تعلق رکھتے ہیں:

(۱) تجہیز وتکفین،میت کوغسل دیا جائے اور پھر کفن پہنایا جائے۔کفن کے کپڑوں میں فضول خرچی اور اسراف سے گریز کیا جائے اور اسی طرح وسعت ہوتے ہوئے بخل وکنجوسی سے بھی پرہیز کی جائے۔زندگی میں عام طور پر مرنے والا جوکپڑے استعمال کرتا رہا۔اسی قسم کے کپڑے اس کے کفن کے لئے تیار کئے جائیں۔میت اگر مرد ہوتو تین کپڑے سنت اور عورت ہوتو پانچ کپڑے سنت ہیں۔
تجہیز وتکفین پراٹھنے والا خرچہ اگر کوئی وارث اپنی جیب سے خرچ کرتا ہے تو ثواب کا کام ہے۔ ورنہ مرنے والے کے اپنے چھوڑے ہوئے اثاثہ سے یہ سب اخراجات سب سے پہلے پورے کرنے ضروری ہیں۔ ہمارے ہاں طریقہ یہی ہے کہ کفن ودفن وغیرہ کے اخراجات اپنے ذاتی اثاثہ سے کرتے ہیں۔ایک مستحسن کام ہے۔

(۲) تجہیز وتکفین کے بعد میت نے زندگی میں جوقرض لیا اور ادا نہ کرسکا۔بقیہ تمام ترکہ سے وہ ادا کیا جائے گا۔

(۳) اگر کچھ وصیت کرگیا تو پہلی دوباتوں پراٹھنے والے اخراجات سے بچتے ہوئے ترکہ میں سے ایک تہائی تک کے حصہ میں وصیت پرعمل کریں گے لیکن وصیت اگر اپنے ورثاء میں سے کسی کے لئے ہوگی تو یہ وصیت ناقابل عمل ہوگی۔ وصیت کی بجائے وارث کوشرعی مقررہ حصہ ہی ملے گا۔

(٤) ان تین حقوق کے پورا کرنے کے بعد باقی ماندہ ترکہ قرآن کریم ،سنت مبارکہ اور اجماع امت کے قواعد وضوابط کے مطابق

ورثاء میں تقسیم کریں گے۔ ورثاء میں سب سے مقدم وہ حضرات (مردوزن) ہیں، جن کے شریعت نے حصے مقرر فرمائے ہیں۔ انہیں اصطلاح میراث میں "ذوی الفروض" کہتے ہیں۔ ان کے مقررہ اور فرض شدہ حصے ادا کرنے کے بعد اگر کچھ بچ جائے تو اسے جن اعزہ واقارب کو دیا جاتا ہے، وہ عصبات کہلاتے ہیں۔ گویا فرضی حصہ پانے والوں سے بچنے والا تمام ترکہ عصبات کا ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ تعداد میں ایک ہو یا زائد ہوں۔ عصبات میں بھی چونکہ ترتیب ہے۔ جسے ہم انشاء اللہ اپنے مقام پر بیان کریں گے۔ اگر فرضی حصہ داروں میں بھی کوئی موجود نہیں اور عصبہ بھی نہیں تو پھر ترکہ ذوی الارحام میں تقسیم ہوگا۔ یعنی مرنے والے کے ننھیالی رشتہ دار جیسا کہ ماموں، خالہ اور ان کی اولاد۔ یہ صورت بھی نادر ہی پیش آتی ہے کہ کسی مرنے والے کا نہ کوئی فرضی حق دار ہو نہ عصبہ ہو۔ اس لئے ذوی الارحام کی بحث کو ہم ذکر نہیں کریں گے۔ صرف ذوی الفروض اور عصبات کے بارے میں گفتگو ہوگی۔ ان امور کو چند فصول میں پیش کیا جاتا ہے۔

فصل اول: وارث کے ہوتے ہوئے اس کو وراثت سے محروم رکھنے کے اسباب ووجوہ

مانع اول: غلامی۔ خواہ کامل ہو یا ناقص۔ یعنی مطلق غلام یا لونڈی ہے یا مکاتب ومکاتبہ یا مدبر ومدبرہ ہے۔ انہیں وراثت اس لئے نہیں ملتی کیونکہ یہ خود مال مملوکہ ہوتے ہیں۔ لہٰذا کسی چیز کے مالک نہیں بن سکتے۔ غلاموں کی چند اقسام مختصر تعریف کے ساتھ درج ذیل ہیں:

(ا) **مکاتب:** وہ غلام یا لونڈی جسے اس کا مولیٰ کہہ دے کہ اتنی رقم ادا کرو۔ میں تمہیں اس کے بدلہ میں آزاد کر دوں گا۔ اس نے ایسا قبول کر لیا۔ اب جب تک اس کے ذمہ ایک روپیہ بھی باقی رہے، وہ آزاد نہیں ہوگا بلکہ غلام ہی کہلائے گا۔

(ب) **مدبر:** وہ غلام یا لونڈی جسے اس کا مولیٰ کہہ دے کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔ یہ غلام اپنے مولیٰ کی زندگی میں غلام ہی رہے گا' مرنے کے بعد آزادی ملے گی لیکن اس کی کچھ تفصیل ہے۔ بہرحال یہ دونوں اقسام کے غلام (مکاتب ومدبر) وراثت سے محروم ہوں گے۔ اسی کو لفظ "رق" سے صاحب سراجی نے تعبیر فرمایا کہ رقیت خواہ ناقصہ ہو یا کاملہ، میراث سے محروم کر دیتی ہے۔

مانع دوم: قتل۔ یعنی مرنے والے کے ورثاء میں سے کسی نے اسے قتل کر دیا۔ ایسا قتل کہ جس پر قصاص یا کفارہ لازم آتا ہو۔ ایسے قاتل وارث کو بھی وراثت نہیں ملے گی۔

نوٹ: اقسام قتل تین ہیں۔ (۱) عمد (۲) مشابہ عمد (۳) خطاء۔

قتل عمد: وہ قتل ہے کہ قاتل کسی دھار والے آلہ سے قصداً قتل کر دے۔ اس کی تفصیل اسی کتاب میں کتاب الحدود میں گزر چکی ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ اگر کسی نے بھاری آلہ سے بار بار مارا کہ جس سے آدمی عام طور پر مر جاتا ہے، تو یہ قتل عمد ہے یا نہیں۔ اس بارے میں راجح قول یہی ہے کہ یہ قتل عمد میں داخل ہے۔ قتل عمد کی سزا دو چیزیں ہیں۔ (۱) قصاص (۲) گناہ۔ ایسے قتل میں دیت اور کفارہ نہیں ہوتا اور اگر وارث قصاص معاف کر دیں اور اس کی بجائے دیت لینے پر راضی ہو جائیں تو اب دیت اس صورت میں بھی آ جائے گی۔ مگر یہ دیت، قتل خطاء کی دیت سے سخت ہوگی۔ سختی کی نوعیت تعداد میں زیادتی نہیں بلکہ عمر اور اوصاف میں زیادتی سے مراد ہوگی۔ یعنی سو (۱۰۰) اونٹ ہی دیت ہے مگر قتل خطاء میں ان کی عمریں ذرا کم ہوں گی۔

قتل مشابہ عمد: یہ کہ آلہ قتل دھار والا نہ ہو۔ لیکن اسے ارادہ قتل سے مارا جائے۔ یہ عام طور پر ایسے آلات ہوتے ہیں جن سے زدوکوب سے جان سے مر جانے کی نوبت کبھی کبھی آتی ہے۔ ورنہ ضرب شدید کا ہی سبب بنتے ہیں۔ ایسے قتل کی سزا کفارہ، دیت اور گناہ تین چیزیں ہیں۔ کفارہ یہ کہ ایک مسلمان غلام آزاد کرنا، دیت سو اونٹ اور گناہ جسے سب جانتے ہیں۔ اس کی سزا "قصاص" نہیں ہوتی۔

قتل خطاء: یہ کہ کسی نے کوئی شکار دیکھ کر اس پر گولی چلائی یا تیر مارا' لیکن بلا ارادہ وہ کسی انسان کو لگا اور وہ مر گیا۔ اس کی سزا کفارہ اور دیت ہے' قصاص اور گناہ نہیں ہوتا۔ مختصر یہ کہ قتل کے مقابل سزائیں مجموعی طور پر چار بنتی ہیں۔ قصاص، کفارہ، دیت اور گناہ۔

قتل کی جو تین اقسام ذکر ہوئیں ان کی سزاؤں کا بھی ہم نے ذکر کیا۔ صاحب سراجی نے وراثت سے محرومی ''قتل'' لکھا۔ یعنی قاتل اس کا وارث نہیں بن سکے گا جس کو اس نے قتل کیا ہوگا۔ لیکن قتل کے ساتھ وجوب قصاص یا کفارہ لازم آتا ہو۔ جب ہم اس شرط پر غور کرتے ہیں تو تینوں اقسام کے قتل قصاص یا کفارہ سے خالی نہیں ہیں۔ خلاصہ یہ کہ قتل خواہ کسی طرح کا ہو قاتل اپنے مقتول کا وارث نہیں ہوگا۔

سوال: یہاں ذہن میں ایک سوال ابھرتا ہے کہ جب ہر قتل میں قصاص یا کفارہ لازم ہے، تو پھر صرف اتنا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ ''قتل'' وراثت سے محروم کر دیتا ہے۔ اس کے ساتھ اس کے لازم (قصاص یا کفارہ) کی شرط جب خود بخود ہے تو اس کے ذکر کرنے کا کیا فائدہ؟

جواب: بات دراصل یہ ہے کہ قتل کی مذکورہ تین اقسام عام طور پر واقع ہوتی ہیں۔ کچھ اقسام قتل ایسی بھی ہیں جو ان میں شامل نہیں۔ مثلاً کسی شخص نے حملہ آور سے اپنے آپ کو بچاتے ہوئے دفاعی انداز میں اسے قتل کر دیا یا قتل ہو گیا یا باغی کو کسی نے بغاوت کے پیش نظر قتل کر دیا یا قاضی و حاکم کے حکم سے ایک رشتہ دار دوسرے کو قتل کر دیتا ہے۔ بچہ یا مجنون کسی کو قتل کر دیتا ہے۔ ان اقسام قتل میں نہ قصاص اور نہ کفارہ ہے۔ لہٰذا ان میں سے کوئی قتل کا مرتکب ہوا تو اپنے مقتول کا وارث بنے گا۔ یہ قتل محرومی کا سبب نہ بنے گا۔

نوٹ: مذکورہ اقسام کے اجمالی قتل جو وراثت سے محروم نہیں کر دیتے ہیں۔ ان میں سے ایک صورت معینہ اور مخصوص قتل ایسا بھی ہے جو ان میں داخل ہونے کے باوجود محروم کر دیتا ہے۔ وہ یہ کہ باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دیتا ہے۔ صورت مذکورہ میں باپ پر از روئے شرع نہ قصاص اور نہ کفارہ واجب ہوتا ہے۔ جس قتل پر قصاص یا کفارہ واجب نہ ہوا ایسا قاتل وارث ہونا چاہیے لیکن یہاں باوجود قصاص یا کفارہ نہ ہونے کے باپ اپنے مقتول بیٹے کی جائیداد کا وارث نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قتل عمد کی سزا جو قصاص اللہ تعالیٰ نے مقرر فرمائی۔ باپ کی تعظیم و تکریم کے پیش نظر یہ سزا اس سے اٹھالی گئی لیکن سزا اٹھانے کے ساتھ وراثت سے محرومی کو نہیں اٹھایا۔ ان چیزوں کو ہم قیاس کے دائرے میں لا کر قیاسی اور اجتہادی حکم نہیں لگائیں گے بلکہ شریعت مطہرہ نے براہ راست اس کے بارے میں مخصوص حکم دے رکھا ہے۔

مانع سوم: اختلاف دین۔ یعنی وارث اور مرنے والے کے دین میں اختلاف ہونا، سبب حرمان میراث ہوگا۔ مرنے والا مسلمان تھا' اس کا وارث کافر ہے یا اس کے برعکس ہو تو وراثت نہیں ملے گی۔ اسلام کے مقابل ہر دین ''کفر'' میں شامل ہے۔ خواہ یہودی، عیسائی، ہندو، سکھ، بدھ مت اور مشرک وغیرہ، مختصر یہ کہ اصول دین میں سے کسی ایک اصل کا منکر ''کافر'' ہے۔ کافر اور مسلمان باہم ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے۔ ہاں کافر کا کافر وارث ہوتا رہے، ہمیں اس سے کیا غرض؟

مانع چہارم: اختلاف دارین۔ اصطلاح شرع میں ''دار'' دو (۲) ہیں۔ دار الکفر اور دار الاسلام۔ یہ اختلاف دو اقسام کا ہے۔ ایک اختلاف حقیقی دوسرا حکمی۔ حقیقی یہ کہ ایک کافر دار الحرب میں رہتا ہو۔ اس کا رشتہ دار دار الاسلام میں ضمان لے کر رہتا ہو۔ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کا وارث نہیں ہو سکتا۔ حکمی اختلاف یوں کہ ایک ذمی کافر جو دار الاسلام میں مستقل رہائش پذیر ہو۔ دوسرا وہ کافر جو ویزہ لے کر عارضی طور پر کچھ عرصہ کے لئے مسلمان ملک میں آیا۔ یہ دونوں رشتہ دار ہوں تو کچھ عرصہ کے لئے یہ دونوں دار الاسلام کے باشندے ہی کہلائیں گے لیکن عارضی طور پر آنے والا ''مستامن'' مخصوص وقت تک رہنے کے بعد واپس دار الکفر چلا جائے گا کیونکہ اس کی مستقل رہائش وہیں ہے۔ ان میں بھی وراثت تقسیم نہ ہوگی۔ مختصر یہ کہ اختلاف دارین سے محرومی صرف کفار کے لئے ہے۔ مسلمان

کے لئے اختلاف دارین وراثت سے محرومی کا سبب نہیں بنے گا۔ ایک دو صورتیں مستثنیٰ ہیں۔ جن میں مسلمان بھی اختلاف دارین کی وجہ سے وراثت سے محروم ہو جاتا ہے۔ پہلی صورت یہ کہ کسی کا بیٹا دارالاسلام میں رہائش پذیر ہے۔ اس کا باپ مستقل طور پر دارالحرب میں رہائش پذیر ہے۔ وہاں ایمان لے آیا۔ دوسری صورت باپ بیٹا دونوں دارالحرب میں رہتے ہوئے مسلمان ہو گئے۔ لیکن بعد میں ان میں سے کوئی ایک دارالاسلام آ گیا۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے وارث نہیں بنیں گے۔ اس کے علاوہ بقیہ تمام صورتوں میں وراثت سے محرومی نہ ہوگی۔ مثلاً ایک مسلمان بھائی پاکستان میں دوسرا امریکہ یا برطانیہ وغیرہ میں رہتا ہے۔ یہ ایک دوسرے کے وارث ہوں گے۔

فصل دوم: قرآن کریم میں مذکور حصہ جات اور ان کے مستحقین کی تفصیل

قرآن کریم میں چھ حصہ جات کا ذکر ہے۔ نصف، چوتھائی، آٹھواں، دو تہائی، ایک تہائی اور چھٹا۔ ان حصہ جات کی باہم نسبت کو علم میراث میں تضعیف اور تنصیف سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تضعیف کا معنی دگنا اور تنصیف کا معنی آدھا ہے۔ ان چھ حصہ جات میں تین کی نسبت تضعیف اور تین کی تنصیف بنتی ہے۔ ''نصف'' چوتھائی کا دگنا ہے اور ''چوتھائی'' آٹھویں کا دوگنا ہے۔ ادھر آٹھواں حصہ، چوتھائی کا نصف اور چوتھائی نصف کا آدھا ہوتا ہے۔ اسی طرح دو تہائی ایک تہائی کا دگنا اور ایک تہائی دو تہائی کا نصف ہوگا اور اسی طرح ''چھٹا حصہ'' تیسرا کا نصف اور ''تیسرا حصہ'' چھٹا کا دگنا ہوگا۔ ان چھ حصہ جات کے مستحقین بارہ ہیں۔ جن کو قرآن مجید نے بیان کیا ہے۔

چھ فرض حصہ جات کے مستحقین کی تفصیل یوں ہے:

بارہ افراد میں سے چار مرد اور آٹھ عورتیں ہیں۔ چار مرد یہ ہیں:

(۱) باپ (۲) دادا (۳) اخیافی بہن بھائی (٤) خاوند

آٹھ عورتیں یہ ہیں:

(۱) بیوی

(۲) بیٹی

(۳) پوتی (پڑپوتی اس سے بھی نیچے تک)

(٤) حقیقی بہن (یعنی میت کے ماں باپ دونوں کی طرف سے اس کی بہن ہو)

(٥) علاتی بہن (یعنی میت اور اس کی اس بہن کا باپ ایک لیکن مائیں الگ الگ ہوں)

(٦) اخیافی بہن (میت اور اس کی بہن کی ماں ایک لیکن باپ الگ الگ ہوں)

(۷) ماں

(۸) جدہ صحیحہ (یعنی وہ نانی یا دادی کہ میت کی طرف نسبت کرتے وقت درمیان میں جد فاسد نہ آئے، جد فاسد کی تعریف ذکر ہوگی)

مذکورہ چار مرد اور آٹھ عورتیں ذوی الفروض کہلاتے ہیں۔

چار ذوی الفروض مردوں کے مختلف احوال

(۱) باپ کے احوال

باپ کے وارث ہونے کی تین صورتیں ہیں:

(۱) فرض مطلق۔ یہ چھٹا حصہ ہے۔ اس وقت باپ کو ملے گا جب بیٹا یا پوتا یا پڑپوتا آگے تک موجود ہو۔ تو اس صورت میں باپ کو کل مال کا چھٹا حصہ ملے گا۔

(۲) ذوی الفروض اور عصبہ دونوں میں سے ہوگا۔ یہ اس وقت جب باپ کے ساتھ بیٹی یا پوتی یا پڑپوتی نیچے تک موجود ہو۔ اس صورت میں باپ کو چھٹا حصہ فرضی ملے گا اور بیٹی یا پوتی سے جو بچے گا، وہ عصبہ ہونے کی وجہ سے لے جائے گا۔

(۳) صرف عصبہ بن کر وارث ہوگا۔ یہ اس وقت ہوگا، جب مرنے والے کی کوئی اولاد نہ ہو۔ اس صورت میں باپ کا کوئی حصہ مقرر نہیں۔

باپ کی ان تین صورتوں کو ہم مثال سے واضح کرتے ہیں:

صورت اولیٰ: ایک شخص کا انتقال ہوا اس نے اپنے ورثاء میں صرف ایک بیٹا اور باپ چھوڑا' باپ کا فرضی حصہ چھٹا اور بیٹے کا بقیہ تمام حصہ بوجہ عصبہ ہونے کے۔

میت چھ (٦) روپے

باپ	بیٹا
ایک (۱) روپیہ	پانچ (۵) روپے

صورت ثانیہ: مرنے والا اپنے پیچھے باپ اور ایک بیٹی چھوڑے۔ باپ کو چھٹا حصہ فرضی طور پر اور بیٹی کو نصف فرضی حصہ ملے گا۔ بیٹی کے نصف حصہ کے بعد جو بچے گا وہ باپ عصبہ ہونے کی وجہ سے لے جائے گا۔ مثال کے طور پر۔

میت چھ (٦) روپے

باپ	بیٹی
ایک (۱) روپیہ	تین (۳) روپے

فرضی اور دو (۲) روپے عصبہ ہونے کی وجہ سے کل تین (۳) روپے

صورت ثالثہ: مرنے والے کی کوئی اولاد نہ تھی۔ صرف باپ اور ماں چھوڑے۔ ماں کو فرضی حصہ چھٹا اور بقیہ باپ عصبہ ہونے کی وجہ سے لے جائے گا۔

میت چھ (٦) روپے

باپ	ماں
پانچ (۵) روپے	ایک (۱) روپیہ

(۲) دادا کے احوال

دادا کو وراثت اس وقت ملتی ہے جب میت کا باپ نہ ہو۔ اس صورت میں دادا کے وہی تین احوال ہیں۔ جو باپ کے بیان ہوئے۔ باپ کی موجودگی میں دادا محروم ہوگا۔ ''دادا صحیح'' کی اصطلاح جو صاحب سراجی نے استعمال کی۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دادا کی جب میت یعنی پوتے کی طرف نسبت کی جائے تو اس نسبت میں کوئی عورت واسطہ نہ بنے۔ مثلاً والد کی ماں کا باپ جو جد فاسد ہے۔ جب دادا کی نسبت باپ کی طرف کی جائے گی تو درمیان میں عورت کا واسطہ آ گیا۔ لہٰذا یہ جد صحیح نہ رہا۔ اگر درمیان میں عورت واسطہ نہ بنے، تو وہ جد صحیح کہلائے گا۔ خواہ دادا، پردادا، نکڑ دادا تک یا اس سے اوپر تک رشتہ چلا جائے۔ اسی طرح جدہ صحیحہ وہ ہوتی ہے کہ میت کی طرف نسبت کرنے میں درمیان میں جد فاسد نہ آئے۔ مثلاً زید ابن حفصہ بنت عمر ابن عائشہ۔ تو اس میں عائشہ جدہ فاسدہ ہے کیونکہ جب عائشہ کی نسبت زید کی طرف کی گئی جو میت ہے تو درمیان میں جد فاسد یعنی عمر کا واسطہ آ گیا۔ جب عمر کی نسبت زید کی طرف کی تو درمیان میں حفصہ کا واسطہ آ گیا۔ اس لئے عمر جد فاسد ہوا اور عائشہ کی نسبت زید کی طرف کرنے میں درمیان میں جد فاسد آ گیا لہٰذا عائشہ بھی جدہ فاسدہ ہوگئی۔

(۳) اخیافی بھائی

ان کے تین احوال ہیں۔

(۱) ایک ہونے کی صورت میں چھٹا حصہ ملے گا۔

(۲) دو یا اس سے زائد ہونے کی صورت میں انہیں ایک تہائی حصہ ملے گا۔

نوٹ: اخیافی بہن بھائی حصہ دار ہونے میں برابر کے حصہ دار ہوتے ہیں۔ان میں مذکر و مؤنث کا فرق نہیں ہوتا۔ایک بھائی اور ایک بہن ہوں تو دونوں کو ایک تہائی اور اگر ایک ہی بھائی یا صرف ایک ہی بہن ہو تو اس کو چھٹا حصہ ملے گا۔

(۳) بیٹا، پوتا، پڑپوتا آگے تک اور باپ، دادا، پردادا آگے تک ان میں سے کوئی ایک موجود ہو، تو اخیافی بہن بھائی محروم ہو جائیں گے۔اس پر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ان کے تمام شاگرد ائمہ متفق ہیں۔

(٤) خاوند کے احوال

اس کے دو احوال ہیں۔نصف اور چوتھائی حصہ۔عورت فوت ہوگئی اور خاوند اس نے اپنے پیچھے زندہ چھوڑا۔اب دیکھا جائے گا کہ مرنے والی عورت کی اولاد ہے یا نہیں خواہ وہ اس موجود خاوند سے ہو یا کسی اور سے۔اگر مرنے والی کی اولاد ہے تو خاوند کو کل مال کا چوتھائی حصہ اور اگر صرف خاوند ہی ہے اولاد نہیں تو خاوند کو کل جائیداد کا آدھا حصہ ملے گا۔

ذوی الفرائض آٹھ عورتیں اور ان کے احوال

(۱) بیوی

اس کے دو احوال ہیں۔آدمی مر جائے اور بیوی چھوڑ جائے۔اب دیکھیں گے کہ بیوی کے ساتھ مرنے والے کی اولاد بھی ہے یا اکیلی بیوی ہی ہے۔اولاد خواہ اس بیوی سے ہو یا سابقہ بیوی سے۔اس صورت میں بیوی کو کل مال کا آٹھواں حصہ ملے گا۔اگر اولاد نہیں تو بیوی کو چوتھا حصہ ملے گا۔

نوٹ: بیوی کا حصہ خواہ آٹھواں ہو یا چوتھا ہو۔ایک بیوی کا یہی حصہ ہے اور ایک سے زائد چار تک کا بھی یہی حصہ ہے۔مثلاً ایک شخص فوت ہو گیا۔اپنے پیچھے ایک بھائی اور چار بیویاں چھوڑ گیا، اولاد نہیں تھی۔اب ترکہ تقسیم کرتے وقت کل مال کا چوتھا حصہ چاروں بیویاں لیں گے اور بقیہ تین حصے بھائی لے گا۔

(۲) بیٹی

اس کے تین احوال ہیں:

(۱) نصف　(۲) دو تہائی　(۳) عصبہ

اگر بیٹی ایک ہی چھوڑی تو اسے نصف حصہ ملے گا اور اگر دو یا دو سے زیادہ ہوں تو انہیں دو تہائی حصہ ملے گا اور اگر بیٹی کے ساتھ بیٹا بھی ہو تو بھائی کے ساتھ یہ عصبہ بن جائے گی۔اس کا حصہ مقرر نہ ہوگا بلکہ "للذکر مثل حظ الانثیین" کے مطابق بھائی کو بہن سے دگنا حصہ ملے گا اور بہن کو بھائی سے آدھا۔مثالیں ملاحظہ ہوں:

میت دو (۲) روپے		میت تین (۳) روپے	
بیٹی	بھائی	دو بیٹیاں	ایک بھائی میت کا
(۱) روپیہ	(۱) روپیہ	(۲) روپے	(۱) روپیہ

(۳) پوتی

اس کے چھ احوال ہیں:

(۱) نصف (۲) دوتہائی (۳) چھٹا حصہ (٤) محروم (۵) عصبہ (٦) محروم

(۱) پوتی صرف ایک ہی ہو، تو نصف پائے گی۔
(۲) جب دو یا اس سے زائد ہوں تو دو تہائی پائیں گے۔
(۳) پوتی کے ساتھ اگر صلبی بیٹی ہو تو پوتی کو چھٹا حصہ ملے گا۔
(٤) اگر پوتی کے ساتھ دو صلبی بیٹیاں ہوں تو پوتی محروم ہو جائے گی۔
(۵) اگر پوتی کے ساتھ اس کا بھائی یعنی پوتا اور دو بیٹیاں ہوں تو اب پوتی اپنے بھائی کی وجہ سے عصبہ ہو جائے گی۔
(٦) پوتی کے ساتھ میت کی ماں اور بیٹا بھی موجود ہوں تو پوتی محروم ہو جائے گی۔

مثالیں:

(۱) میت دو (۲) روپے

پوتی	چچا
(۱) روپیہ	(۱) روپیہ

(۲) میت تین (۳) روپے

دو پوتیاں	چچا
(۲) روپے	(۱) روپیہ

(۳) میت چھ (٦) روپے

بیٹی	پوتی
(۳) روپے	(۱) روپیہ

(٤) میت تین (۳) روپے

دو بیٹیاں	پوتی	چچا
(۲) روپے	محروم	(۱) روپیہ

(۵) میت تین (۳) روپے

دو بیٹیاں	پوتی	چچا
(۲) روپے	(۱) روپیہ	

(٦) میت چھ (٦) روپے

بیٹا	ماں	پوتی
(۵) روپے	(۱) روپیہ	محروم

(٤) حقیقی بہن

اس کے پانچ احوال ہیں:

(۱) نصف (۲) دوتہائی (۳) عصبہ (٤) محروم (۵) عصبہ

(۱) صرف ایک بہن وارث ہو تو نصف حصہ پائے گی۔
(۲) دو یا دو سے زائد ہونے کی صورت میں دو تہائی پائیں گی۔
(۳) اگر اس کے ساتھ بھائی بھی موجود ہو تو بہن عصبہ ہو جائے گی۔
(٤) بہن کے ساتھ میت کا بیٹا، پوتا یا باپ موجود ہو تو تب بھی بہن محروم ہو گی۔
(۵) بہن کے ساتھ بیٹی بھی موجود ہو تو بہن عصبہ ہو جائے گی۔

مثالیں:

(۱) میت دو (۲) روپے

بہن	چچا
(۱) روپیہ	(۱) روپیہ

(۲) میت تین (۳) روپے

دو بہنیں	چچا
(۲) روپے	(۱) روپیہ

(۳) میت پانچ (۵) روپے

بہن	دو بھائی
(۱) روپیہ	(٤) روپے

(٤) میت دو (۲) روپے

بہن	بیٹی
(۱) روپیہ	(۱) روپیہ

(۵) میت چھ (٦) روپے

بیٹا	ماں	بہن
(۵) روپے	(۱) روپیہ	محروم

(۵) علاّتی ہمشیرہ

(یعنی باپ ایک اور ماں الگ الگ ہو) اس کے سات احوال ہیں:

(۱) نصف (۲) دو تہائی (۳) چھٹا حصہ (٤) محروم (۵) عصبہ (٦) عصبہ (۷) محروم

(۱) علاتی بہن ایک ہی ہو تو نصف پائے گی۔

(۲) دو یا دو سے زیادہ ہوں جبکہ ان کے ساتھ حقیقی بہن نہ ہو تو دو تہائی پائیں گی۔

(۳) ایک حقیقی ہمشیرہ بھی موجود ہو تو پھر علاتی ہمشیرہ کو چھٹا حصہ ملے گا۔

(٤) دو حقیقی ہمشیرگان کی موجودگی میں یہ محروم ہو گی۔

(۵) اس کے ساتھ اس کا بھائی موجود ہو تو عصبہ ہو جائے گی۔

(٦) اگر اس کے ساتھ بیٹی یا پوتی مل جائے تو بھی یہ عصبہ ہو جائے گی۔

(۷) بیٹے، پوتے اور باپ کی موجودگی میں بھی محروم ہو گی۔

(۱) میت دو (۲) روپے

علاتی بہن — چچا

(۱) روپیہ — (۱) روپیہ

(۲) میت تین (۳) روپے

دو علاتی بہنیں — چچا

(۲) روپے — (۱) روپیہ

(۳) میت چھ (٦) روپے

صلبی بہن — علاتی بہن — چچا

(۳) روپے — (۱) روپیہ — (۲) روپے

(٤) میت تین (۳) روپے

دو حقیقی بہنیں — علاتی بہن — چچا

(۲) روپے — محروم — (۱) روپیہ

(۵) میت تین (۳) روپے

دو حقیقی بہنیں — علاتی بہن — علاتی بھائی

(۲) روپے — (۱) روپیہ

(٦) میت تین (۳) روپے

علاتی بہن — دو بیٹیاں

(۱) روپیہ — (۲) روپے

(٦) ماں

ماں کے تین احوال ہیں:

(۱) کل مال کا چھٹا حصہ (۲) کل مال کا ایک تہائی حصہ (۳) بقیہ مال کا ایک تہائی حصہ

(۱) میت کی اولاد یا اس کے بیٹے کی اولاد خواہ نیچے تک ہو، ان کی موجودگی میں ماں کو کل مال کا چھٹا حصہ ملے گا۔ اسی طرح جب میت کے دو بہن بھائی ہوں یا ایک بہن بھائی یا صرف دو بہنیں ہوں یا صرف دو بھائی ہوں۔ یہ سب خواہ حقیقی، اخیافی یا علاتی ہوں، ان کی موجودگی میں بھی ماں کا چھٹا حصہ ملے گا۔

(۲) جب میت کی اولاد یا بیٹے کی اولاد نیچے تک نہ ہو اور نہ ہی کسی قسم کے دو بہن بھائی ہوں تو اس صورت میں ماں کل مال کا ایک تہائی حصہ لے گی۔

(۳) ماں کے ساتھ میاں بیوی میں سے کوئی ایک ہو۔ اس صورت میں زوجین میں سے جو ہے اس کا حصہ نکال کر بقیہ مال کا ایک تہائی حصہ ماں کو ملے گا۔

مثالیں:

(۱) میت چھ(٦)روپے

ماں	بیٹا
(۱)روپیہ	(۵)روپے

میت چھ(٦)روپے

ماں	پوتا
(۱)روپیہ	(۵)روپے

میت چھ(٦)روپے

ماں	دوبہنیں	باپ
(۱)روپیہ	(٤)روپے	(۱)روپیہ

(۲) میت تین(۳)روپے

ماں	باپ
(۱)روپیہ	(۲)روپے

(۳) میت چھ(٦)روپے

زوجہ	باپ	ماں
(۳)روپے	(٦)روپے	(۳)روپے

میت بارہ(۱۲)روپے

نوٹ: زوجین کی موجودگی میں ماں کوایک تہائی حصہ ملتا ہے۔ہم نے اس کی مثال میں زوجین کے ساتھ ماں باپ کو ملایا ہے۔اس صورت میں ماں کو باقی کا ثلث دیا گیا۔اگر باپ کی جگہ دادا ہو،تو پھر احناف کے مابین اختلاف ہے۔طرفین کے نزدیک کل مال کا ایک تہائی ماں کو ملے گا۔لیکن امام ابو یوسف دونوں صورتوں میں باقی دینے کے قائل ہیں۔دونوں کی مثالیں:

میت چھ(٦)روپے ثلث الکل

خاوند	دادا	ماں
(۳)روپے	(۱)روپیہ	(۲)روپے

میت چھ(٦)روپے ثلث باقی

خاوند	دادا	ماں
(۳)روپے	(۲)روپے	(۱)روپیہ

(۸،۷) دادی یا نانی

ان دونوں کے مختلف احوال جاننے کے لئے پانچ باتیں جاننا ضروری ہیں:

(۱) دادی یا نانی کو چھٹا حصہ ملے گا۔خواہ ایک ہو یا کئی ہوں۔وہ اسی چھٹے حصے کو تقسیم کریں گی لیکن ان میں سے ہر ایک کا ''صحیحہ'' ہونا ضروری ہے۔جس کی تعریف گزر چکی ہے۔دو یا دو سے زائد ہونے کی صورت میں چھٹا حصہ باہم اس وقت تقسیم کریں گے جب ان کا درجہ یکساں ہو۔کم درجہ والی ان میں شامل نہ ہوگی۔اس کی صورت یہ بنے گی کہ ایک شخص اپنے پیچھے دادی نانی دونوں چھوڑ گیا۔ساتھ ہی اس کا ایک بیٹا بھی ہے تو ترکہ یوں تقسیم ہوگا۔بیٹے کو پانچ(۵) روپے اور دادی نانی دونوں کو ایک(۱)روپیہ۔

(۲) مرنے والے کی اگر ماں موجود ہو،تو دادی نانی محروم ہوں گی لیکن باپ کی موجودگی میں دادی تو محروم ہوگی' نانی نہیں۔اسی طرح دادا کی موجودگی میں پڑدادی تو محروم ہوگی مگر نانی وارث رہے گی۔

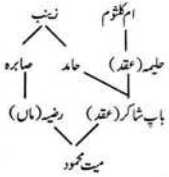
(۳) دادا، پڑدادی کو تو محروم کرسکتا ہے مگر دادی کو نہیں کیونکہ دادی کی نسبت اپنے خاوند کے واسطہ سے مرنے والے کی طرف نہیں بلکہ وہ بلا واسطہ اس کی طرف منسوب ہے جبکہ باپ موجود نہ ہو۔لہٰذا دادا، دادی کو محروم نہیں کرسکتا۔اسی طرح پردادا، پردادی کو محروم نہیں کرسکے گا۔جبکہ باپ دادا موجود نہ ہوں۔

(٤) قریب والی دادی نانی دور والی کو محروم کردیں گی۔عام ازیں کہ وہ باپ کی طرف سے ہو یا ماں کی طرف سے اور پھر وہ قریب والی دادی خود بھی محروم ہو۔لیکن دور والی دادی کو محروم کردے گی۔مثلاً مرنے والا دادی، باپ اور پرنانی چھوڑ گیا تو اس صورت میں

کل مال باپ لے جائے گا' وہ محروم ہوں گی۔

(۵) صاحبین میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ میت کی دو دادیاں یا نانیاں موجود ہوں۔ ان کا درجہ بھی برابر کا ہو مگر ان میں سے ایک دو قرابتوں سے میت کو ملتی ہے اور دوسری ایک قرابت سے ملتی ہے۔ اس صورت میں امام ابو یوسف دونوں کو کل مال کا چھٹا حصہ برابر برابر تقسیم کرنے کا قول فرماتے ہیں لیکن امام محمد کا قول یہ ہے کہ چھٹے حصہ کے تین ثلث کیے جائیں گے' دو ثلث دو قرابتوں والی اور ایک ثلث ایک قرابت والی دادی لے گی۔ مثال ملاحظہ ہو:

صورت مذکورہ میں محمود میت کی مسماۃ زینب بھی جدہ بنتی ہے اور مسماۃ ام کلثوم بھی جدہ ہے۔ دونوں ایک ہی مرتبہ کی بھی ہیں۔ لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ مسماۃ زینب کا جدہ بننا محمود کے باپ اور ماں دونوں کی طرف سے ہے۔ لیکن ام کلثوم صرف باپ کی طرف سے جدہ بنی، ماں کی طرف سے نہیں۔ اب زینب اور ام کلثوم کو وراثت کیا ملے گی؟ امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں کو چھٹا حصہ ملے گا جو وہ آدھا آدھا کریں گے۔ لیکن امام محمد کے نزدیک دو ثلث زینب اور ایک ثلث ام کلثوم لے گی۔

زینب — ام کلثوم
صابرہ — حامد — حلیمہ (عقد)
رضیہ (ماں) — باپ شاکر (عقد)
میت محمود

فصل سوم: عصبہ اور اس کی اقسام

لغت میں ''عصبہ'' پٹھے کو کہتے ہیں اور عرف شرع میں اسے کہتے ہیں جو اس کا خونی رشتہ دار ہو۔ اس کی تین اقسام ہیں: عصبہ بنفسہ، عصبہ بغیرہ اور عصبہ مع الغیر۔

عصبہ بنفسہ: وہ مذکر کہ جس کی نسبت میت کی طرف کرتے وقت درمیان میں کوئی عورت واسطہ نہ بنے یا وہ کہ کسی دوسرے کے واسطہ سے عصبہ نہ بنے بلکہ خود اپنے طور پر عصبہ بنتا ہو۔ اس کی چار اقسام ہیں:

(۱) میت کی نرینہ اولاد اور اولاد کی اولاد۔ یعنی بیٹا پوتا وغیرہ (جزء میت)۔

(۲) میت کی اصل یعنی باپ، دادا اور پردادا (اصل میت)۔

(۳) باپ کی اولاد یعنی مرنے والے کے بھائی بہنیں ''جزء اب'' کہا جاتا ہے۔

(٤) دادا کی اولاد جو میت کے چچا تایا کہلاتے ہیں۔ انہیں ''جزء جد'' کہا جاتا ہے۔

نوٹ: ان عصبات کی وراثت میں ان کی ترتیب کا لحاظ ضروری ہوتا ہے۔ لہٰذا قریب تر کے ہوتے ہوئے اس سے دور والا عصبہ وارث نہیں بنے گا۔ ترتیب یوں ہوگی۔ جزء میت پھر اصل میت پھر جزء اب اور آخر میں جزء جد۔ جزء میت یعنی میت کے بیٹے پوتے ہوتے ہوئے بقیہ تین اقسام محروم ہوں گے۔ اگر جزء میت نہ ہو تو پھر اصل میت یعنی باپ دادا حق دار ہوں گے۔ دوسرے دو اقسام کے عصبات محروم رہیں گے۔ اگر اصل میت بھی نہ ہو تو پھر جزء اب یعنی میت کے بھائی اور اگر یہ بھی نہ ہوں تو میت کے چچا تایا عصبہ بن کر وارث قرار پائیں گے۔ علاوہ ازیں ہر ایک اقسام چہارگانہ میں بھی قرب و بعد کا اعتبار ہوگا۔ یعنی قسم اول جو جزء میت ہے۔ اس میں میت کا بیٹا اور پوتا شامل ہیں۔ اسی طرح اصل میت میں باپ اور دادا شامل ہیں۔ ان میں قرب و بعد کے اعتبار سے بیٹے کے ہوتے ہوئے اور باپ کے ہوتے ہوئے پوتا اور باپ کے ہوتے ہوئے دادا، بھائی کے ہوتے ہوئے بھتیجا اور چچا کی موجودگی میں چچا زاد بھائی عصبہ قرار نہیں پائیں گے۔

اشکال

ترتیب عصبات میں یہ کہا گیا ہے کہ میت کے بیٹے کے ہوتے ہوئے میت کا باپ وارث نہیں ہوگا۔ حالانکہ پچھلے اوراق میں ایک مثال میں باپ اور بیٹا دونوں کو وارث قرار دیا گیا تھا۔ مثلاً ایک شخص مرجاتا ہے اور اپنے پیچھے ایک بیٹا اور باپ چھوڑتا ہے تو باپ کو کل جائیداد کا چھٹا حصہ ملتا ہے اور بقیہ بیٹا لے جائے گا۔

جواب: ہم گفتگو عصبات اور ان کی ترتیب میں کررہے ہیں۔ مثال مذکور میں باپ بحیثیت عصبہ ہونے کے نہیں بلکہ ذوی الفروض میں شامل ہونے کی وجہ سے چھٹا حصہ پارہا ہے اور بیٹا عصبہ ہونے کی وجہ سے باقی ماندہ جائیداد کو سمیٹ رہا ہے۔ ذوی الفروض کا مقررہ حصہ پہلے تقسیم کیا جاتا ہے پھر بچا ہوا عصبات لیتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ مثال مذکور میں باپ بیٹا عصبہ ہونے کے اعتبار سے نہیں بلکہ باپ ذوی الفروض ہونے اور بیٹا عصبہ ہونے کے اعتبار سے وارث بن رہے ہیں۔ لہٰذا تقدیم و تاخیر عصبات پر کوئی اعتراض نہ ہوا۔

نوٹ: عصبات کی مذکورہ اقسام میں سے ہر وہ عصبہ جو میت کے ساتھ دوہری قرابت رکھتا ہو وہ اپنی قسم کے اس عصبہ سے مقدم ہوگا جو صرف ایک وجہ سے قرابت رکھتا ہو۔ لہٰذا دو قرابت والا عصبہ ایک قرابت والے عصبہ کو محروم کردے گا۔ جیسا کہ حقیقی اور علاتی بھائی دو موجود ہوں، تو ان میں حقیقی بھائی کی قرابت چونکہ دوہری ہے۔ اس لئے یہ علاتی بھائی کو محروم کردے گا۔

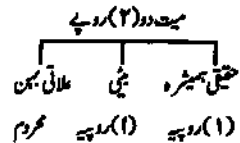
اشکال

مرنے والے نے اپنے پیچھے چند بیٹے چھوڑے۔ ان میں سے چند وہ ہیں جو حقیقی بھائی ہیں اور دوسرے علاتی بھائی ہیں۔ مذکورہ قانون کے مطابق حقیقی بیٹوں کو چاہیے تھا کہ علاتی بیٹوں کو محروم کردیتے۔ حالانکہ دونوں اقسام کے بیٹے برابر ہوتے۔ اس لئے حقیقی بھائی کا علاتی بھائی کو محروم کرنا درست نہ ہوا؟

جواب: یہاں ایک مغالطہ کھایا گیا۔ وہ یہ کہ حقیقی بھائی اور علاتی بھائی میں قرب و بعد قرابت جو بیان ہوئی، وہ مرنے والے کی نسبت سے ہے۔ مرنے والے کے یہ دونوں بھائی ہیں اور وہ ان کا بھائی ہے۔ لیکن اشکال میں موجود صورت میں مرنے والے کے یہ بیٹے ہیں اور وہ ان کا باپ ہے۔ میت اگر بھائی ہے تو اس کے وارث بھائی حقیقی اور علاتی اور اخیافی میں تقسیم ہوسکتے ہیں۔ کیونکہ اگر مرنے والے کا باپ اور ماں اور زندہ کا باپ اور ماں ایک ہی ہیں تو یہ دونوں حقیقی بھائی ہوئے اور اگر مرنے والے اور زندہ بھائی کا باپ ایک لیکن مائیں مختلف ہوں تو یہ علاتی بھائی ہوگا۔ لیکن مرنے والا اگر باپ ہے تو اس کی اولاد میں حقیقی یا اخیافی یا علاتی کی تقسیم نہیں ہوسکتی۔ باپ کی اولاد خواہ متعدد بیویوں سے ہو یا ایک سے ہو وہ باپ کی حقیقی اولاد ہی کہلاتی ہے اور اگر مرنے والا باپ نہیں تو وارث اس کا بیٹا نہیں کہلا سکتا۔ یہ ٹھیک ہے کہ ایک باپ کی اولاد باہم بھائی ہوتے ہیں۔ حقیقی یا علاتی ہوسکتے ہیں لیکن باپ کی اولاد اور بیٹے ہوتے ہیں یہ تقسیم نہیں چلتی۔

صاحب سراجی نے دوسری قرابت کو ترجیح دینے کے معاملہ میں یہاں تک بیان کردیا کہ حقیقی بھائی تو کجا حقیقی ہمشیرہ بھی بیٹی کے ساتھ مل کر عصبہ بن جائے گی تو علاتی بہن بھائی محروم ہوجائیں گے۔

میت دو (۲) روپے

حقیقی ہمشیرہ	بیٹی	علاتی بہن
(۱) روپیہ	(۱) روپیہ	محروم

مثال:

صورت مذکورہ میں بہن کو آدھا حصہ ملے گا کیونکہ وہ عصبہ ہوگئی ہے۔ قانون یہ ہے "بہنوں کو بیٹیوں کے ساتھ عصبہ بناؤ"۔ اکیلی بیٹی ہوتی تو نصف پاتی۔ اس کا نصف حصہ ہے کر بقیہ نصف بحیثیت عصبہ حقیقی بہن لے جائے گی اور علاتی بہن چونکہ دوسری قرابت

والی نہیں۔اس لئے دوہری قرابت والی حقیقی بہن نے اپنے ہوتے ہوئے اسے محروم کردیا۔

اشکال

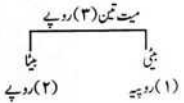
سراجی کی عبارت ہے: ان اعیان بنی الام یتوارثون دون بنی العلات۔یعنی رسول کریم ﷺ نے فرمایا: اعیان بنی الام کے ہوتے ہوئے بنی علات محروم ہوں گے۔اشکال یہ ہے کہ "بنی اعیان" کو بنی ام کہنا صحیح نہیں ہے۔یعنی بنی ام کو اعیان کے ساتھ ملانا درست نہیں ہے۔کیونکہ "بنی ام" اخیافی بہن بھائی کو کہتے ہیں۔جو صرف ماں کی طرف سے ایک دوسرے کے شریک ہوتے ہیں اور بنی اعیان وہ کہ جن کے ماں باپ ایک ہی ہوں۔

جواب: بحث دراصل یہ ہے کہ صاحب سراجی کہنا یہ چاہتے ہیں کہ بنی اعیان کی موجودگی میں بنی علات محروم رہتے ہیں۔اگرچہ وہ باپ میں دونوں شریک ہوتے ہیں لیکن ترجیح اس لئے کہ بنو اعیان میں باپ کے علاوہ ماں بھی شریک ہوتی ہے۔اس لئے اعیان کے بعد لفظ "بنو الام" زیادہ کیا گیا تا کہ واضح ہو جائے کہ بنو اعیان اور بنو علات میں جو فرق ہے وہ ماں کے اعتبار سے ہے۔بنو علات میں ماں کی شرکت نہیں ہوتی اور بنو اعیان میں ماں کی بھی شرکت پائی جاتی ہے۔اس کے بعد سراجی کے مصنف نے اس کو عام قاعدہ قرار دے دیا کہ دو قرابتوں والا ایک قرابت کو محروم کر دے گا۔یعنی بھائی کے علاوہ بھتیجا بھی میت کا اگر ایک حقیقی اور دوسرا علاتی ہو یا ایک چچا حقیقی اور دوسرا علاتی ہو۔ان تمام صورتوں میں حقیقی وارث قرار پائے گا اور علاتی محروم رہے گا۔

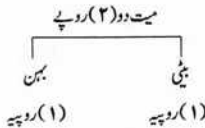
عصبہ بغیرہ: یہ وہ وارث ہے جو خود تو عصبہ نہیں ہوتا لیکن جس کے ساتھ مل کر عصبہ بنا وہ بھی عصبہ ہو گیا۔لہٰذا اس قسم میں وہ عورتیں بھی داخل ہیں۔جن کے حصے نصف اور ثلثان ہیں۔یعنی بیٹی، پوتی اور بہن یہ سب عورتیں اپنے بھائیوں کے ساتھ مل کر عصبہ بن جاتی ہیں۔یعنی میت کا ایک بیٹا اور بیٹی وارث ہیں اب بیٹا خود عصبہ ہے۔وہ اپنی بہن کو بھی عصبہ کر دے گا۔اسی طرح پوتا، پوتی کو، بھائی بہن کو عصبہ کر دیں گے جبکہ یہ خود عصبہ ہوں۔مثال ملاحظہ ہو:

میت تین (۳) روپے

بیٹی	بیٹا
(۱) روپیہ	(۲) روپے

اس صورت میں اگر بیٹا نہ ہوتا تو بیٹی ذوی الفروض ہونے کی وجہ سے نصف حصہ پاتی۔ لیکن بھائی کے ساتھ ملنے کی وجہ سے کوئی مقرر حصہ نہ رہا۔ للذکر مثل حظ الانثیین کے تحت بھائی کو بہن سے دوگنا ملے گا اور بہن کو بھائی سے نصف ملے گا جیسا کہ مثال سے یہ ظاہر ہے۔

عصبہ مع الغیر: وہ عورتیں جو خود بھی عصبہ نہیں تھیں اور جن کے ساتھ مل کر عصبہ بنیں وہ بھی عصبہ نہیں۔جیسا کہ حضور ﷺ نے بہن کو بیٹی کے ساتھ ملا کر عصبہ بنانے کا حکم دیا ہے۔بہن اور بیٹی اکیلی اکیلی عصبہ نہیں ہوتی۔جب دونوں مل جائیں تو بہن کو بیٹی عصبہ کردے گی۔ہم نے جو یہ کہا کہ بہن بیٹی کے ساتھ مل کر عصبہ بنے گی۔(یوں نہیں کہا کہ بیٹی بہن کے ساتھ مل کر عصبہ بنے گی) اس کی مثال یہ ہے:

میت دو (۲) روپے

بیٹی	بہن
(۱) روپیہ	(۱) روپیہ

صورت مذکورہ میں بیٹی کو نصف باعتبار ذوی الفروض ہونے کے ملے گا اور بہن عصبہ ہونے کی وجہ سے بقیہ نصف لے جائے گی۔ لہٰذا بہن "عصبہ مع غیرہ" ہوگی۔

نوٹ: قانون یہ ہے کہ "بہن" بھائیوں کے ساتھ مل کر عصبہ بن جاتی ہے لیکن ایک صورت صاحب سراجی نے ایسی بھی ذکر کی جہاں بہن صورت مذکورہ میں عصبہ نہیں بنتی۔ وہ یہ کہ چچا عصبہ ہے لیکن اس کی بہن (پھوپھی) چچا کی موجودگی میں عصبہ نہیں بنتی۔ مطلب یہ کہ اگر مرنے والا اپنے پیچھے چچا اور پھوپھی چھوڑ گیا، تو تمام وراثت چچا لے جائے گا۔ پھوپھی کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔ ایک طرف قانون کے مطابق بیٹی، پوتی اور بہن اپنے اپنے بھائیوں کے ساتھ مل کر عصبہ بنتی ہیں لیکن چچا اور پھوپھی کے درمیان یہ قانون جاری نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیٹی، پوتی اور بہن ذوی الفروض میں سے ہیں۔ جب ان کے ساتھ ان کا بھائی مل جائے تو یہ عصبہ بن جاتی ہیں لیکن ان کے مقابلے میں پھوپھی ذوی الفروض سے نہیں ہے لہٰذا اپنے بھائی کے ساتھ مل کر عصبہ نہیں بنے گی۔

صاحب سراجی نے عصبات کی اقسام ثلاثہ کے بعد ایک اور قسم "عصبہ سببی" کا ذکر بھی کیا ہے۔ یہ دراصل آزاد کرنے والا ہوتا ہے۔ چونکہ اس میں تفصیل وتشریح کی ضرورت ہے اور اس کا وجود ہمارے ممالک میں مفقود ہے۔ اس لئے اس کی بحث میں پڑھنا بے کار ہے۔

فصل چہارم: حجب کا بیان

"حجب" کا لغوی معنی باز رکھنا ہے۔ دربان یا نگہبان کو "حاجب" اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ ایرے غیرے کو اندر آنے سے باز رکھتا ہے۔ شرع میں اس کی دو اقسام ہیں۔ حجب نقصان، حجب حرمان۔

حجب نقصان

ایک وارث دوسرے وارث کو جائیداد وراثت سے بالکل محروم تو نہ کرے لیکن اس کے حصہ میں کمی کر دے۔ ایسے ورثاء جو اس کے تحت آتے ہیں۔ وہ پانچ ہیں۔ خاوند، بیوی، ماں، پوتی اور علاتی بہن۔ میاں بیوی میں کسی کا انتقال ہو گیا۔ اگر ان کے ساتھ اولاد نہ ہو تو بیوی کو اپنے فوت شدہ خاوند کی وراثت میں سے ایک چوتھائی ملے گا۔ اگر خاوند زندہ ہے اور بیوی فوت شدہ اور اولاد نہیں تو خاوند کو فوت شدہ بیوی کی جائیداد میں سے نصف ملے گا اور اگر اولاد ہو تو پھر زوجہ کو ثمن (آٹھواں ۱/۸ حصہ اور خاوند کو چوتھا حصہ ملے گا۔ گویا اولاد ہونے کی صورت میں ان کے حصہ میں کمی آ گئی۔ حصہ میں کسی طرح بھی کمی آ جائے تو اسے "حجب نقصان" کہتے ہیں۔

حجب حرمان

یعنی بالکل محروم کر دینا۔ اس کی صورت یوں ہو گی کہ میت کے دو آدمی وارث ہیں۔ ایک زیادہ قرابت والا دوسرا کم قریبی۔ تو زیادہ قرابت والا دوسرے کو محروم کر دے گا جیسا کہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا محروم ہو جاتا ہے۔ باپ کی موجودگی میں دادا محروم ہوتا ہے۔

کیا "محروم" حاجب بن سکتا ہے؟

احناف کے نزدیک "محروم" حاجب نہیں بن سکتا لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما اس کے قائل ہیں۔ محروم کون کون ہیں؟ اس کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں۔ مثلاً کافر، قاتل اور غلام وغیرہ۔ یہ خود تو وارث نہیں لیکن دوسروں کو وراثت سے محروم کرنے کا سبب بن سکتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص مر جاتا ہے اور اپنے پیچھے تین وارث چھوڑتا ہے۔ ایک باپ دوسرا کافر بیٹا اور تیسری ماں۔ صورت مذکورہ میں بیٹا بوجہ کافر ہونے کے خود محروم ہے۔ اب کیا یہ قریبی ہونے کی وجہ سے باپ کو محروم کر سکتا ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک یہ باپ کو محروم نہیں کرے گا بلکہ باپ اپنا مقررہ حصہ پائے گا اور یوں سمجھا جائے گا کہ بیٹا موجود ہی نہیں ہے۔ لہٰذا صورت مذکورہ میں ماں کو ایک تہائی دے کر بقیہ مال باپ لے جائے گا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں کہ بیٹا ہونے کی صورت میں ماں کا حصہ کم ہو

جائے گا۔ اب وہ تیسرا حصہ کی بجائے چھٹا حصہ پائے گی۔ اسے یہ نقصان اس کے محروم بیٹے نے پہنچایا۔ خواہ یہ لڑکا کافر ہی کیوں نہ ہو؟ کیونکہ اولاد کی موجودگی میں ماں کو چھٹا حصہ ملتا ہے۔ لہٰذا صورت مذکورہ میں کل مال کے چھ حصے کئے جائیں گے۔ ماں کو ذوی الفروض ہونے کی وجہ سے چھٹا حصہ مل جائے گا۔ بقیہ تمام باپ بوجہ عصبہ ہونے کے لے جائے گا۔ یہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا مذہب ہے۔ بہرحال آپ کے نزدیک محروم الوراثت بھی حجب نقصان کا سبب بن سکتا ہے۔ لیکن احناف کا استدلال یہ ہے کہ جسے محروم کر دیا گیا اور کیا بھی نص کے ذریعہ تو وہ کسی دوسرے کے حصہ کے کم ہونے کا سبب نہیں بن سکتا۔

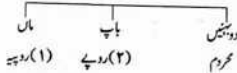
اعتراض

- پچھلی سطور میں ایک مثال بیان ہوئی تھی۔ وہ یہ کہ ایک شخص مرجاتا ہے اور اپنے پیچھے باپ، دادی اور پرنانی چھوڑتا ہے۔ اس صورت میں باپ اگرچہ پرنانی کو محروم نہیں کرسکتا۔ مگر دادی کو محروم کر دے گا اور ایک دوسرا قاعدہ یہ تھا کہ قریب والی دادی دور والی دادی کو محروم کر دیتی ہے۔ اب اس قانون کے تحت دادی نے پرنانی کو محروم کر دینا ہے۔ ان دونوں باتوں کو سامنے رکھ کر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ دعویٰ یہ تھا کہ محروم، حاجب نہیں بن سکتا لیکن یہاں دادی باوجود محروم ہونے کے پرنانی کے لئے حاجب بن رہی ہے؟

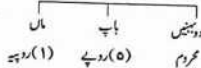
جواب: جواب سے پہلے لفظ محروم کے بارے میں سن لیجئے کہ یہ دو معانی میں مستعمل ہے۔ اول وہ جسے کچھ بھی نہ ملے۔ دوم وہ کہ جس کی اہلیت وراثت ختم ہو چکی ہے۔ ان میں سے پہلا معنی مجازی ہے۔ وہ حقیقی محروم نہیں بلکہ اسے محجوب کہتے ہیں۔ اب جواب کی طرف آتے ہیں۔ محروم وہ جس میں وراثت پانے کی اہلیت ہی نہ ہو اور محجوب وہ جو اہلیت تو رکھتا ہو لیکن کسی عارضہ کی بنا پر حصہ نہ پائے جیسا کہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا اور باپ کی موجودگی میں دادا کو کچھ نہیں ملتا۔ لیکن پوتا اور دادا محروم نہیں بلکہ محجوب کہلائیں گے۔ اسی تقریر و تشریح کے پیش نظر مذکورہ اعتراض کو لیجئے باپ کی موجودگی میں دادی محروم نہیں بلکہ محجوب ہے کیونکہ اگر باپ نہ ہوتا تو اس کو چھٹا حصہ ملتا۔ لہٰذا اسے محروم نہیں کہیں گے اور قاعدہ یہ تھا کہ محروم، حاجب نہیں ہوسکتا۔ محجوب حاجب ہوسکتا ہے۔

نوٹ: ''محجوب'' کے حاجب بننے پر اتفاق ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما بھی اس سے متفق ہیں۔ اس کی مثال ملاحظہ ہو:

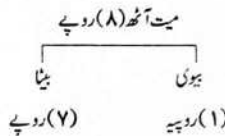
میت تین (۳) روپے

دو بہنیں	باپ	ماں
محروم	(۲) روپے	(۱) روپیہ

صورت مذکورہ میں بہن بھائی محروم ہونے کے باوجود ماں کے لئے نقصان کا سبب بن گئے۔ لہٰذا ماں کو اب تیسرے حصہ کی بجائے چھٹا حصہ ملے گا۔

میت چھ (٦) روپے

دو بہنیں	باپ	ماں
محروم	(۵) روپے	(۱) روپیہ

فصل پنجم: فرائض کے مخرج کا بیان

قرآن کریم میں فرائض دو طرح یا دو اقسام کے مذکور ہیں۔ اول قسم نصف، ربع اور ثمن۔ دوم قسم ثلث، ثلثان اور سدس۔ فرض

کے مخرج کا اصل مقصد یہ ہے کہ کوئی سا ایک ایسا عدد معین کیا جائے۔ جس سے تمام ورثاء کو مفروضہ حصے مل جائیں۔ اس کے لئے طریقہ یہ اختیار کیا جاتا ہے کہ لفظ میت لکھ کر اس کے نیچے جو وارث موجود ہیں۔ ان کے نام لکھے جاتے ہیں پھر اس معین عدد کو لفظ میت کے اوپر لکھ دیا جاتا ہے۔ رہا عدد معین کے تعیین کا طریقہ کیا ہے؟ صاحب سراجی نے اس کے لئے قانون ذکر کیا ہے۔ وہ یہ کہ مذکورہ چھ فرائض میں سے (ربع، نصف، سدس وغیرہ) جب ایک آ جائے، تو اس کا جو مستحق اور ہم نام ہوگا، اس کو عدد معین مقرر کر کے سب فرائض کے لئے مخرج بنائیں گے۔ مثلاً مرنے والے نے اپنے پیچھے ایک بیوی اور ایک بیٹا چھوڑا۔ ان میں سے بیوی کا اولاد ہونے کی وجہ سے آٹھواں حصہ معین ہے۔ جبکہ لڑکے کے لئے مقرر نہیں، تو ورثاء میں سے صرف آٹھویں حصہ والا ایک ہی وارث ہے۔ اس لئے مسئلہ آٹھ سے بنے گا۔

اسی طرح اگر صرف نصف والا ہے تو دو سے ربع والا ہے تو چار سے سدس والا ہے تو چھ سے علیٰ ہذا القیاس مسئلہ بنائیں گے۔ ان فرائض ثمانیہ میں سے ہر ایک حصہ کا عدد بنایا جاتا ہے لیکن نصف کا عدد خلاف قیاس ۲/انہیں بلکہ دو ہوگا۔ دوسری صورت یہ کہ صرف ایک فرض نہ ہو بلکہ دو یا دو سے زائد جمع ہو جائیں، تو پھر سب سے کم حصہ والا مخرج بنایا جائے گا۔ مثلاً نصف، ربع اور ثمن جمع ہو گئے تو آٹھواں حصہ سب سے کم ہے۔ لہٰذا مسئلہ آٹھ سے بنایا جائے گا۔ اسی طرح ثلث، ثلثان، ثلثان اور سدس مل جائیں تو چھ سے مسئلہ بنے گا اور اگر دونوں اقسام کے فرائض مخلوط ہو کر آئیں تو پھر ضابطہ کچھ یوں ہوگا کہ اگر نصف دوسرے اقسام ثلاثہ (سدس، ثلث، ثلثان) میں سے کسی کے ساتھ آ جاتا ہے یا سب کے ساتھ مل کر آ جائے تو مخرج چھ تصور کیا جائے گا۔ اگر نصف کی بجائے ربع ہو اور فریق ثانی میں کوئی ایک یا سب حصے ہوں تو مخرج بارہ ہوگا اور اگر فریق اول سے ثمن آ جائے تو فریق ثانی کے کل یا بعض فرض کے ساتھ مل کر مسئلہ چوبیس سے بنے گا۔

فصل ششم: عول کا بیان

جیسا کہ ہم پچھلی فصل میں مخارج فرائض کی بحث کر چکے ہیں۔

کبھی ایسی صورت پیش آ جاتی ہے کہ جس چھوٹے حصہ کا عدد ہم نے بطور مخرج لیا۔ جب اس کے مطابق ورثاء میں حصے بانٹنے چاہئیں تو وہ حصہ جات مخرج سے بڑھ جاتے ہیں۔ یعنی مخرج میں وسعت نہیں ہوتی کہ اس پر اعتبار کرتے ہوئے وراثت پوری کی پوری بانٹ دی جائے۔ ایسی صورت میں مخرج کو وسعت دی جاتی ہے۔ جیسا کہ نصف، ثلثان، ثلث اور سدس لینے والے ورثاء اکٹھے ہو گئے۔ اب ان میں سب سے چھوٹا سدس ہے۔ جس سے چھ کا ہندسہ مخرج بنایا۔ لیکن جب ان حصوں کو جمع کریں تو وہ کل دس بن جاتے ہیں تو ان ورثاء کو مکمل حصہ دینے کے لئے چھ کی بجائے دس سے مسئلہ بنائیں گے۔ اب اسے کہا جائے گا کہ مسئلہ چھ سے دس کی طرف عول کر گیا۔ ان سات مخارج میں سے چار ایسے عدد ہیں جن میں عول نہیں ہوتا۔ یعنی نصف، ثلث اور ربع اور ثمن۔ بقیہ تین یعنی چھ، بارہ اور چوبیس میں عول ہوتا ہے۔ ان میں سے چھ کا عول جفت اور طاق دونوں طرف ہوتا ہے۔ یعنی سات اور نو پر طاق اور دس پر جفت ہوگا۔ اس کی چار مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱ ٦ سے ۷ کی طرف عول

زوج	دوحقیقی ہمشیرہ
(۳)	(٤)

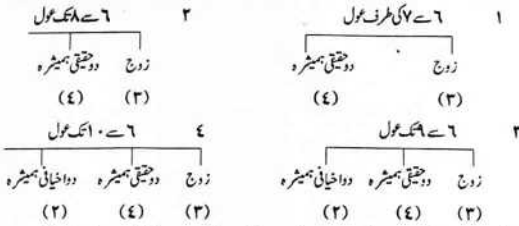
۲ ٦ سے ۸ تک عول

زوج	دوحقیقی ہمشیرہ
(۳)	(٤)

۳ ٦ سے ۹ تک عول

زوج	دوحقیقی ہمشیرہ	دواخیافی ہمشیرہ
(۳)	(٤)	(۲)

٤ ٦ سے ۱۰ تک عول

زوج	دوحقیقی ہمشیرہ	دواخیافی ہمشیرہ
(۳)	(٤)	(۲)

دوسرے عدد یعنی بارہ کا عول صرف طاق اعداد میں ہوگا اور وہ بھی سترہ تک۔ اس کی تین صورتیں بنیں گی۔ ۱۲ سے ۱۳، ۱۲ سے ۱۵ اور ۱۲ سے ۱۷۔ مثالیں ملاحظہ ہوں:

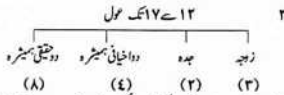
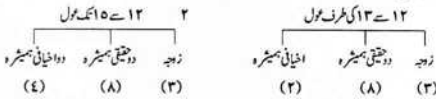
۱ ۱۲ سے ۱۳ کی طرف عول

زوجہ	دوحقیقی ہمشیرہ	اخیافی ہمشیرہ
(۳)	(۸)	(۲)

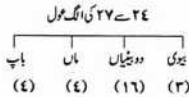
۲ ۱۲ سے ۱۵ تک عول

زوجہ	دوحقیقی ہمشیرہ	دواخیافی ہمشیرہ
(۳)	(۸)	(٤)

۳ ۱۲ سے ۱۷ تک عول

زوجہ	جدہ	دواخیافی ہمشیرہ	دوحقیقی ہمشیرہ
(۳)	(۲)	(٤)	(۸)

اور تیسرے عدد یعنی چوبیس (۲۴) کا عول صرف ایک یعنی ستائیں (۲۷) ہے۔ یہ "مسئلہ منبریہ" کے نام سے بھی مشہور ہے۔ جس کی وجہ یہ بنی کہ وراثت کا یہ سوال حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے اس وقت پوچھا گیا۔ جب آپ منبر پر وعظ فرما رہے تھے۔ آپ نے اسی وقت اس کا جواب ارشاد فرما دیا۔ مسئلہ بذریعہ صورت یہ ہے:

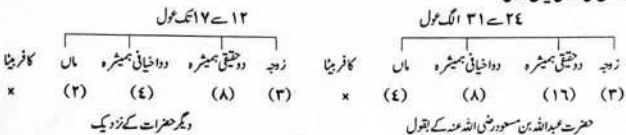
٢٤ سے ٢٧ کی اگے عول

بیوی	دو بیٹیاں	ماں	باپ
(۳)	(١٦)	(٤)	(٤)

لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے بقول چوبیس (۲۴) کا عول اکتیس (۳۱) تک جا سکتا ہے۔ اس اختلاف کا پس منظر دراصل وہی اختلاف ہے کہ محروم شخص سبب حجب نقصان بن سکتا ہے لیکن دوسروں کے نزدیک محروم شخص نقصان کا سبب نہیں بن سکتا۔ اس کی مثال یوں ہوگی:

٢٤ سے ۳۱ اگے عول — حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بقول

زوجہ	دوحقیقی ہمشیرہ	دواخیافی ہمشیرہ	ماں	کافر بیٹا
(۳)	(١٦)	(۸)	(٤)	×

۱۲ سے ۱۷ تک عول — دیگر حضرات کے نزدیک

زوجہ	دوحقیقی ہمشیرہ	دواخیافی ہمشیرہ	ماں	کافر بیٹا
(۳)	(۸)	(٤)	(۲)	×

فصل ہفتم: تماثل، تداخل، توافق اور تباین کی پہچان

یہ فصل دراصل اگلی فصل ''باب التصحیح'' کے لئے بطور مقدمہ لائی گئی ہے۔ کیونکہ ''تصحیح'' کے سمجھنے میں اس کی وجہ سے بہت سہولت ہو جاتی ہے۔ گزشتہ اوراق میں ہم ذوی الفروض اور عصبات کی تمام ابحاث لکھ کر فارغ ہو چکے ہیں۔ باب التصحیح باقی رہتا تھا جس کا اہم مقصد یہ ہوتا ہے کہ ورثاء کے مقررہ حصہ جات میں اگر کسی وقت ٹوٹ پھوٹ نظر آتی ہو تو اس سے بچانے کے لئے ہمیں کیا طریقہ اپنانا چاہیے؟ اس ٹوٹ پھوٹ سے بچنے اور سمجھنے سے قبل موجودہ فصل کا ذہن نشین ہونا بہت ضروری ہے۔ اس فصل کا خلاصہ (جو دلیل حصر بھی ہے) کچھ یوں بنتا ہے۔ جیسا کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ یہاں چار چیزیں مذکور ہوئیں۔ تماثل، تداخل، توافق اور تباین۔ میراث میں سے کوئی سے دو عدد یا حصہ جات کے درمیان نسبت ان چار میں سے کوئی ایک لازماً ہوتی ہے یا تو تساوی کی نسبت ہو گی یا نہیں۔ اگر تساوی کی نسبت ہے تو وہ دونوں متماثل کہلائیں گے اور اگر نسبت تساوی نہیں تو پھر دیکھیں گے کہ ایک عدد دوسرے عدد کو فنا کرتا ہے یا نہیں؟ یعنی ایک عدد دوسرے میں داخل ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اگر فنا ہو جائے تو وہ دونوں عدد متداخل ہوں گے اور اگر ایک عدد دوسرے کو فنا نہیں کرتا بلکہ کوئی تیسرا ہندسہ دونوں کو اپنے اندر فنا کر لیتا ہے یا ایسا بھی نہیں؟ اگر تیسرا عدد اپنے اندر فنا کر لے تو یہ توافق کہلاتا ہے۔ ورنہ تباین بنے گا۔

ان چار مذکورہ صورتوں کو مثالوں سے یوں سمجھنا چاہیے ۲ اور ۲ یا ۴ اور ۴ کے درمیان تساوی کی نسبت ہے اور تداخل کی مثال ۲ اور ۸ فرض کر لیں۔ اب اگر ۲ کو ۴ سے ضرب دیتے ہیں تو دوسرا عدد یعنی ۸ بن جاتا ہے اور اگر ۸ کو ۲ پر تقسیم کریں تو حاصل چار ۴ آئے گا۔ تداخل کا نتیجہ یہ نکلا کہ دو عددوں میں سے اگر چھوٹے عدد کو دو گنا (سہ گنا، چار گنا وغیرہ) کریں تو بڑا عدد بن جائے اور اگر بڑے کو چھوٹے سے تقسیم کریں، تو بڑا دو برابر حصوں میں تقسیم ہو جائے اور توافق کی مثال ۴ اور ۶ ہے۔ گویا توافق کی نسبت تداخل کی نفی سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ ۴ جو چھوٹا عدد ہے۔ اسے دو گنا کیا جائے، تو چھ نہیں بنتا اور نہ ہی ۶ کو تقسیم کیا جائے تو چھوٹے عدد یعنی ۴ کے برابر تقسیم ہو سکتا ہے۔ بلکہ یہاں ہمیں کسی تیسرے عدد کو لینا پڑے گا۔ جو ایسا ہو کہ جس کو اگر ضرب دی جائے تو وہ دونوں پر فٹ آ جائے اور ان دونوں کو چھوٹے سے تقسیم کیا جائے تو برابر تقسیم ہو جائے۔ اب دونوں اعداد ۴ اور ۶ کے لئے ہم نے عدد ۲ لیا۔ اس تیسرے ہندسہ کو اگر دو گنا کریں تو ۴ اور سہ گنا کریں تو ۶ حاصل ہو جاتا ہے۔ یونہی اگر ۴ کو ۲ پر اور ۶ کو ۲ پر تقسیم کریں تو دونوں برابر برابر (یعنی ۲ اور ۳) تقسیم ہو جاتے ہیں۔ یہ توافق کی نسبت ہے اور اگر چھوٹے عدد کو ضرب دی جائے تو بڑا عدد نہ بن سکے اور بڑے عدد کو اگر چھوٹے سے تقسیم کریں تو برابر تقسیم نہ ہو اور ان دونوں عددوں کے لئے کوئی تیسرا عدد بھی ایسا نہیں جو ان دونوں کو اپنے اندر لے لے یا وہ دونوں اس پر برابر تقسیم ہو سکیں تو ایسے دو عددوں کے درمیان نسبت تباین ہو گی۔ جیسا کہ ۳ اور ۷ کے درمیان۔ ان میں سے چھوٹا عدد یعنی ۳ نہ تو بڑے عدد یعنی ۷ کو کاٹ سکتا ہے اور نہ ہی ۷، ۳ سے برابر تقسیم ہو سکتا ہے اور نہ ہی یہاں کوئی تیسرا عدد ایسا متصور کہ جو دونوں کو اپنے اندر لے لے یا یہ دونوں اس پر برابر تقسیم ہو جائیں۔

نوٹ: ہندسہ ''۱'' علم میراث میں بطور عدد شمار نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر ''۱'' کو بھی عدد شمار کریں گے، تو مذکورہ تمام نسبتیں بیکار ہو جائیں گی۔ کیونکہ ایک سے تو تمام اعداد تقسیم ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس تقسیم کا فائدہ کوئی نہیں اور ایک سے ضرب بھی دیں تو بھی مضروب میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

فصل ہشتم: تصحیح کے بیان میں

''تصحیح'' صحت سے مشتق ہے۔ یعنی درستگی والا کر دینا، اور اصطلاح میراث میں تصحیح کی تعریف یہ ہے کہ ورثاء کے مقررہ حصہ

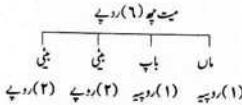
جات میں اگر ٹوٹ پھوٹ بنتی ہو، تو پھر مخرج کو ایسے عدد پر متعین کر دیں کہ ہر وارث کو اس کا مقررہ حصہ بغیر ٹوٹ پھوٹ کے مکمل ملے۔ صاحب سراجی نے تصحیح کے لئے سات قواعد ذکر کئے ہیں جن میں سے تین کا تعلق ورثاء اور ان کے حصہ جات کے ساتھ ہے اور چار ایسے قواعد ذکر کئے جن میں ورثاء کی نسبت ورثاء کے ساتھ نکالی جاتی ہے۔ ان سات قواعد کو بالترتیب ملاحظہ فرمائیں:

قاعدۂ اولیٰ

جب کسی فریق کے مقررہ حصہ میں کسر (ٹوٹ پھوٹ) نہ واقع ہوتی ہو۔ یعنی ہر ایک وارث کو مخرج سے پورا پورا حصہ مل جاتا ہو تو ایسی صورت میں تصحیح کی ضرورت نہیں پڑتی۔ مثلاً میت کے ورثاء میں باپ، ماں اور دو بیٹیاں ہیں تو ان ورثاء کو وراثت تقسیم کرنے کے لئے مخرج ٦ بنتا ہے۔ اس مخرج کے مطابق ان کے حصہ جات انہیں مکمل مل جاتے ہیں' کہیں کمی بیشی یا ٹوٹ پھوٹ کا خدشہ نہیں۔ اولاد موجود ہے۔ لہٰذا ماں باپ کو چھٹا حصہ ملے گا' دو بیٹیوں کو دو ثلث ملیں گے اور چھ سے یہ حصہ جات بلاکم وکاست پورے مل جاتے ہیں۔ لہٰذا یہاں تصحیح کی ضرورت نہیں۔

میت ہو (٦) روپے

ماں	باپ	بٹی	بٹی
(١) روپیہ	(١) روپیہ	(٢) روپے	(٢) روپے

قاعدہ ثانیہ

اگر مخرج سے ورثاء کو حصے دیئے جائیں تو کسی ایک فریق کا حصہ ٹوٹ پھوٹ جائے تو اس وقت فریق مذکور اور ان کے اشخاص کی تعداد کو دیکھا جائے گا کہ ان میں کیا نسبت ہے؟ اگر نسبت توافق ہے تو اس عدد کو جو ان دونوں کے لئے توافق کا کام دیتا ہے۔ اسے اصل مسئلہ میں ضرب دے کر تصحیح کے لئے مخرج کو بڑا کر دیں گے۔ مثلاً ایک شخص اپنے پیچھے ماں، باپ اور دس بیٹیاں چھوڑ جاتا ہے۔ اب ابتداءً ان ورثاء کے لئے مخرج ٦ بنے گا۔ صورت مذکورہ میں ماں اور باپ کو چھ میں سے ایک ایک حصہ مکمل مل جاتا ہے۔ لیکن بقیہ ۴ حصے دس بیٹیوں پر مکمل تقسیم نہیں ہو سکتے بلکہ یہاں کسر آ جاتی ہے۔ اب ان کے حصہ جات میں ٹوٹ پھوٹ آ گئی تو قاعدہ مذکورہ کے مطابق ان کے افراد کو دیکھا۔ وہ دس (١٠) ہیں اور ان کا حصہ چار ہے۔ دس اور چار میں نسبت توافق کی بنتی ہے کیونکہ چار کو دوگنا کرنے سے یا سہ گنا کرنے سے دس نہیں حاصل ہوتا اور نہ ہی دس کو چار سے تقسیم کرنے پر دس کی برابر تقسیم حاصل ہوتی ہے۔ البتہ تیسرا عدد ہے جو ان دونوں کو کاٹتا بھی ہے اور یہ دونوں اس سے تقسیم بھی ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا یہ تیسرا عدد "٢" مذکورہ دونوں اعداد کے لئے توافق کا کام دیتا ہے۔ اس عدد سے جب ہم نے بیٹیوں کی تعداد کو تقسیم کیا تو حاصل تقسیم ٥ ہوا۔ اب یوں کہیں گے کہ بیٹیاں تعداد کے اعتبار سے ٥ اور حصہ کے اعتبار سے ٢ ہیں۔ لہٰذا تعداد کی جزءِ وفق ٥ بنی۔ اس کو اصل مسئلہ یا مخرج سے ضرب دی۔

٦×٥=٣٠۔ اب تصحیح مسئلہ ٣٠ سے ہوگی۔

٦ تصحیح ٦ × ٥ = ٣٠

ماں، باپ ، دس عدد بیٹیاں

ماں کا حصہ ٣٠÷٦=٥

$= \frac{٥}{٣٠} \times \frac{١}{١} = ٥$

دس بیٹیوں کا مجموعی حصہ $= ٣٠ \div ٦ = \frac{٥}{٣٠} \times \frac{٤}{٦} = ٢٠$

// // // // $= \frac{5}{30} \times \frac{4}{1} = 20 = 20 \div \frac{10}{1} = 20$

قاعدہ ثالثہ

ایک فریق کا حصہ ٹوٹتا ہو لیکن اس فریق کے افراد اور ان کے حصوں کے درمیان توافق کی نسبت نہ بنتی ہو بلکہ تباین ہو تو ایسی صورت میں مذکورہ فریق کے کل افراد کی تعداد کو اصل مسئلہ میں ضرب دیں گے۔ بشرطیکہ عولی نہ ہو۔ ورنہ عول میں ضرب دی جائے گی۔ حاصل ضرب تصحیح ہوگی۔ مثلاً مرنے والے نے اپنے پیچھے ماں، باپ اور پانچ عدد بیٹیاں چھوڑیں۔ اب اصل مسئلہ چھ سے بنے گا جس میں ماں کو ایک اور باپ کو ایک حصہ کامل ملے گا۔ بقیہ ۴ حصے پانچ بیٹوں کو ملیں گے۔ لیکن یہ کامل نہیں مل سکتے۔ اب تعداد ورثاء فریق مذکور کو دیکھا۔ وہ پانچ ہے اور ان کا حصہ دیکھا۔ وہ چار ہے۔ چار اور پانچ میں نسبت تباین کی ہے۔ لہٰذا تعداد افراد یعنی پانچ کو اصل مسئلہ یعنی ۶ میں ضرب دی تو حاصل ضرب ۳۰ نکلا۔

میت چھ (٦) روپے

ماں	باپ	پانچ بیٹیاں
(١) روپیہ	(١) روپیہ	(٤) روپے
		(یہ حصہ مکمل نہیں ملتا)

٦×٥ تصحیح ٣٠

ماں	باپ	پانچ بیٹیاں
(٥) روپے	(٥) روپے	(٢٠) روپے

ماں کا حصہ $= 30 \div \frac{6}{1} = \frac{5}{30} \times \frac{1}{6} = 5$

باپ کا حصہ $= 30 \div \frac{6}{1} = \frac{5}{30} \times \frac{1}{6} = 5$

پانچ بیٹیوں کا مجموعی حصہ $= 30 \div \frac{4}{6} = \overset{5}{30} \times \frac{4}{6} = 20$

ہر بیٹی کا حصہ $= 20 \div \frac{5}{1} = 20 \div \frac{1}{5} = 4$

عولی صورت: ٦ عول ٧

زوج ، ٥ حقیقی ہمشیرہ

٣٥ تصحیح مسئلہ ہوگا $\frac{3}{15}$ - $\frac{4}{20}$

صورت مذکورہ میں رؤس اور سہام کے مابین نسبت تباین ہے۔ لہٰذا کل رؤس یعنی ۵ کو عول یعنی ۷ سے ضرب دی، تو حاصل ضرب ۳۵ بنا۔ حصہ جات اس طرح دیں گے۔ ۵×۳=۱۵ زوج کا حصہ ۵×۴=۲۰ بیٹیوں کا حصہ ہر بیٹی کا حصہ= $20 \div \frac{5}{1} =$

قاعدہ اولیٰ

بقیہ چار قواعد جن میں رؤس کی رؤس سے نسبت نکالی جاتی ہے۔

جب ایک سے زائد فریق کے حصہ جات ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہوں تو ایسی صورت میں پچھلے تین قواعد کو جاری کرتے ہوئے رؤس کو مقرر کریں گے۔ یعنی پہلے یہ کوشش کریں گے کہ رؤس اور سہام کے درمیان نسبت نکالیں اور دیکھیں کہ کونسی نسبت ہے؟ توافق کی صورت میں جزء وفق کو رؤس فرض کریں گے اور تباین کی صورت میں کل رؤس کو لے کر ہر فریق کے رؤس معین کرلیں گے۔ پھر رؤس

اور رؤس کے درمیان نسبت دیکھیں گے۔ اگر مماثلت ہوگی تو جس فریق کے رؤس کو چاہیں اصل مسئلہ میں ضرب دیں گے، پھر مضروب کو ہر ایک حصہ میں ضرب دے کر اس فریق کا حصہ معین کرلیں گے۔

٦_١٨ مضروب ٣

چھ بیٹیاں	تین دادیاں	تین چچا
(٤)	(١)	(١)
١٢		

صورت مذکورہ میں مسئلہ ٦ سے بنے گا۔ ٤ حصے بیٹیوں کے اور ایک حصہ دادیوں کا اور بقیہ حصہ چچا بوجہ عصبہ ہونے کے لے جائیں گے۔ لیکن اس صورت میں کسی فریق کو حصہ کامل نہیں ملتا بلکہ اس میں کسر آجاتی ہے۔ اب سہام اور رؤس میں نسبت نکالی۔ ٦ بیٹیوں اور ان کے حصہ یعنی ٤ میں نسبت توافق بالنصف نکلتی ہے۔ لہٰذا رؤس کا جزءِ وفق ٣ بنا۔ اس کے بعد دادیاں ٣ اور ان کا حصہ ایک ان دونوں میں نسبت تباین کی ہے۔ لہٰذا کل روس یعنی ٣ کو لے لیا۔ اس کے بعد ٣ چچا اور ان کا حصہ ایک ہے۔ ان میں بھی تباین کی نسبت ہے۔ لہٰذا کل روس یعنی ٣ کو لے لیا۔ اب جبکہ ہم نے تینوں فریق کے رؤس کو دیکھا۔ تو وہ تین تین ہوئے۔ لہٰذا تین کو اصل مسئلہ یعنی ٦ سے ضرب دی تو تصحیح ٣×٦ = ١٨ ہوگی۔ مضروب چونکہ ٣ ہے اس لئے اس کو ہر ایک کے حصہ سے ضرب دی جائے گی جس سے اس فریق کا حصہ نکل آئے گا۔ (٣×٤=١٢ بیٹیوں کا حصہ، ہر بیٹی کے دو دو) (٣×١=٣ تین دادیوں کا حصہ، ہر ایک کو ایک ایک حصہ (٣×١=٣ تین چچاؤں کا حصہ، ہر ایک کو ایک ایک حصہ ملے گا)۔

قاعدہ ثانیہ

جب بعض رؤس کا عدد بڑا اور بعض کا چھوٹا ہو، لیکن بڑا عدد چھوٹے سے تقسیم ہو جاتا ہو یا چھوٹا بڑے کو فنا کرسکتا ہو۔ تو یہ نسبت تداخل کی ہوگی۔ تداخل کی صورت میں قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک سے زائد فریقوں کے حصے ٹوٹتے ہوں تو سب سے بڑے عدد کو اصل مسئلہ میں ضرب دے کر تصحیح نکالتے ہیں۔ پھر حسب سابق مضروب کو ہر ایک حصہ سے ضرب دے کر ہر ایک کا حصہ نکال لیں گے۔

١٢ تصحیح ١٢×١٢=١٤٤ مضروب ١٢

چار بیویاں	تین دادیاں	بارہ چچے
(٣)	(٢)	(٧)

صورت مذکورہ میں رؤس اور ان کے حصہ جات کو دیکھا تو تینوں میں تباین کی نسبت نظر آئی۔ بیویاں چار اور حصے تین، دادیاں تین (٣) اور حصہ ٢، چچا بارہ (١٢) اور حصے ٧۔ اب ان کے رؤس کو لیا۔ ٤، ٣، ١٢۔ ان تین اعداد میں سے ٤ اور تین ١٢ میں داخل ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا سب سے بڑا عدد ١٢ لے لیا۔ اسے مضروب بنالیا۔ اب مضروب کو اصل مسئلہ سے ضرب دی۔ ١٢×١٢=١٤٤ حصہ جات نکالنے کے لئے ١٢ مضروب کو پہلے ٣ سے ضرب دی۔ ١٢×٣=٣٦۔ یہ چار بیویوں کا حصہ ہوگیا۔ جو ہر ایک کو ٩ ملے گا۔ پھر ١٢ مضروب کو ٢ سے ضرب دے کر دادیوں کا حصہ نکالا۔ ١٢×٢=٢٤۔ یہ تین دادیوں کا حصہ تھا۔ ہر ایک کا حصہ ٨ ہوگا۔ اب ١٢ مضروب کو ٧ سے ضرب دی۔ ١٢×٧=٨٤۔ یہ ١٢ چچاؤں کا مجموعی حصہ ہوا۔ ہر ایک کا ٧۔

قاعدہ ثالثہ

حسب سابق پہلے سہام اور رؤس میں نسبت نکال کر رؤس کو معین کریں گے۔ اس کے بعد اگر رؤس' رؤس کے درمیان نسبت توافق پائی جائے تو پھر ایک کی جزءوفق لے کر دوسرے کے کل میں ضرب دیں گے۔ پھر جو کل بنے گا اس کو دوسرے فریق کے رؤس کے ساتھ نسبت نکالیں گے۔ اگر وہ بھی توافق کی نسبت نکلے تو ایک کی جزءوفق لے کر دوسرے کے کل میں ضرب دیں گے۔ اسی طرح آگے چلائیں گے۔ آخر میں جو مبلغ عدد بنے گا اس کو مضروب بنالیں گے اور اس کو اصل مسئلہ میں ضرب دے کر تصحیح بنالیں گے اور پھر مضروب کو ہر ایک حصہ میں ضرب دے کر حصہ نکال لیں گے۔ یہ تو اس وقت ہوگا جب ہر فریق میں توافق کی نسبت ہو اور جس جگہ جزء توافق کو جو دوسرے کل میں ضرب دیا گیا۔ اس کے مبلغ اور دوسرے فریق کے مابین نسبت توافق کی نہ ہو، بلکہ تباین کی ہو تو پھر اس مبلغ کو دوسرے فریق کے کل رؤس میں ضرب دیں گے۔

۲۴ مضروب ۱۸۰

چار بیویاں	چھ چچے	پندرہ دادیاں	اٹھارہ بیٹیاں
(۳)	(۱)	(٤)	(١٦)

ہم حسب سابق رؤس اور سہام میں نسبت نکالتے ہیں تو ۴ بیویوں اور ان کے تین حصوں میں تباین نکلتی ہے تو ۴ عدد رؤس کو لے لیا اور پھر ۶ چچے اور ان کا حصہ ایک لیا۔ ان میں بھی تباین کی نسبت ہے۔ اس کے بعد ۱۵ دادیاں اور ان کا حصہ چار لیا۔ ان کے درمیان بھی تباین کی نسبت ہے۔ لہٰذا پندرہ کا عدد لے لیا۔ اس کے بعد ۱۸ بیٹیوں اور ان کا حصہ ۱۶ ان کے درمیان توافق بالنصف ہے۔ لہٰذا ہم نے جزءوفق رؤس ۹ کو لیا۔ اب کل رؤس یوں بنے ۔۴، ۶، ۹، ۱۵۔ اب رؤس کے درمیان نسبت نکالی تو ۴ اور ۶ کے درمیان توافق بالنصف نکلی۔ لہٰذا ایک کے جزءوفق کو لے کر دوسرے کے کل میں ضرب دی، تو ۱۲ حاصل ہوئے۔ یعنی ۲×۶=۱۲ اور ۳×۴=۱۲۔ اب ۱۲ اور ۹ میں نسبت نکالی جو توافق بالثلث ہے۔ ان میں سے ایک کے ثلث کو لے کر دوسرے کے کل میں ضرب دی تو مجموعہ ۳۶ ہوا۔ پھر ۳۶ کی ۱۵ سے نسبت نکالی۔ تو یہ بھی توافق بالثلث نکلتی ہے۔ اب ۱۵ اور ۳۶ میں سے کسی ایک کے ثلث کو دوسرے کے کل میں ضرب دی تو حاصل ضرب ۱۸۰ ہوا۔ یعنی ۱۵ کا ثلث ۵×۳۶=۱۸۰۔ ۳۶ کا ثلث ۱۲×۱۵=۱۸۰۔ لہٰذا ۱۸۰ مضروب ہوا: اب اسے اصل مسئلہ یعنی ۲۴ سے ضرب دیں گے۔ ۱۸۰×۲۴=۴۳۲۰۔ اب مضروب کو ہر ایک کے حصہ میں ضرب دے کر اس کا حصہ نکالیں گے۔ یعنی ۱۸۰×۳=۵۴۰۔ بیویوں کا حصہ ۱۸۰×۱۶=۲۸۸۰۔ بیٹیوں کا حصہ ۱۸۰×۱۵=۷۲۰۔ دادیوں کا حصہ ۱۸۰×۱=۱۸۰۔ چچاؤں کا حصہ۔ گویا ہر ایک بیوی کا حصہ ۵۴۰÷۴=۱۳۵۔ ہر ایک بیٹی کا حصہ ۲۸۸۰÷۱۸=۱۶۰۔ ہر دادی کا حصہ ۷۲۰÷۱۵=۴۸ اور ہر چچا کا حصہ ۱۸۰÷۶=۳۰ روپے۔

قاعدہ رابعہ

حسب سابق رؤس اور سہام کے درمیان نسبت نکالنے کے بعد رؤس اور رؤس کے درمیان نسبت تباین بنے تو ہر ایک فریق کے رؤس کو دوسرے کے کل میں ضرب دیں گے اور مبلغ کے دوسرے فریق سے نسبت نکالیں گے۔ اگر وہ بھی تباین کی ہوئی تو اس مبلغ کو دوسرے کے کل میں ضرب دیں گے۔ اسی طرح آگے کرتے جائیں گے۔ آخری مبلغ کو مضروب بنا کر اصل مسئلہ میں ضرب دے کر تصحیح بنالیں گے اور پھر مضروب کو ہر فریق کے حصہ میں ضرب دے کر اس کا حصہ نکالیں گے تاکہ ہر فریق کو سالم حصہ مل جائے۔

٢٤ تصحیح ٥٠٤٠ مضروب ٢١٠

دو بیویاں	چھ دادیاں	دس بیٹیاں	سات چچے
(٣)	(٤)	(١٦)	(١)

ہر فریق کا حصہ = ٦٣٠ ، ٨٤٠ ، ٣٣٦٠ ، ٢١٠

ہر فرد کا حصہ = ٣١٥ ، ١٤٠ ، ٣٣٦ ، ٣٠

صورت مذکورہ میں جب رؤس اور سہام کے درمیان نسبت نکالی گئی تو ٢ بیویوں اور ٣ کے درمیان نسبت تباین نکلی ۔ لہٰذا ہم نے ٣ کو لے لیا ۔ پھر ٦ دادیوں اور ان کے حصہ ٤ میں نسبت دیکھی تو توافق بالنصف نکلی ۔ تو ہم نے رؤس کے نصف یعنی ٣ کو لے لیا ۔ پھر ١٠ بیٹیوں اور ان کے حصہ ١٦ میں نسبت نکالی ۔ یہ بھی توافق بالنصف نکلی ۔ یہاں بھی رؤس کے نصف ٥ کو لے لیا اور ٧ چچاؤں کا حصہ ایک لیا ۔ ان میں نسبت تباین نکلی ۔ اب کل رؤس یہ بنے ۔ ٢، ٣، ٥، ٧ ۔ اب پہلے دو رؤس یعنی ٢ اور ٣ میں نسبت تباین کی ہے ۔ لہٰذا دونوں کو باہم ضرب دی ۔ ٢×٣=٦ ۔ اور ٦ کی ٥ کے ساتھ نسبت نکالی ۔ یہ بھی تباین ہے ۔ دونوں کو باہم ضرب دی ۔ ٦×٥=٣٠ ۔ اب ٣٠ اور ٧ میں بھی نسبت تباین کی ہے ۔ یہاں بھی دونوں کو ضرب دی ۔ ٣٠×٧=٢١٠ ۔ اب ٢١٠ کو مضروب بنایا اور اس کو اصل مسئلہ سے ضرب دی ۔ ٢١٠×٢٤=٥٠٤٠ ۔ یہ مسئلہ کی تصحیح ہوئی ۔ اب ہر فریق کا حصہ نکالنے کے لئے ٢١٠×٣=٦٣٠ ۔ یہ دو بیویوں کا حصہ ہوا اور ہر ایک کا ٦٣٠/٢ = ٣١٥ ہوا ۔ پھر ٦ دادیوں کا حصہ نکالنے کے لئے ٢١٠÷٤=٨٤٠ ۔ یہ مجموعی حصہ ہوا ۔ اب انفرادی حصہ نکالا ٨٤٠/٦ =١٤٠ ۔ پھر دس بیٹیوں کا حصہ نکالا ۔ ٢١٠×١٦=٣٣٦٠ ۔ ہر ایک بیٹی کا حصہ ٣٣٦٠/١٠ =٣٣٦ ۔ پھر سات چچاؤں کا حصہ نکالا ۔ ٢١٠×١=٢١٠ ہر ایک کا حصہ ٢١٠÷٧=٣٠ ۔

نوٹ: میراث کے عام الوقوع مسائل اور ان کے حل کے قواعد بقدر ضرورت اور عام لوگوں کے لئے جو ہو سکتے تھے وہ ہم نے ذکر کر دیئے ۔ اس کے بعد کی ابحاثِ سراجی بھی اگرچہ کارآمد ہیں ۔ مگر پیچیدہ ہونے اور عام فہم نہ ہونے کی وجہ سے ہم نے انہیں چھوڑ دیا اور اس لئے بھی کہ ان کا استعمال بہت کم ہوتا ہے ۔ درمیان میں عصبات کی بحث میں ہم نے عصبہ سببی کو بھی نہیں لکھا کیونکہ اس کی ضرورت تقریباً ختم ہو چکی ہے ۔ فقیر کا ارادہ ہے کہ "موطا امام محمد" کی شرح مکمل کرنے کے بعد اگر اللہ تعالیٰ نے ہمت اور توفیق دی تو "سراجی" کی تفصیلی شرح لکھوں گا ۔ جس میں ہر مسئلہ کی وضاحت میں مثال بھی لکھی جائے گی ۔ اللہ تعالیٰ مجھے ان چند سطور کے طفیل صحت کاملہ عطا فرمائے اور دین و دنیا بہتر بنائے ۔ آمین! حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ نِعْمَ الْمَوْلٰى وَنِعْمَ النَّصِيْرُ

٧٠٨ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ قَبِيْصَةَ بْنِ ذُؤَيْبٍ اَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ فَرَضَ لِلْجَدِّ الَّذِيْ يَفْرِضُ لَهُ النَّاسُ الْيَوْمَ ۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ فِي الْجَدِّ وَهُوَ قَوْلُ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَبِهٖ يَقُوْلُ الْعَامَّةُ ۔ وَاَمَّا اَبُوْ حَنِيْفَةَ فَاِنَّهٗ كَانَ يَاْخُذُ فِي الْجَدِّ بِقَوْلِ اَبِيْ بَكْرِ الصِّدِّيْقِ وَعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ فَلَا يُوَرِّثُ الْاِخْوَةَ مَعَهٗ شَيْئًا ۔

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ قبیصہ بن ذؤیب سے خبر دیتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے دادا کے لئے اتنا ترکہ فرض کر دیا جتنا آج کل لوگ دیتے ہیں ۔

امام محمد کہتے ہیں کہ دادا کے بارے میں ہم بھی اسی کو اختیار کرتے ہیں اور یہی حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور عام فقہاء بھی یہی قول کرتے ہیں ۔ لیکن امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ دادا کے بارے میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کے قول کو لیتے ہیں ۔ وہ دادا کی

موجودگی میں بھائی کو ترکہ نہیں دلاتے۔

۷۰۹ - اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ اِسْحٰقَ بْنِ خَرْشَةَ عَنْ قَبِيْصَةَ بْنِ ذُؤَيْبٍ اَنَّهٗ قَالَ جَاءَتِ الْجَدَّةُ اِلٰى اَبِىْ بَكْرٍ تَسْاَلُهٗ مِيْرَاثَهَا فَقَالَ مَالَكِ فِىْ كِتَابِ اللّٰهِ مِنْ شَىْءٍ وَمَا عَلِمْنَا لَكِ فِىْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ شَيْئًا فَارْجِعِىْ حَتّٰى اَسْئَلَ النَّاسَ قَالَ فَسَاَلَ النَّاسَ فَقَالَ الْمُغِيْرَةُ بْنُ شُعْبَةَ حَضَرْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ اَعْطَاهَا السُّدُسَ فَقَالَ هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ فَقَالَ مِثْلَ ذٰلِكَ فَاَنْفَذَهٗ لَهَا اَبُوْبَكْرٍ ثُمَّ جَاءَتِ الْجَدَّةُ الْاُخْرٰى اِلٰى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ تَسْاَلُهٗ مِيْرَاثَهَا فَقَالَ مَالَكِ فِىْ كِتَابِ اللّٰهِ مِنْ شَىْءٍ وَمَا كَانَ الْقَضَاءُ الَّذِىْ قَضٰى بِهٖ اِلَّا لِغَيْرِكِ وَمَا اَنَا بِزَائِدٍ فِى الْفَرَائِضِ مِنْ شَىْءٍ وَلٰكِنْ هُوَ ذٰلِكَ السُّدُسُ فَاِنِ اجْتَمَعْتُمَا فِيْهِ فَهُوَ بَيْنَكُمَا وَاَيَّتُكُمَا خَلَتْ بِهٖ فَهُوَ لَهَا.

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ عثمان ابن اسحاق بن خرشہ سے اور وہ قبیصہ بن ذؤیب سے بیان کرتے ہیں کہ ایک دادی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی میراث کا مسئلہ لے کر حاضر ہوئی۔ آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کی کتاب میں تیرے لئے کوئی حصہ نہیں اور نہ ہی سنت رسول اللہ ﷺ میں تیرے حصہ کا ہمیں کوئی علم ہے۔ جا چلی جا۔ میں لوگوں سے اس بارے میں پوچھوں گا۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس بارے میں لوگوں سے دریافت کیا تو حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ دادی کو حضور ﷺ نے چھٹا حصہ دیا تھا۔ ابوبکر صدیق نے پوچھا: تمہارے ساتھ کوئی اور بھی اس کا شاہد ہے؟ تو جناب محمد بن مسلمہ نے کھڑے ہو کر ایسے ہی کہا: جس پر ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دادی کے لئے چھٹا حصہ کا فیصلہ نافذ فرما دیا۔ پھر ایک نانی حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس حاضر ہوئی۔ آپ سے اپنی میراث کے بارے میں پوچھنا چاہتی تھی۔ اسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کی کتاب میں تیرا کوئی حصہ نہیں ذکر ہوا اور جو فیصلہ حضور ﷺ اور ابوبکر صدیق نے کیا ہے وہ تیرے لئے نہیں بلکہ تیری غیر کے لئے یعنی دادی کے لئے تھا اور میں فرائض میں زیادتی نہیں کر سکتا۔ ہاں تیرے لئے چھٹا حصہ ہے۔ اگر دادی نانی دونوں موجود ہوں، تو چھٹا حصہ تمہارے دونوں کے درمیان تقسیم ہو گا اور اگر کوئی ایک ہو تو پورا چھٹا حصہ اسے ہی ملے گا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ اِذَا اجْتَمَعَتِ الْجَدَّتَانِ اُمُّ الْاُمِّ وَاُمُّ الْاَبِ فَالسُّدُسُ بَيْنَهُمَا وَاِنْ خَلَتْ بِهٖ اِحْدٰهُمَا فَهُوَ لَهَا وَلَا تَرِثُ مَعَهَا جَدَّةٌ فَوْقَهَا وَهُوَ قَوْلُ اَبِىْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مسلک ہے کہ اگر دادی نانی دونوں موجود ہوں تو چھٹا حصہ ان دونوں میں تقسیم ہو گا اور اگر ان میں صرف ایک ہو تو چھٹا حصہ مکمل اسی کا ہو گا۔ اسی ایک کے ہوتے ہوئے پردادا یا پرنانی کو حصہ نہیں ملے گا۔ یہی امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا قول ہے۔

اثر اوّل میں سیدنا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے دادے کی میراث کے بارے میں آپ کا ارشاد ذکر کیا گیا کہ آپ نے دادے کو اتنا ہی حصہ دیا، جس قدر آپ کے زمانہ کے حضرات علماء کرام دیا کرتے تھے۔ "آپ کے زمانہ کے لوگ" اس سے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی طرف اشارہ ہے۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا دادے کی میراث کے بارے میں یہ قول ہے کہ

دادا کی موجودگی میں اگر میت کے بھائی بھی ہوں، تو وہ بھی وراثت میں حصہ دار ہوں گے۔ یہی قول امام مالک، امام شافعی اور صاحبین کا ہے۔ حضرت زید رضی اللہ عنہ کے نزدیک حقیقی اور علاتی بھائی بہنوں کی موجودگی میں جبکہ دادا بھی ہو تو انہیں بھی دادا کی معیت میں حصہ ملے گا۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے نزدیک اگر میت کا بھائی ایک یا دو ہوں اور دادا بھی ہو تو آپ دادا کو ایک بھائی کی حیثیت دیتے ہیں۔ یعنی میت کا اگر ایک بھائی اور دادا موجود ہوں تو دادا کو ایک حصہ ملے گا اور دو ہونے کی صورت میں دادا کو تیسرا حصہ ملے گا اور اگر دو سے زیادہ بھائی ہوں تو دادا کو بہر حال تیسرا حصہ ہی ملے گا۔ صاحب سراجی لکھتے ہیں۔ (فقاسمه) یعنی جب دادا کو بھائی کی حیثیت دی گئی، تو اس کے بھائی والے حصہ اور ثلث جمیع مال میں سے جو زیادہ ہو دادا کو وہ ملے گا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مؤقف اس کے خلاف ہے۔ ان کے نزدیک دادا کی موجودگی میت کے بھائیوں کو محروم کر دیتی ہے۔ بھائی خواہ کسی قسم کے ہوں۔ صاحب سراجی نے "مقاسمة الجد" کے عنوان کے تحت لکھا ہے:

قال ابوبكر الصديق رضى الله عنه ومن تبعه من الصحابة بنو الا عيان وبنو العلات لايرثون مع الجد وهذا قول ابى حنيفة رحمة الله عليه .

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور آپ کے ہم نوا صحابہ کرام نے کہا کہ عینی اور علاتی بیٹے دادا کی موجودگی میں وارث نہیں ہوں گے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

اسی پر فتویٰ بھی ہے کہ احناف کے نزدیک دادا کی موجودگی میں ہر قسم کے بہن بھائیوں کو وراثت میں سے کچھ نہیں ملے گا۔ وجہ یہ ہے کہ باپ کی عدم موجودگی میں دادے کی حیثیت باپ کی سی ہوتی ہے اور یہ بات متفق علیہ ہے کہ باپ کی موجودگی میں بہن بھائیوں کو کچھ نہیں ملتا۔ یہاں یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ جب ابوبکر صدیق کا دادے اور بہن بھائیوں کی صورت میں قول موجود تھا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی مخالفت کیوں کی؟ اس بارے میں راقم کے مطالعہ میں بعض روایات ایسی آئی ہیں، جن سے حضرت رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ بات ملتی ہے کہ دادا کی موجودگی میں آپ بھی بھائیوں کو حصہ دار بنانے کے حق میں نہ تھے۔ جیسا کہ "بیہقی شریف" کی درج ذیل روایت سے ثابت ہوتا ہے۔

حدثنا عروة ابن الزبير ان مروان ابن الحكم حدثه ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه حين طعن قال انى قد رأيت فى الجد رأيا فان رأيتم ان تتبعوه فقال عثمان بن عفان رضى الله عنه ان نتبع رأيک فانه رشد وان نتبع رأى الشيخ قبلک فنعم ذوالرأى كان.

(بیہقی ج ٦ ص ٢٤٦ کتاب الفرائض باب من لم يورث الدفوة مع الجد، مطبوعہ حیدرآباد دکن)

حضرت عروہ بن زبیر نے مروان بن حکم سے ہمیں روایت سنائی کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو جب نیزے سے زخمی کر دیا گیا تو آپ نے فرمایا: کہ دادے کے بارے میں میری ایک رائے تھی۔ جس کا تمہیں علم ہے۔ اگر تم اس پر چلنا پسند کرتے ہو تو اس پر ہی چلو۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے کہا: اگر ہم آپ کی رائے پر چلتے ہیں تو یہ بھی ٹھیک ہے اور اگر ہم حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی رائے پر عمل کرتے ہیں تو آپ بہترین رائے کے مالک تھے۔

سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے مذکورہ بالا قول سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ خود اپنی رائے پر مطمئن نہ تھے۔ بلکہ شاہ ولی اللہ صاحب کی تصنیف "ازالة الخفاء" مترجم ج ٣ ص ٥٠٠ مطبوعہ آرام باغ کراچی میں یہ الفاظ موجود ہیں: لماطعن استشارهم فى الجد ۔ زخمی ہونے کے بعد آپ نے دادے کی میراث کے بارے میں لوگوں سے مشورہ طلب کیا۔ اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ دادا کی موجودگی میں بھائیوں کا حصہ دار ہونا، اگر اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اطمینان و وثوق ہوتا، تو صحابہ کرام سے مشورہ طلب نہ کرتے۔ علاوہ ازیں "بیہقی شریف" کی مذکورہ روایت کے ساتھ یہ روایت بھی درج ہے:

''عن ابن ابی ملیکة عن مروان بن الحکم عن عثمان ابن عفان رضی الله عنه ان ابابکر رضی الله عنه جعل الجد ابا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دادا کو باپ کے قائم مقام کیا''۔ایک اور روایت میں ہے:

ان اهل الکوفة کتبوا الی عبد الله بن الزبیر یسئلونه عن الجد فقال اما الذی قال رسول الله ﷺ لو اتخذ احدا خلیلا لا تخذته فانه انزله ابا.

کوفیوں نے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ دادا کے بارے میں ہمیں کچھ رہنمائی فرمائیں۔آپ نے فرمایا: وہ جو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا کہ اگر میں کسی کو خلیل بنانا چاہتا تو ابوبکر کو بنالیتا کیونکہ اس نے دادا کو باپ کے قائم مقام قرار دیا ہے۔

ان آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مؤقف نہایت مضبوط تھا۔وہ یہ کہ دادا کی موجودگی میں وہ بھائیوں کو حصہ دار نہیں سمجھتے تھے۔حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے اہل کوفہ کو جس انداز سے جواب دیا وہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے مؤقف کو اور بھی مضبوط کرتا ہے۔''بیہقی'' کی ہی ایک اور روایت ملاحظہ ہو:

عن عمرو ابن میمون الاودی قال شهدت عمر بن الخطاب حین طعن فذکر القصه وفیها فقال عمر یاعبد الله ائتنی بالکتف التی کتبت فیها شان الجد بالامس وقال لو اراد الله ان یتم هذا الامر لاتمه فقال عبد الله نحن نکفیک هذا الامر یاامیر المؤمنین قال لا فاخذها فمحاها بیده.

(بیہقی ج۶ ص۲۴۵)

عمرو بن میمون اودی سے روایت ہے کہ میں اس وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس موجود تھا۔جب آپ کو زخمی کیا گیا پھر بقیہ قصہ انہوں نے بیان کیا۔اس میں یہ تھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے صاحبزادے عبداللہ کو فرمایا: میرے پاس وہ تختی لاؤ جس میں کل میں نے دادا کی میراث کے بارے میں لکھا تھا۔نیز یہ فرمایا کہ اگر یہ معاملہ اللہ تعالیٰ مکمل کرنے کا ارادہ فرماتا تو اسے مکمل کر دیتا۔یہ سن کر حضرت عبداللہ نے کہا: ہمیں آپ کا یہ امر کافی ہے۔اس پر حضرت عمر نے فرمایا: نہیں۔یہ کہہ کر اس تحریر کو پکڑا اور پھاڑ دیا۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے آخری وقت اپنے پہلے قول سے رجوع فرمالیا تھا۔لہٰذا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا قول ہی معمول بہ رہا۔اس لئے صاحب سراجی نے کہا: کہ دادا کی موجودگی میں بھائیوں کو ابوبکر صدیق وراثت میں شریک نہیں کرتے تھے۔یہی قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

موطا کے دوسرے اثر میں ایک نانی کا واقعہ مذکور ہے۔ابوبکر صدیق نے اسے حصہ مانگنے پر فرمایا۔قرآن کریم میں بھی تیرا حصہ مذکور نہیں اور حضور ﷺ کی کوئی سنت یا حدیث ایسی نہیں جو تیرا حصہ بتاتی ہو۔آپ نے موجود صحابہ کرام سے مشورہ کیا تو حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ بولے کہ حضور ﷺ نے نانی کو چھٹا حصہ عطا فرمایا ہے۔ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس پر گواہی مانگی' جناب محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے گواہی دی کہ حضور ﷺ نے چھٹا حصہ دیا تھا تو ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بھی چھٹا حصہ دے دیا۔

تیسرے اثر میں ایک نانی اور ایک دادی کا واقعہ مذکور ہے کہ یہ دونوں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے اپنا حصہ دریافت کرنے آئیں۔آپ نے فیصلہ دیا کہ تم دونوں کو چھٹا حصہ مشترکہ طور پر ملے گا اور اگر تم میں سے کوئی ایک اکیلی ہو تو مکمل چھٹا حصہ پائے گی۔تو معلوم ہوا کہ نانی اور دادی خواہ ایک ہو یا متعدد انہیں صرف چھٹا حصہ ہی ملے گا۔صاحب سراجی نے بھی یہی لکھا۔موطا کے اس اثر کے بعد امام محمد فرماتے ہیں: کہ ہمارا اسی پر عمل ہے اور امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء یہی کہتے ہیں۔خلاصہ یہ کہ ماں اور

باپ کی طرف سے نانی، دادی ایک ہو یا زیادہ سب کے لئے چھٹا حصہ مشترکہ طور پر مختص ہے اس سے زائد نہیں ملے گا۔

۳۱۸- بَابُ مِيْرَاثِ الْعَمَّةِ

پھوپھی کی میراث کا بیان

۷۱۰- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ اَبِىْ بَكْرِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ اَنَّهٗ كَانَ يَسْمَعُ اَبَاهُ كَثِيْرًا يَقُوْلُ كَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ يَقُوْلُ عَجَبًا لِلْعَمَّةِ تُوْرَثُ وَلَا تَرِثُ۔

امام مالک نے ہمیں محمد بن ابی بکر بن عمرو بن حزم سے خبر دی کہ وہ اپنے والد سے بکثرت سنا کرتے تھے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے: عجیب بات ہے کہ پھوپھی کا تو وارث بنتا ہے (یعنی بھتیجا) اور وہ وارث نہیں بنتی (یعنی اپنے بھتیجے کی)۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اِنَّمَا يَعْنِىْ عُمَرُ هٰذَا فِيْمَا نَرٰى اَنَّهَا تُوْرَثُ لِاَنَّ ابْنَ الْاَخِ ذُوْسَهْمٍ وَلَا تَرِثُ لِاَنَّهَا لَيْسَتْ بِذَاتِ سَهْمٍ وَنَحْنُ نَرْوِىْ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَعَلِىِّ بْنِ اَبِىْ طَالِبٍ وَعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ اَنَّهُمْ قَالُوْا فِى الْعَمَّةِ وَالْخَالَةِ اِذَا لَمْ يَكُنْ ذُوْسَهْمٍ وَلَا عَصَبَةٌ فَلِلْخَالَةِ الثُّلُثُ وَلِلْعَمَّةِ الثُّلُثَانِ وَحَدِيْثٌ يَرْوِيْهِ اَهْلُ الْمَدِيْنَةِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ رَدَّهٗ اَنَّ ثَابِتَ ابْنَ الدَّحْدَاحِ مَاتَ وَلَا وَارِثَ لَهٗ فَاَعْطٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم اَبَا لُبَابَةَ بْنَ عَبْدِ الْمُنْذِرِ وَكَانَ ابْنُ اُخْتِهٖ مِيْرَاثَهٗ وَكَانَ ابْنُ الشِّهَابِ يُوْرِثُ الْعَمَّةَ وَالْخَالَةَ وَذَوِى الْقُرْبَاتِ بِقَرَابَتِهِمْ وَكَانَ مِنْ اَفْقَهِ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَاَعْلَمِهِمْ بِالرِّوَايَةِ۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے جو یہ کہا کہ پھوپھی کی وراثت اس کا بھتیجا پائے گا کیونکہ وہ حصہ والا ہے اور پھوپھی کو بھتیجے کی میراث نہیں ملے گی کیونکہ حصہ والی نہیں ہے اور ہم حضرت عمر بن خطاب، علی ابن ابی طالب اور عبداللہ بن مسعود سے روایت کرتے ہیں۔ ان سب نے کہا کہ پھوپھی اور خالہ جب اور کوئی ذوسہم اور عصبہ نہ ہو تو خالہ کو ایک تہائی اور پھوپھی کو دو تہائی ملے گا اور وہ حدیث جسے اہل مدینہ روایت کریں، اسے رد نہیں کیا جا سکتا۔ جناب ثابت بن دحداح کا انتقال ہوا' ان کا کوئی وارث نہ تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابولبابہ کو اس کی میراث عطا فرمائی۔ ابولبابہ بن عبدالمنذر اس کا بھانجا تھا' ابن شہاب پھوپھی اور خالہ اور دوسرے قرابت والوں کو ان کی قرابت کی وجہ سے وارث بنایا کرتے تھے۔ آپ مدینہ کے باشندوں میں سے سب سے زیادہ فقیہ اور روایت کے سب سے بڑے عالم تھے۔

پھوپھی کی میراث کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تعجب کیا کہ پھوپھی مر جائے تو بھتیجا وارث اور بھتیجا مر جائے تو پھوپھی وارث نہ ہوتی۔ اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ قول اور اس قسم کے مسائل اپنی عقل سے نہیں بنائے جاتے۔ لہٰذا مذکورہ مسائل کے بارے میں یہی کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فیصلہ ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہم ابھی گزشتہ سطور میں یہ تحریر کر چکے ہیں کہ کسی عورت کا بھائی اگر عصبہ ہو اور وہ خود عورت ذوی الفروض میں سے نہ ہو، تو اسے حصہ نہیں ملے گا۔ جیسا کہ چچا کہ عصبہ ہے لیکن اس کی ہمشیرہ ذوی الفروض میں سے نہیں لہٰذا وہ چچا کی موجودگی میں اس کے ساتھ مل کر عصبہ نہیں بنے گی بلکہ میراث سے محروم رہے گی۔ مسئلہ زیر بحث میں پھوپھی بالاتفاق نہ ذوی الفروض سے ہے اور نہ ہی عصبات میں سے ہے۔ لہٰذا جب تک ذوی الفروض یا عصبات میں سے کوئی وارث موجود ہوا تو پھوپھی کو میراث نہیں ملے گی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے سیدنا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے قول کی تاویل یہ فرمائی کہ پھوپھی کا محروم ہونا اس سے یہ مراد نہیں کہ اسے کبھی بھی کسی صورت میں میراث نہیں ملے گی بلکہ آپ کی مراد یہ ہے کہ جب ذوی الفروض اور عصبات میں سے کوئی موجود ہو تو پھوپھی تب محروم ہو گی اور اگر ان میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو تو پھوپھی ذوی الارحام میں سے ہونے کی وجہ سے میراث پائے گی۔ اگر کوئی شخص مر گیا۔ اس نے نہ کوئی ذوی الفروض چھوڑا، نہ عصبہ چھوڑا، بلکہ پھوپھی اور خالہ چھوڑیں۔ تو صورت مذکورہ میں کل مال کے تین حصے ہوں گے۔ تیسرا حصہ خالہ کو اور بقیہ دو ثلث پھوپھی کو

ملے گا کیونکہ پھوپھی سے رشتہ داری باپ کے واسطہ سے ہے اور خالہ کی ماں کی وجہ سے ہے تو باپ کا حصہ بعض صورتوں میں ماں سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی پھوپھی کو زیادہ اور خالہ کو کم حصہ ملے گا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر آثار نقل فرمائے۔ جن سے حضرت کے قول میں جو بظاہر تضاد نظر آتا تھا وہ اٹھ جائے۔ خلاصہ یہ کہ پھوپھی کے ساتھ اگر ذوی الفروض موجود ہیں، تو پھوپھی محروم ورنہ وارث ہوگی۔

۷۱۱۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ اَبِیْ بَكْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ حَنْظَلَةَ بْنِ عَجْلَانَ الزُّرَقِیِّ اَنَّهٗ اَخْبَرَهٗ عَنْ مَوْلًى لِقُرَیْشٍ كَانَ قَدِیْمًا یُقَالُ لَهٗ ابْنُ مَرْسٰی قَالَ كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَلَمَّا صَلّٰی صَلٰوةَ الظُّهْرِ قَالَ یَا یَرْفَاءُ هَلُمَّ ذٰلِكَ الْكِتَابَ لِكِتَابٍ كَانَ كَتَبَهٗ لعلمه کتب فیه شیئا مقدارا یراه فِیْ شَاْنِ الْعَمَّةِ یَسْاَلُ عَنْهُ وَیَسْتَخِیْرُ اللّٰهَ هَلْ لَهَا مِنْ شَیْءٍ فَاَتٰی بِهٖ یَرْفَاءُ ثُمَّ دَعَا بِتَوْرٍ فِیْهِ مَاءٌ اَوْ قَدَحٍ فَمَحٰی ذٰلِكَ الْكِتَابَ فِیْهِ ثُمَّ قَالَ لَوْ رَضِیَكِ اللّٰهُ اَقَرَّكِ لَوْ رَضِیَكِ اللّٰهُ اَقَرَّكِ۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں محمد بن ابی بکر نے عبد الرحمٰن بن حنظلہ بن عجلان زرقی سے انہیں قریش کے ایک ضعیف العمر آزاد کردہ غلام مرسی نے بتایا کہ میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھا ہوا تھا' جب آپ نے نماز ظہر ادا فرمائی تو کہا: اے یرفاء! وہ تحریر لے آؤ' جس میں' میں نے پھوپھی کے بارے میں میراث کے متعلق کچھ تحریر کیا ہے تاکہ لوگوں سے اس کے بارے میں پوچھا جائے اور اللہ تعالیٰ سے استخارہ کریں کہ کیا پھوپھی کا کوئی حصہ ہے؟ یرفاء اس تحریر کو لے آیا' آپ نے پھر ایک پیالہ یا طشت پانی بھرا منگوایا تو اس تحریر کو مٹا دیا پھر فرمایا: اگر اللہ تعالیٰ کی رضا ہوتی تو تیرا حصہ قائم رہتا' اگر اللہ تعالیٰ کی رضا ہوتی تو تیرا حصہ قائم رہتا۔

اس اثر میں جو مسئلہ مذکور ہے۔ اس کی شرح پچھلے اثر میں گزر چکی ہے۔ پھوپھی کے بارے میں حضرت عمر نے تحریر لکھ رکھی تھی جس میں اس کا حصہ مذکور تھا۔ وہ ذوی الفروض تھی یا عصبات میں شامل تھی' اس کا علم نہیں لیکن آپ نے وہ تحریر پانی میں ڈال کر مٹا دی۔ مسئلہ بہرحال اپنی جگہ ہے۔ وہ یہ کہ اگر ذوی الفروض یا عصبہ میں سے کوئی موجود ہو، تو پھوپھی محروم ہوگی اور اگر ان میں سے کوئی بھی نہ ہو تو پھوپھی وارث ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب

۳۱۹۔ بَابُ النَّبِیِّ صلی اللہ علیہ وسلم هَلْ یُوَرَّثُ

کیا نبی کا وارث ہوتا ہے' اس کا بیان

۷۱۲۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا اَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْاَعْرَجِ عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ لَا تَقْتَسِمُ وَرَثَتِیْ دِیْنَارًا مَا تَرَكْتُ بَعْدَ نَفَقَةِ نِسَائِیْ وَمُؤْنَةِ عَامِلِیْ فَهُوَ صَدَقَةٌ۔

امام مالک نے ہمیں ابو الزناد سے اور وہ اعرج سے اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ میری وراثت ایک ایک دینار کر کے تقسیم نہ کی جائے۔ میں اپنی بیویوں کے خرچہ اور عاملوں کی تنخواہ کے علاوہ چھوڑوں، وہ صدقہ ہے۔

۷۱۳۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَیْرِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِیِّ صلی اللہ علیہ وسلم اَنَّ نِسَاءَ النَّبِیِّ صلی اللہ علیہ وسلم حِیْنَ مَاتَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم اَرَدْنَ اَنْ یَّبْعَثْنَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ اِلٰی اَبِیْ بَكْرِ الصِّدِّیْقِ یَسْاَلْنَهٗ مِیْرَاثَهُنَّ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم فَقَالَتْ لَهُنَّ عَائِشَةُ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ابن شہاب نے حضرت عروہ بن زبیر سے اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد ارادہ کیا کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کو حضرت ابوبکر صدیق رضی

اَلَیْسَ قَدْ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ لَا نُوْرَثُ مَاتَرَکْنَا صَدَقَۃٌ.

اللہ عنہ کے پاس بھیجیں تاکہ وہ ان سے حضور ﷺ کی بیویوں کی میراث کے متعلق پوچھیں۔ ان کو سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا: کیا رسول اللہ ﷺ نے یہ نہیں فرما دیا کہ ہمارا کوئی وارث نہیں' ہم جو چھوڑ کر جائیں وہ صدقہ ہے۔

مذکورہ دونوں آثار میں یہ بیان ہوا کہ حضور ﷺ کی میراث نہیں بلکہ آپ نے جو کچھ چھوڑا وہ آپ کی ازواج مطہرات کے سال بھر کے خرچے اور عاملین کی تنخواہ نکال کر جو بچے وہ صدقہ ہے اور مائی صاحبہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے بھی دوسری ازواج مطہرات کو حضور ﷺ کا یہ ارشاد سنایا کہ آپ نے اپنی میراث کی نفی فرمائی اور مال متروکہ کو صدقہ قرار دیا۔

حضور ﷺ کے چھوڑے ہوئے مال میں وراثت کا اجراء یا صدقہ ہونا ان اہم مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے جو روافض اور اہل سنت کے مابین باعث اختلاف ہیں۔ شیعہ لوگ اس مسئلہ کو اپنا اصولی مسئلہ گردانتے ہیں۔ مسئلہ خلافت و امامت اور مسئلہ وراثت کے ضمن میں باغ فدک کا معاملہ پوری تفصیل کے ساتھ اور شیعوں کے تمام اعتراضات بمعہ جوابات ہم نے اپنی تصنیف ''تحفہ جعفریہ'' جلد سوم میں لکھا ہے۔ وہاں ملاحظہ فرمالیں۔ ''باغ فدک'' کے بارے میں حضور ﷺ کا ارشاد جو ابھی ہم نے موطا کے دوسرے اثر میں ذکر کیا ہے۔ اسی کے مطابق اس کا فیصلہ بھی ہوا۔ وہ یہ کہ آپ ﷺ کے ہاں جس قدر بھی مال فے آتا' آپ اپنی ازواج مطہرات اور اہل بیت کے اخراجات اور ملازمین کی اجرتیں ادا کر کے بقیہ کو غرباء اور فقراء میں تقسیم کر دیتے۔ اسی ارشاد کے پیش نظر جب سرکار دو عالم ﷺ نے وصال فرمایا اور باغ فدک کا معاملہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاں پیش ہوا تو آپ نے فرمایا: کہ میں اسے اسی طرح تقسیم کروں گا جس طرح حضور ﷺ تقسیم فرماتے رہے۔ اس بات پر سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا راضی ہو گئیں۔ چنانچہ شرح ''نہج البلاغہ'' اور ''شرح ابن ہیثم'' میں واضح الفاظ میں شیعہ مصنفین نے یہ لکھا ہے کہ سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا نے ابوبکر [illegible] کی بات کو بخوشی تسلیم کیا اور رضا مندی کا اظہار فرمایا اور اپنی غلط فہمی سے آگاہی پائی۔ سیدہ فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا کی طرح آپ کی ازواج مطہرات نے بھی وراثت کے بارے میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے پوچھنا چاہا اور عثمان غنی رضی اللہ عنہ کو ان کے پاس بھیجنے کا پروگرام بھی بنایا لیکن سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے جب انہیں ارشاد نبوی سنایا تو سب نے اسے تسلیم کیا اور وراثت کا مطالبہ نہ کیا۔ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ''لا نــورث ہماری میراث نہیں ہوتی''۔ سے ملتے جلتے الفاظ شیعوں کی سب سے معتبر کتاب ''اصول کافی'' میں یوں مذکور ہیں۔ ''لا نـورث الانبیـاء درھـما ولا دینارا درہم و دینار ہم انبیاء کی میراث نہیں ہوتے''۔ انبیاء کرام کی میراث علم ہے۔ مختصر یہ کہ حضرات انبیاء کرام کا ترکہ تقسیم نہیں ہوتا بلکہ وہ سب کچھ چھوڑ جاتے ہیں' وہ غرباء اور مساکین کے لئے صدقہ ہوتا ہے۔

۳۲۰- بَابٌ لَا یَرِثُ الْمُسْلِمُ الْکَافِرَ

مسلمان، کافر کا وارث نہیں ہوتا

۷۱۴- اَخْبَرَنَا مَالِکٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِہَابٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ حُسَیْنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ اَبِیْ طَالِبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ عُثْمَانَ ابْنِ عَفَّانَ عَنْ اُسَامَۃَ بْنِ زَیْدٍ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ قَالَ لَا یَرِثُ الْمُسْلِمُ الْکَافِرَ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِہٰذَا نَاْخُذُ لَا یَرِثُ الْمُسْلِمُ الْکَافِرَ وَلَا الْکَافِرُ الْمُسْلِمَ وَالْکُفْرُ مِلَّۃٌ وَّاحِدَۃٌ یَتَوَارَثُوْنَ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے حضرت علی بن حسین بن علی ابن ابی طالب سے وہ عمر بن عثمان بن عفان سے اور وہ حضرت اسامہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: ''مسلمان'' کافر کا وارث نہیں ہوگا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں ہمارا یہی مسلک ہے کہ مسلمان کافر کا اور کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوگا اور کفر ایک ہی ملت

بِہٖ وَاِنِ اخْتَلَفَتْ مِلَلُهُمْ يَرِثُ الْيَهُوْدُ النَّصْرَانِيَّ وَالنَّصْرَانِيُّ الْيَهُوْدِيَّ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ہے۔ (یعنی تمام کافر، کافر ہی ہیں) وہ باہم ایک دوسرے کے وارث ہوں گے۔ اگر چہ ان کی ملت مختلف ہی کیوں نہ ہو؟ یہودی، نصرانی کے اور نصرانی یہودی کے وارث ہوں گے۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور عام فقہاء کرام نے بھی کہا ہے۔

۷۱۵- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ قَالَ وَرِثَ اَبَا طَالِبٍ عُقَيْلٌ وَطَالِبٌ وَلَمْ يَرِثْهُ عَلِيٌّ۔

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ حضرت علی بن حسین سے روایت کرتے ہیں کہ ابوطالب کے مرنے کے بعد عقیل اور طالب اس کے وارث بنے، علی المرتضیٰ نہیں بنے تھے۔

مذکورہ روایات میں اختلاف دین وملت کی صورت میں مسئلہ وراثت بیان ہوا۔ مسلمان کسی کافر کا اور کافر کسی مسلمان کا وارث نہیں ہوگا۔ نیز یہ کہ کافر کسی بھی نام سے پہچانا جائے، یہودی کہلائے، عیسائی ہو، کفر میں سب کا برابر حکم ہے۔ کسی مسلمان کے یہ وارث نہیں ہوسکتے۔ ہاں آپس میں ایک کافر دوسرے کافر کا وارث ہوسکتا ہے۔ اسی قانون کے تحت دوسرے اثر میں ابوطالب کی وراثت پانے والے ان کے دو بیٹے عقیل اور طالب بیان ہوئے۔ ابوطالب کے چار بیٹے تھے۔ علی المرتضیٰ، جعفر طیار، عقیل اور طالب۔ ان میں سے دو اول الذکر مسلمان اور بقیہ دو کافر تھے۔ امام زین العابدین فرماتے ہیں کہ ابوطالب مکہ میں فوت ہوئے، ان کی وفات کے بعد حضور ﷺ نے مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت فرمائی تو حضرت علی اور جعفر طیار بھی مدینہ منورہ ہجرت کر کے چلے گئے۔ حضرت جعفر طیار جنگ موتہ میں شہید ہوگئے۔ ابوطالب کے دین پر چونکہ عقیل اور طالب تھے۔ لہٰذا انہیں ابوطالب کی میراث ملی اور علی المرتضیٰ اور جعفر طیار اختلاف دین کی وجہ سے وراثت نہ پاسکے۔ اسی بات کو ''موطا امام مالک'' میں شارح شہیر جناب قاضی عبدالولید باجی نے تحریر فرمایا۔

عن ابن شهاب عن علی بن حسين بن علی بن ابی طالب انه اخبره انما ورث ابا طالب عقيل وطالب ولم يرثه علی قال فلذالک ترکنا نصيبنا من الشعب قوله انما ورث ابا طالب عقيل وطالب يريد انهما انفردا بميراثه دون علی و جعفرو ذالک ان عليا وجعفر تقدم اسلامهما قبل موت ابی طالب وبقی طالب وعقيل علی ملتهما فانفردا بميراثه وانما اسلما بعد موته عام الفتح فلذالک لم يکن لعلی ولا لجعفر ولا لاحد من عقبهما حظ فی الشعب الذی کان لابی طالب.

(المنتقی شرح الموطا امام مالک ج ۶ ص ۲۵۰-۲۵۱ میراث اهل الملل، مطبوعہ قاہرہ)

ابن شہاب حضرت علی بن حسین بن علی بن ابی طالب سے روایت کرتے ہیں کہ ابوطالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور علی المرتضیٰ کو وراثت نہ ملی۔ امام زین العابدین کہتے ہیں کہ اسی وجہ سے ہم نے شعب کا حصہ چھوڑ دیا۔ ابن شہاب کا یہ کہنا کہ ابوطالب کے وارث عقیل اور طالب بنے۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہی دونوں ابوطالب کے وارث بن سکتے تھے نہ کہ حضرت علی جعفر، یہ اس لئے کہ حضرت علی اور جعفر طیار ابوطالب کی موت سے قبل ہی اسلام لا چکے تھے اور عقیل اور طالب اس وقت ابوطالب کے دین پر تھے۔ لہٰذا صرف ان دونوں کو ہی میراث ملی۔ (یعنی ابوطالب کی موت کے وقت ان کے بیٹوں میں سے صرف عقیل اور طالب ان کے ہم دین تھے اس لئے انہیں اپنے باپ کی وراثت ملی)۔ عقیل وطالب کا اسلام قبول کرنا ابوطالب کے موت کے بعد فتح مکہ کے سال ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ ''شعب'' میں نہ تو حضرت علی وجعفر کا کوئی حصہ بنتا تھا اور نہ ہی ان کی اولاد میں سے کسی کو حصہ ملے گا۔

"شعب ابی طالب" جس کا ذکر ہوا۔ یہ وہ جگہ ہے جہاں ابتدائے اسلام میں حضور ﷺ کو کفار نے تین سال تک پابند کئے رکھا تھا۔ یہ چونکہ ابو طالب کی ملکیت تھا اس لئے اسے "شعب ابی طالب" کہتے ہیں۔ ابو طالب کے انتقال کے وقت اس کے ہم دین صرف عقیل و طالب تھے۔ اس لئے یہ وارث ہوئے اور علی و جعفر مسلمان تھے۔ لہٰذا اختلاف دین کی وجہ سے انہیں وراثت نہ ملی۔

فلما مات ابو طالب ثم وقعت الهجرة ولم يسلم طالب وتاخر اسلام عقيل استوليا على ماخلف ابو طالب ومات طالب قبل بدر وتاخر عقيل فلما تقرر حكم الاسلام بترك توريث المسلم من الكافر استمر ذالك بيد عقيل وكان عقيل قد باع تلك الدور كلها. وحكى الفاكهي لم تزل بيد اولاد عقيل حتى باعوها لمحمد بن يوسف اخي الحجاج بمائة الف دينار.

(زرقانی ج ۳ ص ۱۲۰ میراث اهل الملل باب ۳۵۸ مطبوعہ بیروت)

جب ابو طالب کا انتقال ہو گیا پھر واقعہ ہجرت پیش آیا اور طالب مسلمان نہ ہوا اور عقیل کا اسلام لانا موت ابی طالب کے بعد تھا۔ تو ابو طالب کی جائیداد کے یہ دونوں (عقیل و طالب) وارث ہوئے۔ غزوۂ بدر سے پہلے طالب فوت ہو گیا اور عقیل پیچھے رہ گیا پھر جب اسلام نے یہ پختہ حکم دیا کہ کافر کی وراثت مسلمان کو نہیں ملے گی تو ابو طالب کے شعب کے حصے جو عقیل و طالب کے پاس تھے، وہ عقیل کے پاس آ گئے اور ان کے پاس اس وقت تک رہے۔ جب تک انہوں نے وہ سب مکانات بیچ نہ ڈالے۔ فاکہی نے حکایت بیان کہ مکان عقیل کے بعد ان کی اولاد کے پاس رہا۔ حتیٰ کہ انہوں نے حجاج کے بھائی محمد بن یوسف کے ہاتھ ایک لاکھ دینار میں فروخت کر دیئے۔

قارئین کرام! ان حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ اختلاف دین کی وجہ سے وراثت سے محرومی ایک اسلامی حکم ہے۔ اسی حکم کے پیش نظر حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ اور جعفر طیار رضی اللہ عنہ کو ان کے والد ابو طالب کی جائیداد (شعب) میں سے کچھ نہ ملا اور دوسرے دو بیٹے عقیل و طالب حصہ لے گئے۔ کیونکہ اس وقت ان کا اور ان کے باپ ابو طالب کا دین ایک تھا۔ جناب عقیل بعد میں مسلمان ہو گئے۔ لیکن طالب کے بارے میں "المنتقیٰ" سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی مسلمان ہو گئے۔ لیکن زرقانی کے نزدیک یہ بات مسلم نہیں۔ لیکن قرائن سے ابو الولید باجی صاحب المنتقیٰ کی بات درست معلوم ہوتی ہے۔ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: "کہ طالب کی اولاد دوسرے بنو ہاشم پر مقدم ہے"۔ یہ ارشاد نبوی بھی اسی کو ترجیح دیتا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۳۲۱- بَابُ مِيْرَاثِ الْوَلَاءِ

ولاء کی میراث کا بیان

۷۱۶- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ اَبِيْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ اَنَّ عَبْدَ الْمَلِكِ ابْنَ اَبِيْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ اَخْبَرَهٗ اَنَّ اَبَاهُ اَخْبَرَهٗ اَنَّ الْعَاصَ ابْنَ هِشَامٍ هَلَكَ وَتَرَكَ بَنِيْنَ لَهٗ ثَلٰثَةً اِبْنَيْنِ لِاُمٍّ وَرَجُلًا لِعَلَّةٍ فَهَلَكَ اَحَدُ الْاِبْنَيْنِ اللَّذَيْنِ هُمَا لِاُمٍّ وَتَرَكَ مَالًا وَمَوَالِيَ فَوَرِثَهٗ اَخُوْهُ لِاُمِّهٖ وَاَبِيْهِ وَوَرِثَ مَالَهٗ وَوَلَاءَ مَوَالِيْهِ ثُمَّ هَلَكَ اَخُوْهُ وَتَرَكَ اِبْنَهٗ وَاَخَاهُ لِاَبِيْهِ فَقَالَ اِبْنُهٗ قَدْ اَحْرَزْتُ مَاكَانَ اَبِيْ اَحْرَزَ مِنَ الْمَالِ وَوَلَاءِ الْمَوَالِيْ وَقَالَ اَخُوْهُ لَيْسَ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبداللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم نے خبر دی کہ عبدالملک بن ابی بکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام نے بتایا کہ انہیں ان کے باپ نے خبر دی کہ عاص بن ہشام فوت ہوا تو اپنے پیچھے تین بیٹے چھوڑ گیا۔ ان میں دو ماں کی طرف سے اور ایک باپ کی طرف سے سگے تھے۔ ماں کی طرف سے دو بھائیوں میں سے ایک فوت ہو گیا اور اس نے اپنے ترکہ میں سے کچھ مال اور ایک آزاد کردہ غلام چھوڑا۔ اس کے ترکہ کا وارث اس کا سگا بھائی بن گیا پھر اس کا بھائی فوت ہو گیا اور اپنے پیچھے ایک بیٹا اور باپ کی طرف سے ایک بھائی چھوڑ گیا۔ اس کا بیٹا

كُلُّهُ لَكَ إِنَّمَا أَحْرَزْتَ الْمَالَ فَأَمَّا وَلَاءُ الْمَوَالِيْ فَلَا أَرَأَيْتَ لَوْهَلَكَ أَخِي الْيَوْمَ أَلَسْتُ أَرِثُهُ أَنَا فَاخْتَصَمَا إِلَى عُثْمَانَ ابْنِ عَفَّانَ فَقَضٰى لِأَخِيْهِ بِوَلَاءِ الْمَوَالِيْ.

کہنے لگا میں وہ تمام مال لوں گا جو میرے باپ نے مال اور آزاد کردہ غلاموں کی ولاء میں پائی تھی۔ اس کا بھائی بولا: تمام میراث تیری نہیں تو صرف مال کا وارث ہے آزاد کردہ غلام کی ولاء تو وہ تیرے لئے نہیں۔ تم خود بتاؤ کہ اگر میرا بھائی آج ہی فوت ہو جائے، تو کیا میں اس کا وارث نہیں بنوں گا؟ پھر یہ دونوں اپنا معاملہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے پاس لے آئے تو آپ نے آزاد کردہ غلاموں کی ولاء کا فیصلہ اس کے بھائی کے حق میں فرمایا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَأْخُذُ الْوَلَاءُ لِلْاَخِ مِنَ الْاَبِ دُوْنَ بَنِي الْاَخِ مِنَ الْاَبِ وَالْاُمِّ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ہمارا یہی مسلک ہے کہ ولاء باپ کی طرف سے سگے بھائی کے لئے ہے اور یہی قول ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔

''ولاء'' کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنے غلام کو آزاد کر دیتا ہے جس کا کوئی وارث نہیں۔ جب یہ مر جاتا ہے تو اس کے ترکہ کا وارث اسے آزاد کرنے والا مولیٰ و آقا ہوتا ہے۔ حدیث پاک کے الفاظ ہیں: ''الولاء للمعتق۔'' ''ولاء'' آزاد کرنے والے کے لئے ہے''۔ غلام لاوارث کا چھوڑا ہوا ترکہ ''ولاء'' کہلاتا ہے۔ مذکورہ اثر میں یہی مسئلہ بیان ہوا ہے۔ ہشام کا انتقال۔ تین بیٹے چھوڑے۔ (ایک باپ کی طرف سے اور دو ماں کی طرف سے) پھر دو بھائیوں میں سے ایک کا انتقال ہو گیا۔ مرنے والے کی تمام وراثت اور ولاء اس کا بھائی لے گیا پھر یہ بھی فوت ہو گیا' اس کے ورثاء میں سے ایک اس کا اپنا بیٹا اور ایک علاتی بھائی تھا۔ ان دونوں میں وراثت کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ وہ یہ کہ ''ولاء'' کا ہر ایک مدعی تھا۔ جب یہ معاملہ عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے پاس لایا گیا تو آپ نے فرمایا: ''ولاء'' کا وارث مرنے والے کا بھائی ہے' بیٹا نہیں۔

''ولاء'' کے بارے میں ایک بات یہ ذہن نشین رہے کہ یہ حق صرف مردوں کیلئے ہے' عورتوں کو ''ولاء'' نہیں ملتی۔ ہاں اگر عورتوں کے اپنے غلام آزاد شدہ ہوں۔ ان کی ولاء انہیں ملے گی۔ دوسری بات یہ کہ ولاء کا تعلق میت کے عصبات سے ہوتا ہے۔ ان میں جو عصبہ قوی ہو گا، وہ مقدم ہو گا۔ جیسا کہ مسئلہ مذکورہ میں دو مدعی ہیں۔ ایک میت کا بیٹا اور دوسرا اس کا علاتی بھائی۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیٹا موجود ہو تو بھائی محروم رہتا ہے۔ لیکن ''ولاء'' کا مسئلہ اس سے قدرے مختلف ہے۔ یہاں بیٹے نے ولاء کو عام میراث کے قانون کے تحت دیکھا اور اس کو اپنا حق بتایا اور علاتی بھائی نے کہا: فرض کرو کہ تمہارا باپ پہلے مر جاتا اور اس کا حقیقی بھائی جو میرا چچا ہے' بعد میں مرتا۔ تو اس صورت میں تیرے حقیقی چچا کی میراث تجھے ملتی یا مجھے؟ مطلب یہ کہ میراث تیری بجائے مجھے ملتی کیونکہ میں اس کا بھائی ہوں اور تو اس کا بھتیجا ہے اور بھائی کے ہوتے ہوئے بھتیجا وارث نہیں ہوتا۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے فیصلہ کرتے ہوئے فرمایا: کہ تیرا اوالد اپنے حقیقی بھائی کی ولاء کا اس لئے حقدار بنا کہ وہ علاتی بھائی کی نسبت زیادہ قوی ہے۔

''موالی'' مولیٰ کی جمع ہے۔ از روئے لغت اس لفظ کا اطلاق آزاد کردہ غلام اور آزاد کردہ آقا دونوں پر برابر ہے۔ اثر زیر بحث میں میت نے مال بھی چھوڑا اور آزاد کردہ غلام بھی۔ ان سب کا وارث حقیقی بھائی بنا، علاتی محروم کر دیا گیا۔ جب دوسرا حقیقی بھائی فوت ہو گیا اور اپنے پیچھے بیٹا اور علاتی بھائی چھوڑا اور جائیداد میں ایک آزاد کردہ غلام کی ولاء بھی تھی۔ چونکہ بیٹے کی بہ نسبت علاتی بھائی قوی تھا اس لئے وہ حقدار بن گیا کیونکہ ولاء میں قانون یہ ہے کہ قوی عصبہ اسے اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ اثر زیر بحث کا خلاصہ یہ کہ صورت اولیٰ میں جب دو حقیقی بھائیوں میں سے ایک کا انتقال ہوا تو اس کا حقیقی بھائی دوسرے علاتی بھائی سے مقدم ہونے کی وجہ سے حقدار ہوا

پھر جب یہ بھی فوت ہو گیا اور ولاء کا مسئلہ چچا، بھتیجا میں مختلف فیہ ہوا۔ تو چچا کو قوی ہونے کی وجہ سے ولاء کا مستحق قرار دیا گیا اور بیٹا محروم رہا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے آخر میں فرمایا: کہ ہمارا مسلک بھی یہی ہے کہ میت کا علاتی بھائی اور اپنا بیٹا دو وارث ہوں تو ولاء بیٹے کی بجائے علاتی بھائی کو ملے گی۔

۷۱۷- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ اَبِيْ بَكْرٍ اَنَّ اَبَاهُ اَخْبَرَهٗ اَنَّهٗ كَانَ جَالِسًا عِنْدَ اَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ فَاخْتَصَمَ اِلَيْهِ نَفَرٌ مِّنْ جُهَيْنَةَ وَنَفَرٌ مِّنْ بَنِي الْحَارِثِ بْنِ الْخَزْرَجِ وَكَانَتْ اِمْرَاَةٌ مِّنْ جُهَيْنَةَ عِنْدَ رَجُلٍ مِّنْ بَنِي الْحَارِثِ بْنِ الْخَزْرَجِ يُقَالُ لَهٗ اِبْرَاهِيْمُ بْنُ كُلَيْبٍ فَمَاتَتْ فَوَرِثَهَا اِبْنُهَا وَزَوْجُهَا وَتَرَكَتْ مَالًا وَّمَوَالِيَ ثُمَّ مَاتَ اِبْنُهَا فَقَالَ وَرَثَتُهٗ لَنَا وَلَاءُ الْمَوَالِيْ وَقَدْ كَانَ اِبْنُهَا اَحْرَزَهٗ وَقَالَ الْجُهَنِيُّوْنَ لَيْسَ كَذٰلِكَ اِنَّمَا هُمْ مَوَالِيْ صَاحِبَتِنَا فَاِذَا مَاتَ وَلَدُهَا فَلَنَا وَلَاءُهُمْ وَنَحْنُ نَرِثُهُمْ فَقَضٰى اَبَانُ بْنُ عُثْمَانَ لِلْجُهَنِيِّيْنَ بِوَلَاءِ الْمَوَالِيْ۔

امام مالک نے ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر سے خبر دی کہ انہیں ان کے باپ نے خبر دی کہ وہ ایک مرتبہ ابان بن عثمان کے پاس بیٹھے ہوئے تھے تو ان کے پاس جہینہ اور بنو الحارث بن خزرج کے لوگوں کے درمیان مقدمہ لایا گیا۔ ایک جہینہ عورت بنو الحارث بن خزرج کے گھر تھی جس کا نام ابراہیم بن کلیب تھا' وہ عورت مرگئی' اس کا وارث ایک بیٹا اور خاوند بنا' اس نے مال بھی اور ولاء بھی ترکہ میں چھوڑی' پھر اس کا بیٹا فوت ہو گیا تو اس کے وارثوں (بنو الحارث بن خزرج) نے کہا کہ ولاء ہمیں ملے گی' ولاء کو اس کے بیٹے نے لے لیا تھا۔ جہنی کہنے لگے معاملہ یوں نہیں' وہ ہماری عورت کا آزاد کردہ غلام تھا' جب اس عورت کا لڑکا فوت ہو گیا تو اب اس کی ولاء ہماری ہے اور ہم ہی اس کے وارث ہیں۔ اس مقدمہ کا فیصلہ ابان بن عثمان نے جہنی قبیلہ کے حق میں فرمایا کہ ولاء ان کا حق ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا اَيْضًا نَاْخُذُ اِذَا انْقَرَضَ وَلَدُهَا الذُّكُوْرُ رَجَعَ الْوَلَاءُ وَمِيْرَاثُ مَنْ مَاتَ بَعْدَ ذٰلِكَ مِنْ مَّوَالِيْهَا اِلٰى عَصَبَتِهَا وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ہمارا مسلک بھی یہی ہے کہ جب عورت کا مذکور بیٹا فوت ہو جائے تو ولاء لوٹ آئے گی اور تمام میراث بھی لوٹ آئے گی۔ یعنی ان لوگوں کی طرف جو عورت کے عصبہ ہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے اور ہمارے عام فقہاء کرام کا بھی یہی قول ہے۔

جہینہ اور بنو الحارث دو قبیلے ہیں۔ قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نے بنو الحارث قبیلہ کے ایک شخص ابراہیم بن کلیب سے شادی کر لی۔ عورت مالدار تھی اور کئی ایک غلام بھی اس نے آزاد کئے تھے۔ یہ عورت جب مری تو اپنے پیچھے ایک بیٹا، چچا اور بھائی وغیرہ چھوڑے۔ چونکہ اس کے پیچھے بیٹے کے علاوہ اور کوئی وارث نہ تھا۔ اس لئے تمام جائیداد اور ولاء کا حق دار بیٹا ہوا پھر جب بیٹا فوت ہوا تو عورت کے بھائی (جن کا تعلق قبیلہ جہینہ سے تھا) اور اس عورت کے بیٹے کے قرابت داروں میں جھگڑا کھڑا ہو گیا کہ "ولا" کا وارث کون ہوگا؟ ہر ایک نے اپنے بارے میں دلیل دی۔ جب فیصلہ نہ ہو سکا تو یہ مقدمہ ابان بن عثمان کے پاس لایا گیا تو انہوں نے فیصلہ یہ فرمایا: کہ مرنے والے بیٹے کی وراثت میں سے "ولاء" کے حقدار قبیلہ جہینہ کے افراد ہیں کیونکہ ان کی عصبیت زیادہ قوی ہے۔ اس سے یہ قانون اخذ ہوتا ہے کہ جب ولاء کسی قوی وارث کو مل جائے پھر اس کے بعد کوئی اور قوی وارث آ جائے تو ولاء اس کی طرف پھر جائے گی۔ "سراجی" باب العصبات میں اس قانون کے لئے یہ الفاظ ہیں۔ او جر ولاء معتقهن ۔ اس کی وضاحت حاشیہ میں مذکور ہے۔ مثلاً ایک آدمی کا غلام اور دوسرے کی لونڈی دونوں کا باہم ان کے آقاؤں نے عقد کر دیا پھر ان کے ہاں ایک لڑکے نے جنم لیا پھر لونڈی کا

مالک لونڈی کو آزاد کر دیتا ہے۔ اب اس بچے کی ولاء اس آزاد شدہ لونڈی کو ملے گی کیونکہ وہ آزاد ہونے کے بعد اپنے خاوند سے زیادہ قوی ہے پھر اگر غلام (جو اس عورت کا خاوند ہے) کو اس کا مولیٰ آزاد کر دیتا ہے تو اس صورت میں بچے کی ولاء کے دو مستحق بنتے ہیں۔ ایک اس کی والدہ جو آزاد شدہ ہے اور دوسرا اس کا والد جو آزاد شدہ ہے۔ ان دونوں میں آزاد ہونے کے بعد باپ قوی وارث ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی والدہ سے ولاء اس بیٹے کے باپ کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اس مثال کے بعد موطا کے اثر کی وضاحت خود بخود آسان ہو جاتی ہے۔ جہینہ قبیلہ کی عورت کی ولاء اس کے بیٹے نے بوجہ قوی ہونے کے اپنی طرف کھینچ لی۔ کیونکہ بیٹا دوسروں کی نسبت قوی تھا اور جب بیٹا مر گیا تو اب عورت کے بھائی بہ نسبت بیٹے کے قرابت داروں کے زیادہ قوی ہونے کی وجہ سے ولاء اپنی طرف کھینچ لیں گے کیونکہ بیٹے کے قرابت دار عورت کے عصبہ نہیں بنتے۔ لہٰذا ولاء جو پہلے بیٹے نے لی تھی' بیٹے کے مرنے کے بعد عورت کے عصبات اسے اپنی طرف کھینچ لیں گے۔

۷۱۸۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنِیْ مُخْبِرٌ عَنْ سَعِیْدِ بْنِ الْمُسَیَّبِ اَنَّهٗ سُئِلَ عَنْ عَبْدٍ لَّهٗ وَلَدٌ مِّنِ امْرَاَةٍ حُرَّةٍ لِّمَنْ وَلَاؤُهُمْ قَالَ اِنْ مَاتَ اَبُوْهُمْ وَهُوَ عَبْدٌ لَّمْ یُعْتَقْ فَوَلَاؤُهُمْ لِمَوَالِیْ اُمِّهِمْ۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ مجھے ایک باخبر شخص نے جناب سعید بن مسیب سے خبر دی کہ ان سے سوال کیا گیا کہ ایک غلام کا بیٹا آزاد عورت سے پیدا ہوا۔ ان کی ولاء کن کے لئے ہے؟ فرمایا: اگر ان کا باپ غلام ہوتے ہوئے مر گیا تو ان کی ولاء ان کی ماں کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے ہوگی۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ وَاِنْ عُتِقَ اَبُوْهُمْ قَبْلَ اَنْ یَّمُوْتَ جَرَّ وَلَاءَهُمْ فَصَارَ وَلَاؤُهُمْ لِمَوَالِیْ اَبِیْهِمْ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مذہب ہے اور اگر ان کا باپ آزاد کر دیا گیا موت سے پہلے تو اس صورت میں ان کی ولاء ان کے باپ کے موالی کے لئے ہوگی۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور یہی ہمارے عام فقہاء کرام نے فرمایا ہے۔

اس اثر میں تقریباً وہی مسئلہ بیان ہوا جو اوپر ''سراجی'' کے حواشی سے ہم لکھ چکے ہیں۔ حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے جو سوال ہوا۔ وہ یہ کہ ایک آزاد عورت کی شادی غلام سے ہوتی ہے۔ ان کے ہاں ایک بچہ پیدا ہوتا ہے تو اب ''ولاء'' اس آزاد عورت کے مالکوں کو ملے گی کیونکہ اس میں حریت ہے اور اس کے خاوند میں غلامی ہے۔ دونوں میں حریت قوی ہے۔ اس لئے ''ولاء'' ادھر منتقل ہوگی اور لڑکے کی ''ولاء'' بھی آزاد عورت کے مالکوں کی طرف لوٹے گی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ یہ فیصلہ اس صورت میں ہے جب لڑکے کا باپ جو غلام ہے، وہ مرتے وقت تک غلام ہی ہو۔ اس کے مالک اسے آزاد نہ کریں اور اگر لڑکے کے والد کو اس کے مالک آزاد کر دیتے ہیں، تو بچے کی ولاء اب اس کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اس کی مزید وضاحت ''ازالۃ الخفاء'' میں مذکور ہے۔ ملاحظہ ہو:

دارمی، شعبی سے روایت کرتے ہیں وہ عمر فاروق، علی المرتضیٰ اور زید بن ثابت سے روایت کرتے ہیں۔ ان سب نے کہا کہ والد اپنے بیٹے کی ولاء اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ دارمی، ابراہیم سے روایت کرتے ہیں اور ابراہیم جناب عمر بن خطاب سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر نے فرمایا: جب آزاد شدہ عورت کسی مملوک کے نکاح میں ہو اور پھر اس عورت کے ہاں اس سے بچہ پیدا ہو، تو ماں کے آزاد ہونے کی وجہ سے بچہ آزاد ہوگا اور اس کی ''ولاء'' اس کی ماں کے موالی کو ملے گی پھر جب مملوک خاوند آزاد کر دیا جائے تو ولاء کو وہ اپنی طرف کھینچ لے گا' وہ اس کے موالی کو ملے گی۔ (ازالۃ الخفاء مترجم ج ۳ ص ۵۰۳ کتاب الحدود مطبوعہ قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی)

قارئین کرام! موطا کے مذکورہ باب کے مسائل کا اگرچہ فی زمانہ وجود نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے ''سراجی'' کی بحث عصبات

میں سے عصبہ سببی کو چھوڑ دیا ہے۔ لیکن موطا کی شرح لکھنے کی وجہ سے اس کی ہر حدیث و روایت کا مفہوم و مطلب بیان کرنا ضروری تھا۔ اس لئے بقدر ضرورت میں نے اس کی وضاحت کر دی۔ مسائل کی تشریح اور ان سے واقفیت بہر حال مفید ہے۔ اس لئے ولاء کی مختصر تشریح کر دی گئی ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۳۲۲- بَابُ مِيْرَاثِ الْحَمِيْلِ

۷۱۹- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا بُكَيْرُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ الْاَشَجِّ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ اَبٰى عُمَرُ ابْنُ الْخَطَّابِ اَنْ يُّوَرِّثَ اَحَدًا مِّنَ الْاَعَاجِمِ اِلَّا مَا وُلِدَ فِي الْعَرَبِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ لَا يُوَرَّثُ الْحَمِيْلُ الَّذِيْ يُسْبٰى وَتُسْبٰى مَعَهُ امْرَاَةٌ فَتَقُوْلُ هُوَ وَلَدِيْ اَوْ تَقُوْلُ هُوَ اَخِيْ اَوْ يَقُوْلُ هِيَ اُخْتِيْ وَلَا نَسَبٌ مِّنَ الْاَنْسَابِ يُوَرَّثُ اِلَّا بِبَيِّنَةٍ اِلَّا الْوَالِدُ وَالْوَلَدُ فَاِنَّهُ اِذَا ادَّعَى الْوَالِدُ اَنَّهُ ابْنُهُ وَصَدَّقَهُ فَهُوَ ابْنُهُ وَلَا يَحْتَاجُ فِيْ هٰذَا اِلٰى بَيِّنَةٍ اِلَّا اَنْ يَّكُوْنَ الْوَلَدُ عَبْدًا فَيُكَذِّبُهُ مَوْلَاهُ بِذٰلِكَ فَلَا يَكُوْنُ ابْنُ الْاَبِ مَادَامَ عَبْدًا حَتّٰى يُصَدِّقَهُ الْمَوْلٰى وَالْمَرْاَةُ اِذَا ادَّعَتِ الْوَلَدَ وَشَهِدَتْ امْرَاَةٌ حُرَّةٌ مُسْلِمَةٌ عَلٰى اَنَّهَا وَلَدَتْهُ وَهُوَ يُصَدِّقُهَا وَهُوَ حُرٌّ فَهُوَ ابْنُهَا وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

اٹھائے ہوئے بچے کی میراث کا بیان

امام مالک نے ہمیں بکیر بن عبداللہ بن اشج سے اور وہ سعید بن مسیب سے خبر دیتے ہیں۔ فرمایا: کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے کسی غیر عرب کو ترکہ دلانے سے انکار کر دیا۔ ہاں وہ جو عرب میں پیدا ہوا ہو۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں، ہمارا مسلک یہ ہے کہ اٹھایا ہوا بچہ جسے قید میں رکھا گیا وہ وارث نہیں ہوگا اور اس کی ماں بھی اس کے ساتھ قیدی ہوئی پھر اس نے کہا کہ یہ بچہ میرا ہے یا کہتی ہے۔ وہ میرا بھائی ہے یا وہ کہتا ہے کہ یہ میری بہن ہے اور کوئی رشتہ بیان کرنے سے وہ وارث نہیں ہوگا۔ جب تک اس پر بینہ پیش نہ کرے۔ مگر باپ جبکہ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور بیٹا اس کی تصدیق کرتا ہے تو اس صورت میں وہ اس کا بیٹا ہوگا۔ یہاں بینہ کی ضرورت نہیں۔ مگر یہ کہ بیٹا غلام ہو اور اس کا مولیٰ اس کی تکذیب کر دے، کہ یہ فلاں مدعی کا بیٹا نہیں۔ تو اس صورت میں وہ اس باپ کا بیٹا نہ بنے گا جب تک وہ غلام ہوگا۔ حتیٰ کہ مولیٰ تصدیق کر دے تو پھر بیٹا بن جائے گا اور کوئی عورت اگر کسی بچے کے بارے میں دعویٰ کرتی ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اس پر ایک آزاد مسلمان عورت گواہی دیتی ہے کہ یہ بچہ اس عورت نے جنا۔ بیٹا بھی اس کی تصدیق کرے اور وہ آزاد بھی ہو تو اس صورت میں وہ بچہ اس عورت کا بن جائے گا۔ یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے ارشاد کا خلاصہ یہ ہے کہ اختلاف دارین یعنی دارالحرب اور دارالاسلام میں وراثت کا ایک مانع ہے۔ یعنی دارالحرب میں رہنے والا دارالاسلام کے رہنے والے کا وارث نہیں ہوگا اور اگر میراث لینے والا دارالاسلام میں پیدا ہوا ہو تو وارث بنے گا۔ اس کے بعد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اسی مسئلہ کی چند صورتیں بیان فرماتے ہیں:

(۱) ایک بچہ دارالحرب سے لایا گیا۔ اس کے ساتھ ایک عورت ہے جو اس بچے کے بارے میں اپنا بیٹا ہونا ظاہر کرتی ہے یا اپنا بھائی کہتی ہے تو اس اقرار سے نہ نسب ثابت ہوگا نہ میراث جب تک اس پر گواہی نہ پیش کرے۔

(۲) دارالحرب سے لڑکا لایا گیا اس کے ساتھ ایک مرد ہے وہ کہتا ہے کہ یہ بچہ میرا بیٹا ہے۔ اتنی بات پر اس کا نسب و میراث ثابت نہیں ہوگا۔ ہاں اگر بچہ تصدیق کرتا ہے کہ یہ واقعی میرا باپ ہے تو پھر نسب اور میراث ثابت ہو جائے گی۔

(۳) اٹھا کر لانے والا کہتا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور بیٹا بھی تصدیق کرتا ہے لیکن باپ ہونے کا دعویدار خود کسی کا غلام ہے تو جب تک اس کا مولیٰ اس کے دعویٰ کی تصدیق نہ کرے' نسب ومیراث ثابت نہ ہوں گے۔

(٤) ایک عورت کسی بچے کے بارے میں دعویٰ کرتی ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اس کے دعویٰ پر ایک آزاد مسلمان عورت گواہی دے دیتی ہے کہ واقعی یہ بچہ اسی عورت نے جنا ہے تو اس صورت میں نسب ومیراث ثابت ہو جائیں گے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ اور فقہاء احناف کے اس مسئلہ کی تصدیق ایک اس روایت سے بھی ہوتی ہے۔ جسے صاحب ازالۃ الخفاء نے نقل کیا۔

دارمی، شعبی سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح کو لکھا کہ اٹھا کر لائے گئے بچہ کا کسی کو وارث قرار نہ دیا جائے جب تک شہادت موجود نہ ہو اگرچہ اس بچے کو کوئی عورت اس کے کپڑے میں لپیٹ کر لائے۔

(ازالۃ الخفاء مترجم ج ۳ ص ۵۰۳ مطبوعہ قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی)

قارئین کرام! ''دارمی'' کی اس روایت نے ثابت کیا کہ اٹھایا ہوا بچہ خواہ کوئی عورت اسے خون آلود کپڑوں میں لپیٹے ہوئے لائے اور کہے کہ یہ بچہ میں نے جنا ہے۔ اس بچے کو کوئی ملک میں لے آیا ہو وہ اسے آزاد کر دیتا ہے، تو عورت کا دعویٰ تسلیم نہیں ہوگا اور وہ بچہ اس کا وارث یا وہ اس کی وارث نہ ہوگی۔ بلکہ اس کی ''ولاء'' اس کے مالک کی ہوگی جس نے اسے آزاد کیا تھا۔ ہاں اگر عورت اپنے دعویٰ پر دلیل پیش کر دیتی ہے تو پھر نسب بھی ثابت اور میراث بھی ثابت ہوگی اور بچے کی ولاء کی وارث بھی ہو جائے گی۔

۳۲۳- بَابُ فَضْلِ الْوَصِيَّةِ
وصیت کی فضیلت کا بیان

۷۲۰- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ مَا حَقُّ اِمْرِءٍ مُّسْلِمٍ لَهٗ شَيْءٌ يُّوْصِيْ فِيْهِ يَبِيْتُ لَيْلَتَيْنِ اِلَّا وَ وَصِيَّتُهٗ عِنْدَهٗ مَكْتُوْبَةٌ قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَاْخُذُ هٰذَا حَسَنٌ جَمِيْلٌ۔

امام مالک نے جناب نافع سے اور وہ عبد اللہ بن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: کہ کسی مسلمان کو یہ زیبا نہیں کہ اس کے پاس کوئی ایسی چیز ہو جس میں وصیت ضروری ہو تو وہ وصیت کئے بغیر دو دن راتیں گزار دے' اس کے پاس وصیت لکھی نہ ہو۔ امام محمد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہمارا یہی مسلک ہے کہ یہ بہت ہی اچھی بات ہے۔

مذکورہ حدیث میں جو حضور ﷺ کا وصیت کے بارے میں ارشاد گرامی نقل کیا گیا۔ وہ استحباب پر مبنی ہے' وجوبی حکم نہیں ہے۔ اصل وجہ یہ ہے کہ ایک آدمی کے پاس دوسروں کی اشیاء پڑی ہوئی ہیں۔ جن کے بارے میں اس کے گھر والوں کو بھی صحیح معلومات نہیں کہ یہ کس کس کی ہیں؟ اور اچانک وہ مر جاتا ہے۔ اس صورت میں خدشہ تھا کہ اس کے وارث ان چیزوں کو ترکہ میں سے شمار کر کے تقسیم کا مطالبہ کریں اور چیزوں کے مالک دعویٰ کریں کہ یہ ترکہ نہیں بلکہ ہماری چیزیں ہیں، جو ہم نے مرنے والے کے پاس رکھی تھیں۔ لہٰذا بہتر تھا کہ مرنے والا ان کے متعلق تحریر چھوڑ جاتا۔ اگر ایسا کر گیا، تو جھگڑے کا انسداد کر گیا۔ قرآن کریم نے کتابت کے ساتھ گواہی کا بھی ذکر کیا۔ یعنی مرنے والا مرنے سے قبل اپنے پاس رکھی ہوئی لوگوں کی اشیاء کے متعلق تحریر بھی لکھ رکھے اور گواہ بھی بنا لے۔ بہر حال مقصد یہ ہے کہ لوگوں کی رکھی ہوئی اشیاء کمی بیشی ہوئے بغیر ان تک پہنچ جائیں۔ خواہ اس کی صورت تحریر کی ہو یا گواہی کی ہو یا احتیاطاً دونوں ہو جائیں۔ اسی لئے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے آخر میں فرمایا: کہ ہم بھی اسے اچھی بات سمجھتے ہیں۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

٣٢٤- بَابُ الرَّجُلِ يُوْصِيْ عِنْدَ مَوْتِهٖ بِثُلُثِ مَالِهٖ

بوقت موت کسی کا اپنے تہائی مال کی وصیت کرنے کا بیان

٧٢١- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ اَبِيْ بَكْرِ بْنِ حَزْمٍ اَنَّ اَبَاهُ اَخْبَرَهٗ اَنَّ عَمْرَو بْنَ سُلَيْمٍ الزُّرَقِيَّ اَخْبَرَهٗ اَنَّهٗ قِيْلَ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ اَنَّ هٰهُنَا غُلَامًا يَّفَاعًا مِّنْ غَسَّانَ وَوَارِثُهٗ بِالشَّامِ وَلَهٗ مَالٌ وَّلَيْسَ هُنَا اِلَّا ابْنَةُ عَمٍّ لَّهٗ فَقَالَ عُمَرُ مُرُوْهُ فَلْيُوْصِ لَهَا فَاَوْصٰى لَهَا بِمَالٍ يُقَالُ لَهٗ بِئْرُ جُشَمَ قَالَ عَمْرُو بْنُ سُلَيْمٍ فَبِعْتُ ذٰلِكَ الْمَالَ بِثَلٰثِيْنَ اَلْفًا بَعْدَ ذٰلِكَ وَابْنَةُ عَمِّهِ الَّتِيْ اَوْصٰى لَهَا هِيَ اُمُّ عَمْرِو بْنِ سُلَيْمٍ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبداللہ بن ابی بکر بن حزم نے بتایا کہ انہیں ان کے باپ نے خبر دی کہ عمرو بن سلیم زرقی نے بتایا کہ انہوں نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے کہا کہ یہاں (مدینہ منورہ میں) قبیلہ غسان کا ایک قریب البلوغ لڑکا ہے جس کے وارث شام میں رہتے ہیں اور اس کے پاس مال بھی ہے۔ یہاں اس کے رشتہ داروں میں سے صرف اس کی چچازاد بہن ہے۔ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جاؤ اسے جا کر کہو کہ وہ اپنی چچازاد بہن کے لئے وصیت کرے۔ بیان کرتے ہیں کہ اس لڑکے نے اپنی چچازاد بہن کے لئے ایک مال کی وصیت کی۔ جسے "بئر جشم" کہا جاتا تھا۔ عمرو بن سلیم کہتے ہیں کہ میں نے اس مال کو بعد میں تیس ہزار میں فروخت کیا اور اس وصیت کرنے والے کی چچازاد بہن عمرو بن سلیم کی والدہ تھیں۔

اس اثر میں دو باتیں اہم ہیں۔ واقعہ مختصر یوں ہے کہ قبیلہ غسان کا قریب البلوغ لڑکا مدینہ منورہ میں رہتا تھا' اس کے ورثاء شام میں تھے اور یہاں صرف اس کی چچازاد بہن تھی۔ جب اس کا وقت موت قریب آیا تو اس نے اپنے تمام مال کی اپنی بہن کے نام کرنا چاہی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے تہائی مال میں وصیت کرنے کا اختیار دیا۔ چنانچہ اس نے تہائی حصہ میں آنے والا ایک کنواں (جشم نامی) اپنی چچازاد بہن کے لئے وصیت کیا تھا۔ جو بعد میں تیس ہزار درہم میں فروخت ہوا۔ اس واقع میں پہلی بات یہ ہے کہ کیا بچہ وصیت کر سکتا ہے؟ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بچے کی وصیت کو درست قرار نہیں دیتے کیونکہ ان کے نزدیک وصیت "تبرع" ہے اور بچہ کا تبرع سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ امام مالک وغیرہ ائمہ بچے کی وصیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ جب دو چیزوں میں امتیاز کر سکتا ہو۔ امام ابوحنیفہ اس واقعہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ بچہ بھی بالغ تھا۔ لہٰذا اس کی وصیت نافذ ہوگی۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب اس لڑکے کے ورثاء مدینہ منورہ میں نہیں اور صرف چچازاد بہن ہی ہے، تو لڑکے کے تمام مال کی یہی وارث ہوگی۔ اسے وصیت کرنا حدیث "لا وصية للوارث" کے خلاف ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بچے کے وارث موجود ہیں۔ اگرچہ مدینہ منورہ میں نہیں شام میں رہتے ہیں۔ لہٰذا ورثاء کی موجودگی میں چچازاد بہن وارث نہیں بنتی۔ اس لئے اس کو وصیت کرنا وارث کو وصیت کرنے میں شامل نہیں ہے۔ لہٰذا خلاف حدیث مذکور بھی نہ ہوا۔

٧٢٢- اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ اَبِيْ وَقَّاصٍ اَنَّهٗ قَالَ جَاءَنِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَامَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ يَعُوْدُنِيْ مِنْ وَّجَعٍ اشْتَدَّ بِيْ فَقُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ بَلَغَ مِنِّي الْوَجَعُ مَا تَرٰى وَاَنَا ذُوْ مَالٍ وَّلَا تَرِثُنِيْ اِلَّا ابْنَةٌ لِّيْ اَفَاَتَصَدَّقُ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے عامر بن سعد بن ابی وقاص سے بیان کیا کہ میرے پاس رسول اللہ ﷺ حجۃ الوداع کے سال تشریف لائے تاکہ میری سخت بیماری میں میری عیادت فرمائیں۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! میری انتہائی تکلیف آپ دیکھ رہے ہیں۔ میں مالدار

بِثُلُثَيْ مَالِيْ قَالَ لَا قَالَ فَبِالشَّطْرِ قَالَ لَا قَالَ فَبِالثُّلُثِ ثُمَّ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَلثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَثِيْرٌ اَوْ كَبِيْرٌ اِنَّكَ اَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ اَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِّنْ اَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُوْنَ النَّاسَ وَاِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِيْ بِهَا وَجْهَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلَّا اُجِرْتَ بِهَا حَتّٰى مَا تَجْعَلُ فِيْ اِمْرَاَتِكَ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ اُخَلَّفُ بَعْدَ اَصْحَابِيْ قَالَ اِنَّكَ لَنْ تُخَلَّفَ فَتَعْمَلُ عَمَلًا صَالِحًا تَبْتَغِيْ بِهٖ وَجْهَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلَّا ازْدَدْتَ بِهٖ دَرَجَةً وَّرِفْعَةً وَلَعَلَّكَ اَنْ تُخَلَّفَ حَتّٰى تَنْتَفِعَ بِكَ اَقْوَامٌ وَيُضَرَّبِكَ اٰخَرُوْنَ اَللّٰهُمَّ اَمْضِ لِاَصْحَابِيْ هِجْرَتَهُمْ وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلٰى اَعْقَابِهِمْ لٰكِنَّ الْبَائِسَ سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ يَرْثِيْ لَهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَنْ مَّاتَ بِمَكَّةَ.

بھی ہوں اور میری وارث صرف میری بیٹی ہی ہے کیا میں دو تہائی کا اسے صدقہ کردوں؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔ میں نے عرض کیا: آدھا مال صدقہ کردوں؟ فرمایا: نہیں۔ عرض کی پھر تیسرا حصہ؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔ اس پر رسول کریم ﷺ نے فرمایا: تیسرا حصہ، تیسرا حصہ کافی اور بہت ہے۔ اگر تو اپنے وارثوں کو غنی چھوڑتا ہے تو یہ اس سے کہیں بہتر ہے کہ تو انہیں غریب وفقیر چھوڑ جائے اور وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائے مانگتے پھریں اور دیکھو! تم کچھ بھی اللہ تعالیٰ کے راستہ میں اس نیت سے خرچ کرتے ہو کہ اللہ تعالیٰ راضی ہو جائے تو اس پر تمہیں اجر وثواب ملے گا حتیٰ کہ اس لقمہ پر بھی جو تم اپنی بیوی کے منہ میں ڈالتے ہو۔ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: یارسول اللہ ﷺ! کیا میں بیماری کی وجہ سے مکہ میں اپنے ساتھیوں سے پیچھے رہ جاؤں گا؟ حضور ﷺ نے اس پر فرمایا: تم پیچھے نہیں چھوڑے جاؤ گے (اور اگر تم پیچھے رہ بھی گئے) تم عمل صالحہ کرو گے، جو صرف اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کی خاطر ہوگا، تو اللہ تعالیٰ اس عمل کی وجہ سے تمہارا درجہ اور مقام میں اضافہ فرمائے گا اور ہوسکتا ہے کہ تیرے پیچھے رہنے سے اللہ تعالیٰ تیرے ذریعہ کچھ لوگوں کو نفع پہنچائے۔ (یعنی مسلمانوں کو) اور کچھ دوسرے لوگوں (یعنی کفار) کو نقصان پہنچائے۔ (چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ کے وصال شریف کے بعد بہت سی جنگوں میں شرکت فرما کر مسلمانوں کو فائدہ اور کفار کو نقصان پہنچایا۔) حضور ﷺ نے دعا فرمائی: اے اللہ! میرے اصحاب کی ہجرت کو کامل فرما۔ انہیں ان کی ہجرت سے الٹے پاؤں نہ پھیرنا۔ مصیبت زدہ سعد ابن خولہ کے لئے آپ افسوس کرتے تھے اور حضور ﷺ نے مجھے ان کا وارث بنایا ہے، جب ان کا مکہ میں انتقال ہوا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اَلْوَصَايَا جَائِزَةٌ فِيْ ثُلُثِ مَالِ الْمَيِّتِ بَعْدَ قَضَاءِ دَيْنِهٖ وَلَيْسَ لَهٗ اَنْ يُّوْصِيَ بِاَكْثَرَ مِنْهُ فَاِنْ اَوْصٰى بِاَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَاَجَازَتْهُ الْوَرَثَةُ بَعْدَ مَوْتِهٖ فَهُوَ جَائِزٌ وَلَيْسَ لَهُمْ اَنْ يَّرْجِعُوْا بَعْدَ اِجَازَتِهِمْ وَاِنْ رَدُّوْا رَجَعَ ذٰلِكَ اِلَى الثُّلُثِ لِاَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وصیتیں میت کے تہائی مال میں جائز ہیں لیکن وصیت کا نفاذ میت کے قرضہ کو ادا کرنے کے بعد ہوگا۔ مرنے والے کے لئے اپنے تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کرنا درست نہیں۔ اگر تہائی سے زیادہ کی وصیت کر دی اور اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں نے اسے جائز قرار دے دیا، تو پھر

اَلثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَثِيْرٌ فَلَا يَجُوْزُ لِاَحَدٍ وَصِيَّةٌ بِاَكْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ اِلَّا اَنْ يُّجِيْزَ الْوَرَثَةُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

درست ہو جائے گی اور وارثوں کو اس بات کی اجازت نہیں کہ وہ ایک دفعہ اجازت دے کر اس سے مکر جائیں اور اگر وہ وصیت کو رد کر دیتے ہیں تو تہائی مال تک وصیت لوٹ آئے گی کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: تہائی مال میں وصیت کرو یہ کافی ہے۔ لہٰذا کسی کو بھی اس بات کی اجازت نہیں کہ وہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کرے۔ ہاں اگر زیادہ کی صورت میں وارث تسلیم کر لیں، تو درست ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا قول ہے۔

اس اثر میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی بیماری اور اس کے متعلقات کا ذکر ہے۔ حضرت سعد بن ابی وقاص مکہ میں تھے کہ بہت سخت بیمار ہو گئے۔ حضور ﷺ ان کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے۔ حضرت سعد نے وصیت کے بارے میں پوچھا' آپ ﷺ نے صرف تہائی مال میں وصیت کی اجازت دی اور فرمایا: ورثاء کو مقررہ حصہ جات ملیں اور وہ اس وجہ سے غنی ہو جائیں۔ یہ اس سے کہیں بہتر ہے کہ ان کے حصہ کا مال بھی وصیت میں دوسروں کو دے دیا جائے علاوہ ازیں اس اثر سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے راستہ میں خرچ کرنا اگرچہ محبوب عمل ہے لیکن جب قرابت داروں میں کوئی شخص غریب ہو یا اس کا حق بنتا ہو تو اسے دینا زیادہ باعث اجر و ثواب ہے۔ رشتہ داروں کو دینا صدقہ کا صدقہ اور صلہ رحمی دونوں کا جامع ہے۔ اسی لئے فرمایا: کہ بیوی کو لقمہ دینا بھی صدقہ ہے۔

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو حضور ﷺ نے فرمایا: "انک لن تخلف تو اپنے ساتھیوں سے ہرگز پیچھے نہیں رہے گا"۔ شارحین کرام نے حضور ﷺ کے اس ارشاد گرامی کو قطعی پیشین گوئی پر محمول کیا ہے۔ یعنی اے سعد! تیری موت مکہ میں نہیں ہوگی۔ یہاں ایک بات قابل ذکر ہے۔ وہ یہ کہ مکہ میں موت کی تمنا بہت اچھی بات ہے۔ لیکن واقعہ ہجرت کے بعد اصل تمنا اور آرزو یہ ہے کہ مدینہ منورہ میں موت کی دعا کی جائے۔ حضرات صحابہ کرام واقعہ ہجرت کے بعد مکہ شریف میں موت آنے کو اچھا نہ سمجھتے تھے۔ بلکہ ایسی کئی روایات موجود ہیں۔ جن میں حضرات صحابہ کرام نے مکہ میں نہ مرنے کی دعا کی کیونکہ اس سے ہجرت میں نقصان لازم آتا ہے۔ اس جگہ "موطا امام مالک" کی شرح میں مولوی محمد زکریا کاندھلوی دیوبندی (تبلیغی نصاب کے مصنف) لکھتے ہیں:

انما صدر من سعد مخافة المقام بمكة الى الوفات فيكون قادما فى هجرته كما نص عليه فى بعض الروايات اذا قال خشيت ان اموت بالارض التى هاجرت منها فاجابه ﷺ بان ذالک لا يكون وان يطول عمره. فقال ﷺ انک لن تخلف بعد اصحابک وهكذا الرواية فى جنائز البخارى. ولعلک وان كانت للترجى لكنها من اللہ تعالى للامر الواقع و كذالک اذا وردت على

حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے یہ گفتگو اس لئے صادر ہوئی کہ ان کی موت مکہ میں ہی قیام کے دوران نہ آ جائے جس کی وجہ سے ہجرت میں نقصان آ جائے۔ جیسا کہ بعض روایات میں یہی مقصد واضح طور پر ملتا ہے۔ حضرت سعد نے کہا: میں ڈرتا ہوں کہ کہیں میری موت اس زمین پر نہ آ جائے جہاں سے میں ہجرت کر گیا تھا۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی اس بات کے جواب میں حضور ﷺ نے انہیں فرمایا: ایسا نہیں ہوگا۔ (یعنی تمہاری موت مکہ میں نہیں ہوگی) یہ کہ تمہاری عمر ابھی کافی پڑی ہے۔ حضور

لسان رسوله غالبا کذا فی الفتح.

(اوجز المسالک شرح موطا امام مالک ج۱۲ص۳۳۵ مطبوعہ ملتان پاکستان)

ﷺ نے انہیں فرمایا: تو اپنے ساتھیوں سے ہرگز پیچھے نہ رہے گا۔ بخاری نے کتاب الجنائز میں یونہی اس روایت کو ذکر کیا ہے۔ لفظ "لعلک" اگرچہ امید کے لئے استعمال ہوتا ہے لیکن جب اللہ تعالیٰ کے کلام میں آئے، تو وہاں امید نہیں بلکہ امر واقع کے لئے آتا ہے۔ یونہی جب رسول کریم ﷺ کی زبان اقدس سے نکلے تو بھی غالباً امر واقع کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ فتح الباری میں ایسے ہی آیا ہے۔

"اوجز المسالک" کی مذکورہ عبارت اور حدیث زیر بحث کے مفہوم کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے اس خوف کو کہ میں پیچھے رہ جاؤں گا' کے بارے میں تاکیداً فرمایا۔ ایسا ہرگز نہ ہوگا۔ "لن تخلف" یعنی اے سعد! تو مکہ میں ہرگز نہ مرے گا، بلکہ واپس مدینہ میں جائے گا اور تجھے کافی عمر اور گزارنی ہے۔ اگر اچھے اعمال کرے گا تو بہت بہتر۔ اللہ تعالیٰ تیری وجہ سے مؤمنین کو فائدہ اور کفار کو نقصان سے ہمکنار کرے گا۔ مکہ میں نہ مرنے کی خوشخبری "لن تخلف" فرما کر دی اور عمر طویل پانے کی بشارت کے لئے "ان تخلف" فرمایا۔ اسی حدیث کی شرح میں ابوالولید باجی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وقوله لعلک ان تخلف حتی ینتفع بک اقوام ویضر بک اخرون التخلف ھھنا الابقاء بعد من یموت عن النبی ﷺ واصحابه وقد قیل فی تاویل ذالک ان سعد مرعلی العراق فاتی القوم الخ.

(المنتقی ج۶ص۱۵۹باب الوصیة فی الثلث، مطبوعہ قاہرہ)

(شاید کہ تو پیچھے رہے) تخلف سے یہاں مراد باقی رہنا اور زندہ رہنا ہے۔ یعنی حضور ﷺ اور کچھ صحابہ کرام کے وصال کر جانے کے بعد تم زندہ رہو گے۔ ان الفاظ کی تاویل یہ بھی کی گئی ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ عراق گئے اور وہاں ایک قوم کو دیکھا۔ جو مرتد ہو چکی ہے اور نجومیوں کی طرح متقی بجی گفتگو کرتے ہیں۔ آپ نے انہیں توبہ کرنے کو کہا۔ کچھ مان گئے اور کچھ ارتداد پر اڑے رہے' اڑنے والوں کو آپ نے قتل کر دیا۔ یہ وہ بشارت تھی، جو حضور ﷺ نے فرمایا تھا: کہ کچھ لوگ تم سے نقصان پائیں گے اور توبہ کرنے والوں کو آپ نے چھوڑ دیا۔ یہ ان سے نفع اٹھانے والے لوگ تھے۔

ابوالولید باجی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ حضور ﷺ نے اس طرف اشارہ فرمایا: کہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ میرے وصال شریف کے بعد کافی عرصہ تک زندہ رہیں گے یہاں تک کہ وہ کوفہ وغیرہ کے گورنر بھی بنیں گے اور مختلف لشکروں کی قیادت بھی کریں گے اور جو نفع کا مستحق ہوگا، وہ ان سے نفع اٹھائے گا اور نقصان کا مستحق نقصان اٹھائے گا۔ وکان فی ذالک تنبیه له انه سیملک ان ینفع و یضر۔ یعنی حضور ﷺ کے ارشاد میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ عنقریب حضرت سعد کو نفع ونقصان کا مالک بنایا جائے گا۔

قارئین کرام! حدیث پاک کی تشریح سے دو باتیں سامنے آتی ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ جس کو چاہے موت کا علم عطا فرما دیتا ہے اور موت کا علم عطا فرما دینا قرآن وحدیث کے خلاف نہیں۔ جیسا کہ اس واقعہ میں آپ ﷺ نے حضرت سعد کو فرمایا: کہ تم ابھی یہاں مکہ میں نہیں مرو گے۔ دوسری بات یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی کو نفع ونقصان کا مالک بنا دے، تو اس سے شرک لازم نہیں آتا۔ اس حدیث

کی شرح فرماتے ہوئے علامہ زرقانی فرماتے ہیں:

وهذا من معجزاته ﷺ واخباره بالغيب فانه عاش حتى فتح العراق وحصل نفع المسلمين به وضر الكفار ومات سنة خمس وخمسين وقيل سنة ثمان وخمسين من الهجرة وهو المشهور فيكون عاش بعد حجة الوداع خمسا واربعين سنة.

(زرقانی شرح موطاامام مالک ج ۴ ص ۶۵ باب ۵۳۰ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

یہ حضور ﷺ کے معجزات میں سے اور غیب کی خبر دینے کے بارے میں ہے کیونکہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ عراق فتح ہونے تک زندہ رہے۔ مسلمانوں کو بہت نفع ہوا اور کفار نے نقصان اٹھایا۔ آپ ۵۵ھ یا ۵۸ھ میں فوت ہوئے۔ آخری سن وفات ہی مشہور ہے۔ اس اعتبار سے آپ حضور ﷺ کے وصال شریف کے بعد تقریباً ۴۵ سال زندہ رہے۔

قارئین کرام! محققین علماء کرام کے مذکورہ حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب ﷺ کو جہاں بہت سے علوم عطا فرمائے، وہاں علم غیب بھی عطا فرمایا۔ جس کی بنا پر آپ نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو دوٹوک انداز میں فرمایا: کہ تمہاری موت ابھی بہت دور ہے۔ لوگوں نے تم سے نفع ونقصان دیکھنا ہے۔ چنانچہ آپ ﷺ کی پیش گوئی کے مطابق حضرت سعد رضی اللہ عنہ حجۃ الوداع کے بعد ۴۵ سال تک زندہ رہے۔ دوسری بات اس حدیث پاک سے یہ ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو نفع ونقصان پہنچانے کا مالک بناتا ہے۔ جیسا کہ حضرت سعد بن ابی وقاص کو حضور ﷺ نے فرمایا: کہ تم سے کچھ لوگوں (مسلمانوں) کو فائدہ اور بعض دوسروں (کفار) کو نقصان پہنچے گا۔ لہٰذا نفع ونقصان کی نسبت غیر اللہ کی طرف کرنا اور انہیں اللہ تعالیٰ کی عطاء سے نفع ونقصان کا مالک جاننا عقیدہ توحید کے عین مطابق ہے۔ یہ دو مسئلے کافی عرصہ سے اختلافی بنے ہوئے ہیں لیکن شدت اور تعصب کو اگر بالائے طاق رکھ کر کوئی مومن غور کرے، تو حضور ﷺ کے علم غیب کے بارے میں اس کا کسی نتیجہ پر پہنچنا مشکل نہیں۔ عام لوگ یہ سمجھتے ہیں اور انہیں دیو بندیوں، وہابیوں اور غیر مقلدوں نے یہ بتایا ہے کہ اس عقیدہ کی بنا پر اہل سنت و جماعت (بریلوی) مشرک ہو گئے ہیں۔ یاد رہے کہ حضور ﷺ کے بارے میں اہل سنت و جماعت (بریلوی) کا عقیدہ یہ ہے کہ آپ حادث ہیں قدیم نہیں۔ اسی عقیدہ کو اگر کوئی مخالف جان لے تو وہ شرک کا فتویٰ ہرگز نہ لگائے۔ کیونکہ کسی کی ذات پہلے ہوتی ہے اور صفت کا اس کے ساتھ اتصاف بعد میں ہوتا ہے۔ حضور ﷺ کی ذات جب حادث قرار پائی تو آپ کی کوئی بھی صفت قدیم نہیں، بلکہ حادث ہی ہوئی۔ لہٰذا حضور ﷺ کے لئے اگر کوئی شخص علم غیب مانتا ہے، تو یہ بھی حادث ماننا ہوگا۔ قدیم علم غیب کو آپ کی صفت تسلیم نہیں کرنا ہوگا۔ کیونکہ قدیم صرف ذات باری تعالیٰ ہے اور اس کی صفات قدیم ہیں۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کا علم غیب قدیم ہوتے ہوئے لامتناہی اور حضور ﷺ کا متناہی ہے۔ (یعنی اللہ تعالیٰ کے مقابلہ میں) اس بنیادی فرق کے ہوتے ہوئے یہ شرک کیسے ہوگیا؟ تیسری بات یہ کہ تمام اہل سنت و جماعت (بریلوی) حضور ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی مخلوق لیکن سب سے اعلیٰ تسلیم کرتے ہیں۔ آپ کو ہرگز ہرگز خالق نہیں مانتے۔ خالق صرف خدا ہے' اس نے تمام انبیاء کو پیدا فرمایا' پھر انہیں علوم سے بہرہ مند فرمایا۔ بریلوی حضرات کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو علم غیب عطا فرمایا اور تدریجاً عطا فرمایا۔ یعنی آپ کا علم عطائی اور اللہ تعالیٰ کا ذاتی اور اپنے مقابلہ میں متناہی عطا فرمایا۔ اگرچہ آپ کا علم تمام کائنات کو محیط ہو پھر بھی اللہ تعالیٰ کے مقابلہ میں متناہی ہی ہے۔

علوم خمسہ کی بحث

سوال: قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ پانچ چیزوں کا علم اللہ تعالیٰ کو ہی ہے۔

(۱) قیامت کا علم (۲) ماں کے پیٹ میں کیا ہے؟ (۳) کل (آنے والا) کو کوئی کیا کرے گا؟

(٤) کون کس جگہ مرے گا؟ (٥) بادل کب برسے گا؟ (سورۂ لقمان:٣١)

جب ان پانچ چیزوں کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں ۔لہٰذا اگر کوئی شخص ان باتوں کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی پیغمبر یا ولی کے لئے ثابت کرے تو یہ شرک ہونے کی وجہ سے قائل مشرک کیوں نہ ہوگا؟

جواب: ہم نے جو چند بنیادی باتیں ذکر کیں ۔اگر انہیں ذہن میں رکھا جائے تو کسی قسم کا شرک کا شائبہ نہیں رہتا۔ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے'انبیائے کرام اور اولیاء حادث ہیں ۔دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ کا علم ذاتی اور قدیم ہے،انبیاء واولیاء کا علم عطائی اور حادث ہے۔تیسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ کا علم غیر متناہی اوران حضرات کا اس کے مقابلہ میں متناہی ہے۔ان تین باتوں کو تسلیم کر لینے کے بعد شرک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔بعض مفسرین نے بڑی تفصیل سے اس آیت کریمہ کے تحت لکھا کہ حضور ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے دنیا سے تشریف لے جانے سے قبل ان مذکورہ پانچ باتوں کا علم عطا فرما دیا تھا۔حوالہ جات ملاحظہ ہوں:

قال العلماء الحق انه لم يخرج نبينا من الدنيا حتى اطلعه الله على تلك الخمس لكنه امر بكتمها. (تفسیر صاوی ج ٣ ص ٢٤٤،لقمان آخری آیت)

علماء حق نے فرمایا: کہ ہمارے نبی کریم ﷺ دنیا سے تشریف نہیں لے گئے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے ان پانچ باتوں کا علم عطا فرما دیا لیکن اسے چھپانے کا حکم دیا۔

ويجوز ان يكون الله قد اطلع حبيبه عليه الصلوة والسلام على وقت قيامها على وجه كامل (لكن لا على وجه يحاكي علمه تعالى به) الا انه سبحانه اوجب عليه ﷺ كتمه.

جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب ﷺ کو قیامت کے وقت کامل پر مطلع فرما دیا ہو۔(لیکن ایسے طریقہ سے نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو لوگوں کے سامنے بیان کریں)۔لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ پر اسے چھپائے رکھنا لازم کر دیا۔

(روح المعانی ج ٢١ ص ١١٣ القمان کی آخری آیت،مطبوعہ بیروت)

قارئین کرام!''تفسیر صاوی''اور''روح المعانی''کے حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب ﷺ کو وصال شریف سے قبل علوم خمسہ عطا فرما دیئے تھے۔لیکن ان کے اظہار اور اعلان کی اجازت نہ دی۔''روح المعانی''وہ تفسیر ہے جسے دیوبندی بھی محققین کی تفسیر شمار کرتے ہیں۔اس میں واضح طور پر موجود ہے کہ قیامت کا مقررہ وقت اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو بتلا دیا تھا جسے چھپائے رکھنے کا حکم دیا تھا۔اگر علوم خمسہ کا اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کے لئے اثبات شرک ہوتا تو صاحب روح المعانی اس کی جسارت نہ کرتے کیونکہ انہوں نے کہا کہ''جائز ہے الخ''۔اور شرک کو جائز کہنے والا خود مشرک ہو جاتا ہے۔کاش کہ شرک کا فتویٰ جڑنے والے فتویٰ بازی سے قبل یہ سوچ لیتے کہ ایسے فتویٰ کی زد میں کون کون آئے گا؟ ایسے اکابر محققین و مدققین کو مشرک کہنے کی بجائے انہیں اپنے غلط مؤقف سے خود ہی دست بردار ہو جانا چاہیے تھا۔حضرت عبدالعزیز دباغ رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی طرح اپنی مشہور کتاب''الابریز''میں لکھتے ہیں:

(حضرت عبدالعزیز دباغ رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا۔کیا رسول کریم ﷺ کو علوم خمسہ حاصل تھے؟ غوث زمان نے اس کے جواب میں فرمایا:)

هو صلى الله عليه وسلم لايخفى عليه شيء من الخمس المذكورة فى الاية الشريفة و كيف يخفى عليه ذالك والا قطاب السبعة من امته الشريفة يعلمونها وهم دون الغوث فكيف بالغوث

حضور ﷺ پر ان پانچ اشیاء میں سے کسی چیز کا علم مخفی نہ تھا۔جن کا ذکر آیت کریمہ میں ہوا۔آپ پر وہ کس طرح مخفی ہو سکتا ہے حالانکہ ساتوں قطب بھی اسے جانتے ہیں جو آپ کے امتی ہیں اور قطب مرتبہ کے اعتبار سے غوث سے کم مرتبہ ہوتا ہے۔جب

فکیف بسید الاولین والاخرین الذی ھو سبب کل شیء ومنه کل شیء.

(الابریز)

وہ جانتا ہے تو غوث کے علم کا کیا کہنا؟ اور پھر سید الاولین والآخرین کے علم کی شان کیا ہوگی جو تمام اشیاء کا سبب ہیں اور تمام اشیاء آپ سے ہی ہیں؟

مافی الارحام کا علم

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم ذاتی، غیر متناہی اور واجب ہے۔ لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے کو علوم خمسہ عطا فرما دے تو یہ قرآن کریم کی آیات کے خلاف نہیں۔ علوم خمسہ میں اختلاف کیا جاتا ہے حالانکہ اس آیت کریمہ کا اختتام ان الفاظ پر ہوتا ہے: ''ان اللہ علیم خبیر بے شک اللہ تعالیٰ جاننے والا خبر دینے والا ہے''۔ جب کسی کو خبر دے گا۔ پھر ذاتی اور عطائی کا فرق نہ کیا گیا، تو قرآن میں تعارض نظر آئے گا کیونکہ ایک طرف یہ دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی ان پانچ علوم کو جانتا ہے، غیر کے لئے ان کا علم ثابت کرنا کفر و شرک ہے اور لفظ خبیر یہ بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان پانچ اشیاء کا علم جسے ان کی خبر دینا چاہے دیتا ہے۔ یہ تعارض دراصل اللہ تعالیٰ کی الوہیت اور قدرت کاملہ کے خلاف ہے۔ اس لئے درست عقیدہ یہی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے بتلائے بغیر ان پانچ اشیاء کا علم کسی کو نہیں ہوتا۔ اس کی تائید مختلف تفاسیر کرتی ہیں:

ولک ان تقول ان علم ھذہ الخمسة وان کان لا یملکه الا اللہ لکن یجوز ان یعلمھا من یشاء من محبه واولیاء ہ بقرینة قوله تعالی ان اللہ علیم خبیر. علی ان یکون الخبیر بمعنی المخبر.

(تفسیرات احمدیہ ص ۶۰۸ سورۂ لقمان، مطبوعہ کریمی بمبئی ہند)

تم یہ کہنے میں حق بجانب ہو کہ ان پانچ اشیاء کا علم اگرچہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور اس کا مالک نہیں۔ لیکن یہ کہنا بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کا علم اپنے محبین و اولیاء کرام میں سے جسے چاہے سکھا دے اور عطا کر دے۔ اس کی دلیل آیت کریمہ کے آخری الفاظ ''ان اللہ علیم خبیر'' ہیں۔ وہ اس طرح کہ لفظ خبیر کو بمعنی مخبر کیا جائے۔ یعنی خبر دینے والا۔

قارئین کرام! صاحب تفسیرات احمدیہ حضرت ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ وہ شخصیت ہیں جن کی فقاہت اور علمی سطوت مسلم ہے۔ ان کی لکھی ہوئی اصول فقہ میں ایک کتاب ''نور الانوار'' ہر دینی مدرسہ میں شامل نصاب ہے اور علم اصول فقہ کو جاننے والا قرآن اور حدیث کا بہر حال متبحر عالم ہوتا ہے۔ ان کی مذکورہ کتاب ''اصول فقہ'' میں بہت اہم کتاب ہے۔ اگر ان جیسا قرآن و حدیث کے علوم سے محبت کرنے والا اور ان مآخذ سے استنباط کرنے والا ہی قرآن و حدیث کو نہ سمجھتا ہو تو دوسرا کون سمجھے گا؟ آپ نے آیت مذکورہ سے جو سمجھا اس کو بیان فرمایا۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ علوم خمسہ کی خبر اللہ تعالیٰ اپنے دوستوں اور اولیاء کرام کو دینے کا کوئی عقیدہ رکھے، تو یہ جائز ہے اور اس کی دلیل لفظ ''خبیر'' ہے۔ کاش! اسے شرک کہنے والے اور حضور ﷺ کے لئے ان اشیاء کا علم ماننے والے کو مشرک کہنے والے سوچتے کہ ان کے فتویٰ کفر و شرک سے ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ جیسی شخصیات بھی نہ بچ سکیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسے فتوے خود ان مفتیوں پر ہی منطبق ہوتے ہیں۔ آیئے چند احادیث کا مطالعہ کریں، جن میں ''مافی الارحام'' کے جاننے کا تذکرہ ہے۔

علم ''ما فی الارحام'' کے ثبوت پر چند احادیث

عن ابن عباس قال حدثتنی ام الفضل قالت مررت بالنبی ﷺ فقال انک حامل بغلام فاذا ولدت فاتینی به فلما ولدت اتیت النبی ﷺ

حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ مجھے ام الفضل نے بتایا۔ کہنے لگیں میرا ایک مرتبہ حضور ﷺ کے قریب سے گزر ہوا تو آپ نے فرمایا: تیرے پیٹ میں لڑکا ہے۔ جب تو اسے جنم

فاذن فی اذنہ الیمنی واقام فی اذنہ الیسری والباہ من ریقہ وسماہ عبد اللہ وقال اذھبی بابی الخلفاء فاخبرت العباس فذکر ذالک رسول اللہ ﷺ فقال ھو ما اخبرتک ھو ابو الخلفاء حتی یکون منھم السفاح حتی یکون منھم المھدی حتی یکون منھم من یصلی بعیسی بن مریم۔

(تاریخ الخلفاء ص ۱۰۔ الفصل فی الاحادیث المبشرہ بخلافۃ بنی عباس، مطبوعہ بمبئی ہند۔ دلائل النبوۃ ج ۳ ص ۲۰)

دے تو میرے پاس لانا پھر جب میں نے جنا تو حضور ﷺ کی خدمت میں لائی، آپ نے اس کے دائیں کان میں اذان کہی اور بائیں کان میں اقامت اور اس کا نام عبد اللہ رکھا، اور فرمایا: اس ابو الخلفاء کو اب لے جاؤ۔ آپ نے لعاب دہن اس کے منہ میں ڈالا۔ میں نے اس کی خبر حضرت عباس کو دی۔ انہوں نے حضور ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہو کر اس کا ذکر کیا۔ آپ نے فرمایا: تمہیں ام الفضل نے بتایا ہے وہ واقعی ابو الخلفاء ہے کیونکہ اس کی نسل سے ایک سفاح ہوگا۔ حتیٰ کہ ان میں سے امام مہدی ہوگا۔ حتیٰ کہ ان میں سے کچھ وہ لوگ بھی ہوں گے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ نماز ادا کریں گے۔

قارئین کرام! اس روایت سے چند امور ثابت ہوتے ہیں:

(۱) اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو ماں کے شکم میں موجود بچہ بچی کے بارے میں بتا دیا تھا کہ بچہ ہے۔

(۲) بچہ بچی پیدا ہونے کے بعد اس کے دائیں کان میں اذان کے الفاظ اور بائیں کان میں اقامت کے الفاظ کہنے سنت ہیں۔

(۳) بچہ کے منہ میں کوئی متبرک چیز ڈالنی چاہیے۔

(٤) حضور ﷺ کو صرف اس پیدا ہونے والے کے بارے میں لڑکا ہونے کا ہی علم نہ تھا بلکہ اس کی اولاد در اولاد تک کے حالات معلوم تھے۔

(۵) آپ کو یہ علم تھا کہ اس پیدا ہونے والے بچہ کی نسل سے خلفاء پیدا ہونگے۔ اسی لئے اسے ابو الخلفاء کی کنیت دی۔ اس بات پر تاریخ گواہ ہے کہ ان کی اولاد میں سے سنتالیس (۴۷) خلیفہ ہوئے۔

(٦) آپ کو یہ بھی علم تھا کہ اس کی اولاد میں سفاح جیسے ظالم اور امام مہدی جیسے نیک بھی پیدا ہوں گے۔

(۷) اس کی نسل سے ایسے آدمی بھی پیدا ہوں گے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ نماز ادا کریں گے۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کو آئندہ پیدا ہونے والی عورتیں اور ان کے شکم سے پیدا ہونے والے افراد تک کا علم تھا۔

ان ثابت شدہ امور میں علم غیب، ما فی الارحام، کل کا علم، اور ضمناً قیامت کا علم موجود ہے۔

عن عائشۃ رضی اللہ عنھا زوج النبی ﷺ انھا قالت ان ابا بکر الصدیق رضی اللہ عنہ نحلھا جدا وعشرین وسقا من مال بالغابۃ فلما حضرتہ الوفاۃ قال واللہ یا بنیۃ مامن الناس احد احب الی غنی بعدی منک ولا اعز علی فقرا بعدی منک وانی کنت نحلتک من مالی جدا وعشرین وسقا وانما ھو مال الوارث وانما اخواک واختاک فاقتسموہ علی کتاب اللہ فقالت یا ابت

حضور ﷺ کی زوجہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے "غابہ" کے مال سے بیس وسق کٹی ہوئی خشک کھجوروں کا تحفہ بھیجا۔ جب ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی وفات کا وقت قریب آیا۔ آپ نے فرمایا: اے میری بیٹی! مجھے اپنے جانے کے بعد تیری غنا سے زیادہ اور کوئی چیز محبوب نہیں اور نہ ہی تیرے فقر سے بڑھ کر مجھے کوئی اور چیز گراں ہوگی۔ میں نے کٹی کھجوروں کے بیس وسق تمہیں تحفہ کے طور پر بھیجے تھے۔ اگر تو پسند کرے اور فراخدلی دکھائے تو وہ مال آج کے دن ورثاء کا ہے۔

والله لو كان كذا و كذا لتركته انما هو اسماء فمن الاخرى قال ذوبطن بنت خارجة اراها جارية.

(بیہقی ج۶ ص۱۷۰ کتاب الہبات باب شرط القبض فی الھبة ،مطبوعہ حیدرآباد دکن ۔طحاوی شریف ج۲ ص۲۴۵ ۔تاریخ الخلفاء ص۶۴)

دو تیرے بھائی اور دو تیری بہنیں ۔اللہ تعالیٰ کی کتاب کے موافق تم باہم تقسیم کرلو۔سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا: ابا جان! اگر ایسے ہے تو میں چھوڑ دیتی ہوں لیکن میری بہن تو صرف ایک ہی ہے' دوسری کون ہے؟ آپ نے فرمایا: بنت خارجہ یعنی تمہاری والدہ کے شکم میں جو بچہ ہے، میں اسے دیکھ رہا ہوں کہ وہ لڑکی ہے (اس لئے تمہاری دوسری بہن یہ ہوگی جو ابھی پیدا نہیں ہوئی)۔

قارئین کرام! اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ کی امت مرحومہ میں کئی ایسے حضرات ہوئے اور ہیں۔ جو''مافی الارحام'' کی خبر دیتے ہیں۔سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنی صاحبزادی سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو بتا دیا کہ تیری ایک بہن ابھی اپنی والدہ کے شکم میں ہے۔میراث میں اسماء کے ساتھ اس کا حصہ بھی رکھنا۔چنانچہ جیسا ابوبکر صدیق نے دیکھ کر فرمایا: ویسا ہی ہوا۔''مافی الارحام'' کے ساتھ ساتھ''کل کا علم'' بھی اس میں موجود ہے۔یعنی آئندہ کچھ عرصہ بعد بچی ہوگی اور زندہ ہوگی اور اس کی میراث رکھنا جسے وہ حاصل کرے گی۔

فسالوه عن الناس فلم يجدوا عنده خبرا فقال له الناس سلم على رسول الله ﷺ قال اوفيكم رسول الله ﷺ قالوا نعم فسلم عليه ثم قال لئن كنت رسول الله ﷺ فاخبرني عما في بطن ناقتي هذه قال له سلمة بن سلامة بن وقش لا تسئل رسول الله واقبل على فانا اخبرك عن ذالك؟ عليها ففي بطنها منك سخلة فقال له رسول الله ﷺ مه افحشت على الرجل ثم اعرض عن سلمة.

(مستدرک میں اعراض عن سلمة کی بجائے اعرض عن الرجل منقول ہے)(البدایۃ والنہایۃ ج۳ ص۲۶۱ مطبوعہ بیروت' مستدرک ج۳ ص۴۱۸۔۴۱۹ مناقب سلمہ بن سلامہ)

صحابہ نے لوگوں کے بارے میں پوچھا لیکن اس سے کچھ بھی معلوم نہ ہو سکا۔اسے لوگوں نے کہا: حضور ﷺ کو سلام کرو۔کہنے لگا کیا تم میں اللہ کے رسول ﷺ بھی تشریف فرما ہیں؟ لوگوں نے کہا: ہاں موجود ہیں پھر اس نے سلام کیا اور کہنے لگا۔اگر واقعی اللہ کے رسول ہیں تو مجھے بتایئے کہ میری اس اونٹنی کے پیٹ میں کیا ہے؟ اسے سلمہ بن سلامہ نے کہا: رسول اللہ ﷺ سے مت پوچھو۔میری طرف آؤ میں تمہیں بتاتا ہوں کہ اس کے پیٹ میں کیا ہے؟ تو نے اس سے بدفعلی کی تھی' اس کے پیٹ میں تمہارا نطفہ ہے۔حضور ﷺ نے جناب سلمہ کو فرمایا: خاموش رہو۔تم نے ایک شخص کا راز فاش کر دیا ہے۔یہ کہہ کر آپ ﷺ نے سلمہ سے یا بروایت مستدرک اس شخص سے منہ پھیر لیا۔

قارئین کرام! سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے واقعہ کی طرح حضرت سلمہ رضی اللہ عنہ کا واقعہ بھی''مافی الارحام'' کے علم کی خبر دیتا ہے۔سائل نے نہ جانے کہاں اور کب اپنی اونٹنی سے بدفعلی کی اور ایسا کام چھپ چھپا کر ہی کیا جاتا ہے۔اس بدکردار نے حضور ﷺ سے اس بارے میں پوچھا۔جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کفار و مشرکین کو بھی بخوبی علم تھا کہ اللہ تعالیٰ جس کو نبوت و رسالت عطا فرماتا ہے، وہ غیب کا عالم ہوتا ہے۔ان کے نزدیک نبی کی نبوت کا صحیح یا غلط ہونے کا معیار ایسی باتوں کو دریافت کرنا ہوتا تھا جو عادتاً لوگوں کو معلوم نہ ہوں لیکن حضور ﷺ سے سوال کرنے والے کو حضرت سلمہ نے گویا فرمایا: یہ معمولی باتیں ہیں۔اللہ کے رسول ﷺ سے مت پوچھو۔ہم ان کے غلام موجود ہیں۔ہم بتلائے دیتے ہیں۔چنانچہ آپ نے من وعن فرما دیا۔جس سے سائل کو انکار کی گنجائش نہ رہی۔اس میں''مافی الارحام'' کے علم کے علاوہ حاضر و ناظر کا مسئلہ بھی ضمناً حل ہو جاتا ہے۔بہرحال ابوبکر

صدیق رضی اللہ عنہ ہوں یا حضرت سلمہ رضی اللہ عنہ یا کوئی اور حضور ﷺ کا امتی۔ ان تمام حضرات کو یہ علم ان کا اپنا ذاتی علم نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کا عطا کردہ ہے اور انہیں عطا بھی ہوا تو صرف اس لئے کہ یہ شخصیات سرکار دوعالم ﷺ کے غلام ہیں۔ جب حضور ﷺ سے فیض حاصل کرنے والوں غلاموں کے علم کا یہ مقام ہے تو ان کے آقا، رب العالمین کے حبیب ومحبوب جناب سید المرسلین ﷺ کے علوم کا کون اندازہ کرسکتا ہے؟ جب حضور ﷺ نے حضرت سلمہ رضی اللہ عنہ کو یہ تو فرمایا کہ ایک شخص کی تم نے راز داری کردی ہے۔ لیکن اونٹنی کے بارے میں جو کچھ انہوں نے کہا، اس کی نہ نفی فرمائی، نہ ہی اس پر کوئی اعتراض کیا۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ کو یہ جواب پسند آیا۔ جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ حدیث ''مافی الارحام'' کے لئے حدیث تقریری کہلائے گی۔

دیوبندی علماء کا اپنے بڑوں کیلئے ''مافی الارحام'' کا علم ماننا، اس پر چند واقعات

پہلا واقعہ: خان صاحب نے فرمایا کہ شاہ ولی اللہ صاحب جب بطن مادر میں تھے تو ان کے والد ماجد شاہ عبد الرحیم صاحب ایک دن خواجہ قطب الدین بختیار کاکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مزار پر حاضر ہوئے اور مراقب ہوئے اور ادراک بہت تیز تھا۔ خواجہ صاحب نے فرمایا کہ تمہاری زوجہ حاملہ ہے اور اس کے پیٹ میں قطب الاقطاب ہے۔ اس کا نام قطب الدین احمد رکھنا۔ اقرار وتسلیم فرمایا اور آکر بھول گئے۔ ایک روز شاہ صاحب کی زوجہ نماز میں مصروف تھیں تو ان کے ہاتھوں میں دو چھوٹے چھوٹے ہاتھ نمودار ہو گئے۔ وہ ڈر گئیں اور گھبرا کر شاہ صاحب سے فرمایا: یہ کیا بات ہے؟ فرمایا: ڈرو نہیں۔ تمہارے پیٹ میں ولی اللہ ہے۔ پس اس لئے اصل نام تو قطب الدین احمد رکھا گیا اور اکثر تحریرات میں شاہ صاحب اس کو لکھتے بھی تھے۔ اور مشہور ولی اللہ ہوئے۔

(ارواح ثلاثہ، منقول از روایات الطیب، مصنفہ قاری طیب ص ۲۳، حکایت نمبر ۴)

دوسرا واقعہ: خان صاحب نے فرمایا کہ مولانا قاسم نانوتوی فرمایا کرتے تھے کہ شاہ عبد الرحیم ولائتی کے ایک مرید تھے۔ جن کا نام عبد اللہ خاں تھا اور قوم کے راجپوت تھے اور یہ حضرت کے خاص مریدوں میں سے تھے۔ ان کی حالت یہ تھی کہ اگر کسی کے گھر میں حمل ہوتا اور وہ تعویذ لینے آتا تو آپ فرمادیتے تھے کہ تیرے گھر میں لڑکی پیدا ہوگی یا لڑکا، اور جو آپ بتلادیتے تھے وہی ہوتا تھا۔

(ارواح ثلاثہ ص ۱۸۴، ۱۵۵ مطبوعہ اسلامی اکادمی، اردو بازار لاہور، حکایت نمبر ۱۴۷)

تیسرا واقعہ: مولانا حبیب الرحمٰن صاحب نے فرمایا: راؤ عبد الرحمٰن خاں صاحب پنجلاسہ (پنجاب) میں حضرت شاہ عبد الرحیم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے خلیفہ تھے اور بڑے زبردست صاحب کشف وحالات تھے۔ کشف کی یہ حالت تھی کہ کوئی لڑکا لڑکی کے لئے تعویذ مانگتا۔ بے تکلف فرماتے جا تیرے گھر لڑکا ہوگا یا لڑکی ہوگی۔ لوگوں نے عرض کیا کہ حضرت یہ کیسے آپ بتلاتے ہیں؟ فرمایا کہ کیا کروں بے محابا مولود (بچے) کی صورت سامنے آجاتی ہے۔ (ارواح ثلاثہ ص ۱۷۱، حکایت نمبر ۲۵۴)

چوتھا واقعہ: ایک دیوبندی عالم حافظ رحیم بخش دہلوی اپنی کتاب حیات ولی میں حضرت شاہ ولی اللہ کی ولادت سے قبل کا ایک نہایت حیرت انگیز واقعہ لکھتے ہیں۔ الفاظ یہ ہیں:

ابھی مولانا شاہ ولی اللہ صاحب والدہ ماجدہ کے بطن مبارک میں تشریف رکھتے تھے کہ ایک دن ان کے والد شاہ عبد الرحیم کی موجودگی میں ایک سائلہ آئی۔ آپ نے روٹی کے دو حصے کر کے ایک اسے دیا اور ایک رکھ دیا۔ لیکن جونہی سائلہ دروازہ تک پہنچی، شاہ صاحب نے دوبارہ بلایا اور بقیہ حصہ بھی عنایت کر دیا اور جب وہ چلنے لگی تو پھر آواز دی اور جس قدر روٹی گھر میں موجود تھی وہ سب اسے دے دی۔ اس کے بعد گھر والوں کو مخاطب کر کے فرمایا کہ پیٹ کا بچہ کہہ رہا ہے کہ جتنی روٹی گھر میں ہے، سب اس محتاج کو راہ خدا میں دے دو۔ (حیات ولی مصنفہ حافظ رحیم بخش دہلوی ص ۳۹۷)

واقعہ اوّل میں شاہ عبدالرحیم صاحب کا خواجہ قطب الدین بختیار کا کی رحمۃ اللہ علیہ کے مزار پر حاضر ہونا اور مراقبہ میں ان سے ملاقات کرنا پھر خواجہ صاحب کا انہیں ایک بیٹے کی خوشخبری دینا۔ اس واقعہ سے ثابت ہوا کہ:

(۱) مزارات اولیاء کرام پر حاضری باعث برکت ہے۔

(۲) ''مافی الارحام'' کا علم اللہ تعالیٰ اگر کسی کو (خواہ وہ زندہ ہو یا وصال کر گیا ہو) عطا کر دے، تو یہ درست ہے شرک و بدعت کے زمرے میں نہیں آتا۔

(۳) شکم مادر میں موجود بچہ نیک ہوگا یا بد۔ زندہ رہے گا یا نہیں۔ اللہ کے ولیوں کو اس کا بھی علم ہوتا ہے۔

(٤) اولیاء کرام اور بزرگان دین اگر کسی نومولود کا نام تجویز کر دیں، تو وہی نام رکھنا بہتر ہے اور باعث برکت ہوتا ہے۔

دوسرے واقعہ میں شاہ عبدالرحیم صاحب کا ایک مرید اور خادم بھی جانتا تھا اور بتا دیا کرتا تھا کہ فلاں عورت کے ہاں بچہ پیدا ہوگا یا بچی پیدا ہوگی۔ مولوی قاسم نانوتوی اس کی تصدیق کر رہے ہیں کہ عبداللہ خاں جیسے کہتے ویسے ہی ہوتا۔

یہ علمائے دیوبند کے اپنے گھر کے افراد کی باتیں اور بانی دارالعلوم دیوبند اس کی تصدیق کرنے والے ہیں۔ یہی باتیں اگر کوئی ''سنی'' حضرات اولیائے کرام، صحابہ کرام یا حضور ﷺ کے بارے میں کہے کہ انہیں ''مافی الارحام'' کا علم تھا، تو دیوبندیوں کی کفر و شرک کی مشین گولے برسانا شروع کر دیتی ہے۔ کیا شاہ عبدالرحیم صاحب، شاہ ولی اللہ صاحب اور بالخصوص مولوی قاسم نانوتوی پر یہی فتویٰ لگایا جائے گا؟

یہ بات میں نے اس لئے کہی تا کہ قارئین کرام سمجھ لیں کہ شدت اور غلو بعض دفعہ اپنے کفر کو لازم کر دیتا ہے اور غلو کے ماروں کو ایسی زیادتیوں سے باز رہنا چاہیے۔

شاہ عبدالرحیم صاحب کے پنجاب کے خلیفہ راؤ عبدالرحمٰن کا یہ عالم تھا کہ وہ ہر حاملہ عورت کو ہونے والے بچے کی فوراً اطلاع کر دیا کرتے تھے اور دریافت کرنے پر بتایا کہ پیٹ کا بچہ میرے سامنے آجاتا ہے تو مجھے بتلانا پڑتا ہے۔

اسی طرح چوتھے واقعہ میں تو ''مافی الارحام'' کے علم کی کمال کر دی گئی ہے۔ روٹی مانگنے والی کو آپ نے گھر کی سب روٹیاں دے دیں۔ گھر والوں کو بتایا کہ اس عورت کے پیٹ میں موجود بچہ (شاہ ولی اللہ صاحب) مجھ سے بار بار مطالبہ کر رہا تھا کہ گھر کی تمام روٹیاں اس سائلہ کو دے دو۔

قارئین کرام! ذرا غور فرمایئے کہ شاہ عبدالرحیم صاحب کے علم مافی الارحام کا کیا مقام ہے؟ اور پیٹ میں موجود بچہ بھی انہیں نظر آیا اور یہ بھی پتہ چل گیا کہ وہ لڑکا ہے پھر اس سے ہم کلام بھی ہوئے اس نے ان سے باتیں کیں۔ آپ نے وہ سمجھیں اور اس کا مطالبہ تسلیم کیا۔ یہی باتیں ہم اہل سنت اگر ولی کامل یا صحابہ کرام میں سے کسی صحابی کے بارے میں یا خود سرکار دو عالم عالم ماکان و ما یکون ﷺ کے بارے میں کہیں، تو ان کی رگ توحید پھڑک اٹھتی ہے اور کفر و شرک و بدعت کی گولہ باری شروع ہو جاتی ہے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ انہیں دراصل اولیاء کرام صحابہ کرام اور حضور ﷺ سے عقیدت کی بجائے عداوت ہے۔ اسی لئے ان کی کتب اٹھا کر دیکھ لیں۔ ایک طرف تو اپنے بڑوں کی بڑائی بیان کرنے میں زمین و آسمان کے قلابے ملا دیتے ہیں اور دوسری طرف یہی باتیں حضرات اولیاء کرام اور سید المرسلین ﷺ کے بارے میں کہنے والوں کو مشرک کہنے میں ذرا حیا نہیں کرتے۔ اس سے آپ یہی نتیجہ اخذ کریں گے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

''حیات ولی'' میں ذکر شدہ چوتھے واقعہ نے ''علم مافی الارحام'' کے بارے میں انتہاء کر دی۔ سائلہ نے روٹی مانگی۔ پہلے نصف، پھر تیسرا حصہ بھی اور بالآخر تمام روٹی بلا کر اسے دی۔ اس کی حکمت یہ بتائی کہ میری بیوی کے پیٹ میں موجود بیٹا ''شاہ ولی اللہ'' مجھے بار

بار کہہ رہا ہے کہ تمام روٹی اسے دے دو۔ اب آپ بتلائیے کہ اگر "مافی الارحام" کا علم شاہ عبدالرحیم کو ہے، تو یہی علم "حضور عالم ما کان وما یکون" صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تسلیم کرنا کہاں کا شرک اور کہاں کی بدعت ٹھہری؟ شاہ ولی اللہ کو شکم مادر میں کونسی قوت نے بتایا کہ ابا جی سے ایک عورت روٹی مانگ رہی ہے اور ابا جی اور برخوردار کے درمیان کونسا وائرلیس سسٹم تھا، یا ٹیلیفون یا ٹیلیگراف کا ذریعہ تھا کہ اتنے پردوں میں ہوتے ہوئے گفتگو کی جا رہی ہے۔ چلو اسے کرامت کہہ لیں۔ لیکن الٹرا ساؤنڈ کو کیا نام دیں گے جس کے ذریعہ دیکھنے والا حاملہ عورت کے بارے میں لڑکا لڑکی ہونے کے ساتھ ساتھ اس میں بہت سے نقائص کا بھی پتہ دے دیتا ہے۔ بہر حال قرآن کریم میں جن پانچ باتوں کا ذکر آیا کہ اللہ تعالیٰ کو ہی ان کا علم ہے۔ اس سے مراد علم حقیقی بلا واسطہ اور ذاتی ہے۔ وہ اگر کسی کو عطا فرما دے، تو عطائی علوم خمسہ شرک نہیں کہلائیں گے۔ اس لئے اگر ذاتی، عطائی اور غیر تدریجی و تدریجی کا فرق نہ کیا گیا، تو بہت سے ان لوگوں کے علماء بھی شرک و کفر کی زد سے نہ چھوٹ سکیں گے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ سمیع و بصیر ہے، تو دوسروں کو بھی وہ قوت سماعت و بصارت عطا کرتا ہے۔ جس سے وہ بھی سمیع و بصیر کہلاتے ہیں۔ ہر انسان پر نعمتوں کے شامل حال ہونے اور ان پر احسانات فرمانے کا تذکرہ کرتے ہوئے اللہ رب العزت فرماتا ہے: "فجعلناہ سمیعا بصیرا ہم نے انسان کو دیکھنے سننے والا بنایا"۔ خود حقیقی اور ذاتی طور پر اللہ "رؤف رحیم" ہے۔ اس نے اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کو "بالمومنین رؤف رحیم" فرمایا۔ لہٰذا یہ تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو اپنی صفات کا مظہر بناتا ہے۔ انہیں اپنی صفات ایسی عطا فرماتا ہے۔ ہاں اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود میں اور اس کی معبودیت میں شریک نہ اس نے بتایا۔ نہ کسی کو وجوب و استحقاق عبادت عطا فرمایا۔ ان میں اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو شریک گردانے تو یہ توحید کے منافی ہوگا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

موت اور قیام موت کا علم اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا فرمایا

ثم انشأ یحدثنا عن یوم بدر فقال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخبرنا بمصارع القوم بالامس هذا مصرع فلان ان شاء اللہ غدا فوالذی بعثه بالحق ما اخطاء تلک الحدود وجعلوا یصرعون علیها ثم القوا فی القلیب وجاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا فلان ابن فلان هل وجدتم ما وعد ربکم حقا فقد وجدت ماوعدنی ربی حقا فقلت یا رسول اللہ اتکلم اجسادا لا ارواح فیها فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم والذی نفسی بیده ماانتم باسمع منهم ولکن لا یستطیعون ان یردوا علی.

(مسند ابی داؤد طیالسی ص ۹ الافراد، مطبوعہ حیدر آباد دکن)

پھر حضرت انس رضی اللہ عنہ ہمیں غزوۂ بدر کی باتیں بتانا شروع ہو گئے پھر فرمایا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بعض کفار کے مرنے اور قتل کی جگہیں بتائیں۔ فرمایا: کہ کل اس جگہ فلاں قتل ہوگا' یہ فلاں کا مقتل ہے انشاء اللہ۔ اس کی قسم جس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا! لوگوں کو آپ کی بتائی ہوئی جگہ کے ادھر ادھر موت نصیب نہ ہوئی' ہر کافر وہیں گرا اور مرا جس جگہ آپ نے اس کی نشاندہی فرمائی تھی پھر ان کافروں کو قلیب میں گھسیٹ گھسیٹ کر ڈالا گیا' اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں تشریف لائے' آپ نے ان مرے ہوئے کافروں میں سے ایک ایک کا نام بمعہ اس کے والد کے لے کر پوچھا کیا تم نے وہ وعدہ سچا پا لیا ہے، جو تم سے تمہارے رب نے کیا تھا تحقیق میں تو اپنے رب کا سچا وعدہ پا چکا ہوں؟ میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ ایسے جسموں سے گفتگو فرما رہے ہیں جو بے روح ہیں؟ آپ نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے تم ان سے زیادہ نہیں سننے والے لیکن یہ میری باتوں کا جواب مجھ

پرلوٹانے کی طاقت نہیں رکھتے۔

عن عائشة ان بعض ازواج النبی ﷺ قلن للنبی ﷺ اینا اسرع بک لحوقا قال اطولکن یدا فاخذن قصبة یذرعونها و کانت سودة اطولهن یدا فعلمنا بعد انما کان طول یدها الصدقة و کانت اسرعت لحوقا به زینب و کانت تحب الصدقة رواه البخاری وفی روایة مسلم قالت قال رسول الله ﷺ اسرعکن لحوقا لی اطولکن یدا قالت و کانت یتطاولن ایتهن اطول یدا قالت فکانت اطولنا یدا زینب لانها کانت تعمل بیدها وتتصدق.

(مشکوٰۃ شریف ص ۱۶۵ باب الانفاق فصل ثالث مطبوعہ آرام باغ کراچی)

ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کی بعض ازواج مطہرات نے آپ سے عرض کیا کہ ہم میں سب سے پہلے آپ کے ساتھ ملنا کسے نصیب ہوگا؟ (یعنی آپ کے وصال شریف کے بعد آپ کی ازواج میں سب سے پہلے کس کا انتقال ہوگا؟) آپ نے فرمایا: تم میں سے جس کے ہاتھ سب سے لمبے ہیں۔ آپ کی بیویوں نے کانا لے کر ہاتھ ماپنے شروع کر دیئے۔ ان میں سے سیدہ سودہ رضی اللہ عنہا کے ہاتھ سب سے زیادہ لمبے نکلے لیکن انہیں بعد میں پتہ چلا کہ ہاتھ کی لمبائی سے مراد صدقہ ہے۔ صدقہ وخیرات میں تمام بیویوں میں سے سیدہ زینب رضی اللہ عنہا زیادہ سخی اور فیاض ہیں۔ اسے امام بخاری نے روایت کیا اور مسلم کی روایت میں ہے کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں: آپ نے جواباً ارشاد فرمایا: تم میں سے سب سے پہلے مجھ سے ملنے والی وہ ہوگی جس کے ہاتھ سب سے لمبے ہوں گے۔ فرماتی ہیں کہ آپ کی بیویوں نے یہ جاننا شروع کر دیا کہ لمبے ہاتھ والی ہم میں سے کون ہے؟ فرماتی ہیں کہ وہ سیدہ زینب تھیں کیونکہ اپنے ہاتھ سے کام کاج کرنے کی عادی تھیں اور صدقہ و خیرات کرتی تھیں۔

عن ابن عباس قال لما نزلت اذا جاء نصر الله والفتح دعا رسول الله ﷺ فاطمة قال نعت الی نفسی فبکت قال لا تبکی فانک اول اهلی لاحق بی فضحکت فراها بعض ازواج النبی ﷺ فقلن یا فاطمة رأیناک بکیت ثم ضحکت قالت انه اخبرنی انه قد نعیت نفسه فبکیت فقال لی لا تبکی فانک اول اهلی لا حق بی فضحکت.

(مشکوٰۃ شریف ص ۵۴۹ باب وفات النبی ﷺ، مطبوعہ آرام باغ کراچی)

حضرت ابن عباس بیان فرماتے ہیں کہ جب "اذا جاء نصر اللہ والفتح" اتری۔ تو رسول اللہ ﷺ نے سیدہ فاطمہ کو بلایا اور انہیں فرمایا: کہ مجھے اپنی موت کی خبر دے دی گئی ہے میں بہت جلد دنیا چھوڑنے والا ہوں' یہ سن کر سیدہ فاطمہ رو پڑیں آپ نے فرمایا: روؤ نہیں۔ تمہی میرے گھر کے افراد میں سے سب سے پہلے میرے پاس پہنچو گی' اس پر سیدہ ہنس پڑیں۔ یہ منظر آپ ﷺ کی ایک زوجہ مقدسہ بھی دیکھ رہی تھیں۔ تو انہوں نے بعد میں سیدہ سے پوچھا: اے فاطمہ! ہم نے تمہیں روتے ہوئے اور پھر فوراً ہنستے ہوئے دیکھا ہے۔ اس کی کیا وجہ تھی؟ کہنے لگیں کہ حضور ﷺ نے مجھے اپنی موت کی خبر سنائی تو میں رو پڑی اور پھر ساتھ ہی یہ فرمایا: کہ تمام اہل خانہ میں سے سب سے پہلے میرے پاس آنے والی تم ہی ہو تو میں اس خوشخبری پر مسکرا دی۔

پہلی حدیث میں دو باتیں صاف صاف ثابت ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو بتلا دیا تھا کہ سرداران قریش میں سے غزوۂ بدر میں قتل کون کون ہوگا اور کہاں کہاں قتل ہوگا احادیث میں آتا ہے کہ آپ نے اپنے ہاتھ کی چھڑی سے ان جگہوں کی نشاندہی فرمائی جن پر قریشی سرداروں کی موت واقع ہوئی تھی پھر ہوا بھی بالکل اس کے مطابق وموافق۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ حلفاً بیان کرتے ہیں کہ آپ نے کافر کے مرنے کی جو جگہ متعین فرمائی، وہ بال بھر ادھر ادھر نہ مرا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ حضور ﷺ کو کفار کے مرنے کا وقت اور جگہ سب بتا دیئے گئے تھے۔ اس لئے اس کا انکار کرنا نری حماقت اور کم بختی ہے۔ دوسری بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ مرنے کے بعد ہر مردہ سنتا ہے۔ انہی قلیب بدر کے کفار کو آپ نے خطاب کیا۔ صحابہ کرام کے لئے یہ انوکھی بات تھی' انہوں نے پوچھا تو آپ نے فرمایا: یہ تم سے زیادہ سننے والے ہیں صرف جواب کی ہمت نہیں پاتے۔ جب ابدی دوزخی کافر عام آدمی سے زیادہ سنتے ہیں تو حضرات انبیائے کرام واولیائے عظام کے سننے کی نفی کرنا کس طرح درست ہوسکتا ہے؟ علاوہ ازیں حضور ﷺ نے قبرستان جانے والے کو تعلیم فرمائی کہ اہل قبور کو سلام کیا کرو۔ اگر وہ سنتے جانتے نہیں تو اس حکم کی کیا ضرورت تھی؟

دوسری حدیث میں سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کے مطابق حضور ﷺ سے آپ کی ازواج مطہرات نے پوچھا کہ آپ کے وصال شریف کے بعد ہم میں سے کون سب سے پہلے انتقال کرے گی؟ اگر یہ سوال علم الٰہی میں دخل اندازی ہوتا تو ازواج مطہرات ایسا کرتی ہی نہ اور اگر بھولے سے ان سے ہو بھی گیا تو حضور ﷺ ہی انہیں ٹوک دیتے کہ تم ایسا سوال ہی کیوں کرتی ہو جس پر اللہ تعالیٰ نے کسی کو مطلع ہی نہیں کیا؟ بلکہ ازواج مطہرات نے سوال کیا اور آپ ﷺ نے اسے برقرار رکھتے ہوئے اس کا جواب عنایت فرمایا: کہ تم میں سے لمبے ہاتھ والی کا پہلے انتقال ہوگا۔ اگرچہ ازواج مطہرات ابتداءً اس کی مراد نہ سمجھ سکیں لیکن بالآخر انہیں معلوم ہو گیا کہ لمبے ہاتھ سے مراد سخاوت ہے۔ چنانچہ ازواج مطہرات میں سب سے پہلے انتقال فرمانے والی سیدہ زینب رضی اللہ عنہا ہیں جو بہت زیادہ صدقہ وخیرات کرتی تھیں تو اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو ان کی موت کا علم عطا فرما دیا۔

تیسری حدیث میں سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کا واقعہ مذکور ہے۔ آپ ﷺ نے انہیں روتا دیکھ کر فرمایا: میرے اہل خانہ میں سب سے پہلے میرے پاس تم آؤ گی۔ یعنی تمہاری وفات سب سے پہلے ہوگی۔ اس میں اگرچہ اختلاف ہے کہ سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کتنے عرصہ بعد فوت ہوئیں؟ لیکن اس میں سبھی متفق ہیں کہ حضور ﷺ کے وصال شریف کے بعد آپ کے اہل خانہ میں سے سب سے پہلے فوت ہونے والی شخصیت سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کی تھی۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو اپنے اہل خانہ کے فوت ہونے کا علم تھا کہ کون پہلے اور کون بعد میں مرے گا؟

مختصر یہ کہ ان تین احادیث کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث وآثار موجود ہیں جو حضور سرور کائنات ﷺ کو "موت کا علم" ہونا صراحۃً بیان کرتے ہیں۔ اب میں منکرین کے کچھ گھر کے حوالہ جات ذکر کروں گا۔ جن میں انہوں نے اپنے مولویوں اور استادوں کے لئے "موت کا علم" تسلیم کیا ہے۔ لیجئے درج ذیل چند واقعات بحوالہ پڑھیں:

دیوبندی اپنے بڑوں کا "موت کا علم" مانتے ہیں

پہلا واقعہ: ایک بار نواب چھتاری سخت بیمار ہوئے یہاں تک کہ سب لوگ آپ کی زیست سے ناامید ہوگئے۔ ہر طرف سے مایوس ہو جانے کے بعد ایک شخص کو گنگوہی صاحب کی خدمت میں بھیجا۔ تاکہ وہ نواب صاحب کے لئے دعا فرمائیں۔ قاصد نے وہاں پہنچ کران سے دعا کی درخواست کی۔ آپ نے حاضرین جلسہ سے فرمایا: بھائی دعا کرو چونکہ حضرت نے خود دعا کا وعدہ نہیں فرمایا۔ اس لئے فکر ہوئی اور عرض کیا گیا کہ حضرت آپ بھی دعا فرمائیں۔ آپ نے ارشاد فرمایا مقدر کر دیا گیا ہے اور ان کی زندگی کے

چند روز باقی ہیں۔ حضرت کے اس ارشاد پر اب کسی عرض و معروض کی گنجائش باقی نہ رہی اور نواب صاحب کی حیات سے سب کو ناامیدی ہوگئی۔ تاہم قاصد نے عرض کیا کہ حضرت یوں دعا فرمائیے کہ نواب صاحب کو ہوش آ جائے اور وصیت وانتظام ریاست کے متعلق جو کچھ کہنا سننا ہو کہہ سن لیں۔ آپ نے فرمایا: خیر اس کا مضائقہ نہیں۔ اس کے بعد دعا فرمائی اور ارشاد فرمایا: انشاء اللہ افاقہ ہو جائے گا۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ نواب صاحب کو دفعۃً ہوش آ گیا اور ایسا افاقہ ہوا کہ عافیت وصحت کی خبر دور دور تک پہنچ گئی۔ کسی کو خیال بھی نہ رہا کہ کیا ہونے والا ہے؟ اچانک پھر حالت بگڑ گئی اور مختیر، دریا دل، نیک دل، سخی رئیس نے انتقال بہ عالم آخرت فرمایا۔

(تذکرۃ الرشید ص ۲۷۹)

دوسرا واقعہ: حضرت مولانا صادق الیقین صاحب رحمۃ اللہ علیہ ایک بار سخت علیل ہوئے۔ واقفین احباب بھی یہ خبر سن کر پریشان ہو گئے اور حضرت سے عرض کیا: دعا فرمائیں۔ حضرت خاموش رہے اور بات کو ٹال دیا۔ جب دوبارہ عرض کیا گیا تو آپ نے تسلی دی اور فرمایا: میاں وہ ابھی نہیں مریں گے اور اگر مریں گے تو میرے بعد۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ اس مرض سے صحت حاصل ہوگئی اور حضرت کے وصال کے بعد اسی سال بہ ماہ شوال حج بیت اللہ کے لئے روانہ ہوئے۔ مکہ معظمہ میں بیمار ہو گئے۔ مرض ہی میں عرفات کا سفر کیا یہاں تک کہ شروع محرم میں واصل بحق ہوئے کہ جنت المعلیٰ میں مدفون ہوئے۔ (تذکرۃ الرشید ص ۲۰۹)

تیسرا واقعہ: بہ اختلاف روایات ۸ تا ۹ جمادی الثانی مطابق ۱۱۱ اگست ۱۹۰۵ء کو بروز جمعہ بعد اذان یعنی ساڑھے بارہ بجے آپ نے دنیا کو الوداع کہا۔ حضرت امام ربانی قدس سرہ کو چھ روز پہلے جمعہ کا انتظار تھا۔ یوم شنبہ دریافت فرمایا کہ آج کیا جمعہ کا دن ہے؟ خدام نے عرض کیا کہ حضرت آج تو شنبہ ہے۔ اس کے بعد درمیان میں کئی مرتبہ جمعہ کو دریافت کیا۔ حتیٰ کہ جمعہ کے روز جس دن وصال ہوا۔ صبح کے وقت دریافت فرمایا کہ کیا دن ہے اور جب معلوم ہوا کہ جمعہ کا دن ہے، تو فرمایا: انا للہ وانا الیہ راجعون۔

(تذکرۃ الرشید ص ۳۳۱)

غیر مقلدین بھی اپنے علماء کیلئے ''موت کا علم'' تسلیم کرتے ہیں

(۱) مسجد سکی گراں میں تیس سال وعظ کہتے رہے۔ جب ۱۹۳۰ء میں حج کو روانہ ہونے لگے تو نماز جمعہ کے بعد فرمایا: میرا یہ آخری جمعہ ہے۔ اگر اس اثناء میں کسی کو تکلیف پہنچی ہو تو کہہ دے میں اس سے معافی مانگ لوں گا۔ چنانچہ کئی لوگ تاڑ گئے کہ معلوم ہوا کہ اب آپ واپس نہیں آئیں گے۔ آپ کو کشف کے طور پر اپنی موت کا علم ہو چکا ہے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ واپسی پر آپ جہاز میں ہی انتقال فرما گئے۔ (کرامات اہل حدیث ص ۲۲ مصنفہ عبد المجید خادم سوہدروی، مطبوعہ اسلامی کتب خانہ سیالکوٹ)

(۲) (قاضی سید سلیمان منصور پوری کی درج ذیل سولہویں کرامت ہے)۔
ایک روز علی الصبح آپ فرمانے لگے: لو بھائی آج ہمارے پیر و مرشد (مولوی عبد الجبار صاحب غزنوی) بہشت میں پہنچ گئے ہیں۔ میں نے رات ان کو بہشت میں دیکھا ہے۔ جو میری زبان پر جاری ہو گیا۔
''لے او یلی اللہ بیلی ساڈے ہوئے چلانے''۔ اے دوست خدا حافظ ہم تو جا رہے ہیں۔ سب حیران تھے کہ یہ کیا ماجرا ہے؟ چنانچہ بعد میں اطلاعات آئیں۔ ان سے معلوم ہوا کہ ٹھیک اسی وقت اسی دن امام صاحب کا انتقال ہوا تھا۔ جس دن مولوی صاحب نے ہم سے کہا تھا۔ (کرامات اہل حدیث ص ۴۸)

(۳) تحصیل سرسہ میں ایک بہت رئیس اور نواب تھے۔ ان کی صاحبزادی بیمار ہوگئی۔ کئی علاج کئے افاقہ نہ ہوا۔ انہوں نے چاہا کہ مولوی صاحب کو بلایا جائے۔ دم کریں گے شفا ہو جائے گی۔ آپ کی طرف آدمی آیا۔ آپ جانے کے لئے تیار ہوئے۔ سواری منگوائی گئی تو آپ نے فرمایا: اب جانا فضول ہے لڑکی کا انتقال ہو چکا ہے۔ جب آدمی واپس گیا تو معلوم ہوا کہ ٹھیک اسی وقت

جب مولوی صاحب نے فرمایا تھا، اس کا روح قفس عنصری سے پرواز کر چکا تھا۔ (کرامات اہل حدیث ص ۲۸)

الیاسی تحریک کے بانی کو اپنی موت کا علم تھا

(اس قسط کے تمام ملفوظات مولوی ظفر احمد تھانوی کے مرتب شدہ ہیں)۔

آخری دفعہ جب میں وسط جون میں حاضر ہوا تو دیکھتے ہی فرمایا: ''بلبم رسیدہ جانم بیا کہ زندہ مانم''۔ پس ازاں کہ من نہ ماندم بچہ کارخواہی آمد۔ (میری جان لبوں پر آئی ہے تو آ تا کہ میں زندہ رہوں۔ اس کے بعد کہ جب میں نہ رہا تیرے آنے کا کیا فائدہ؟) مجھ پر اتنا اثر ہوا کہ آبدیدہ ہو گیا۔ پھر فرمایا: وعدہ بھی یاد ہے۔ میں نے وعدہ کیا تھا کہ کچھ دن تبلیغ میں دوں گا۔ عرض کیا یاد ہے۔ مگر اس وقت تو دہلی میں گرمی بہت ہے۔ رمضان میں تعطیل ہوگی، تو بعد رمضان کے وقت دوں گا۔ فرمایا: تم رمضان کی باتیں کرتے ہو۔ یہاں شعبان کی بھی امید نہیں۔ چنانچہ شعبان آنے میں ابھی ایک عشرہ باقی تھا کہ انیس رجب ۱۳۶۲ھ کو رفیق اعلیٰ سے جا ملے۔

(ملفوظات مولوی الیاس ص ۴۰ قسط ۴)

قارئین کرام! ہم نے غیر مقلدین، صاف دیوبندی اور گول مول دیوبندی الیاسی تحریک کے بانی کی کرامات باحوالہ درج کیں۔ ان میں سے ہر ایک میں ''موت کا علم'' موجود ہے۔ اب ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ ان عالموں کو ''موت کا علم'' ذاتی تھا یا عطائی؟ اگر ذاتی تسلیم کیا جائے، تو شرک لازم اور اگر عطائی مانا جائے تو بات واضح، اور یہ بھی ظاہر و باہر کہ ''موت کا علم'' ان پانچ علوم میں سے ایک ہے جن کا آیت کریمہ میں ذکر ہوا۔ جب ان لوگوں کو اپنے بڑوں کے لئے ''موت کا علم'' عطائی تسلیم ہے تو کیا یہ عطائی علم صرف ان کے لئے مخصوص ہے؟ اگر ہے تو کوئی آیت وحدیث پیش کریں اور اگر یہ مخصوص نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ جسے چاہے عطا فرما سکتا ہے، تو پھر ان کے پاس اور کونسی دلیل ہے جس کی بنا پر اپنے مولویوں کیلئے علم موت تسلیم کریں تو عین توحید اور اہل سنت اگر رسول کریم ﷺ کے لئے علوم خمسہ کے عطائی ہونے کو تسلیم کریں تو شرک؟ تنقید برائے تنقید نہیں بلکہ نگاہ انصاف سے دیکھئے تو بات بالکل واضح ہو جائے گی۔ لہٰذا بقول شیخ محقق عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ ''علم کلی محدود از آدم تا نفخۂ اولیٰ'' رسول اللہ ﷺ کے لئے اور آپ کی امت میں سے کامل و برگزیدہ حضرات کے لئے عطائی طور پر مان لینا شرک و کفر کو لازم نہیں کرتا بلکہ عین قرآن اور عین ایمان ہے۔ اگر اسے کفر و شرک کے زمرے میں شمار کیا جائے تو شمار کرنے والوں کے بہت سے بڑے بڑے اس کے مرتکب نظر آئیں گے۔ اپنوں کی بڑائی کی بات آئے تو درست اور صحیح لیکن اولیائے کرام، صحابہ کرام اور انبیائے کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا ذکر چھڑے تو پیٹ میں مروڑ، ماتھے پر بل پڑنے، خبث باطنی اور عقیدت کی نجاست کی علامت کے سوا کچھ نہیں۔

واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم۔

بارش کب ہوگی؟ اس کے علم کا ثبوت

انس بن مالک قال اصابت الناس سنة علی عهد رسول الله ﷺ فبینا رسول الله ﷺ یخطب علی المنبر یوم الجمعة قام اعرابی فقال یا رسول الله هلک المال وجاع العیال فادع الله لنا ان یسقینا قال فرفع رسول الله ﷺ یدیه وما فی السماء قزعة قال فثار سحاب امثال الجبال ثم

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں لوگوں کو خشک سالی کا سامنا کرنا پڑا پھر جبکہ رسول اللہ ﷺ جمعۃ المبارک کا خطبہ فرمانے منبر پر جلوہ فرما تھے کہ ایک اعرابی نے کھڑے ہو کر عرض کیا: یا رسول اللہ! مال تباہ ہو گئے اور گھر کے افراد بھوکوں مرنے لگے لہٰذا آپ اللہ تعالیٰ سے ہمارے لئے بارش کی دعا فرمائیں۔ حضرت انس کہتے ہیں کہ

لم ينزل عن منبره حتى رأيت المطر يتحادر على لحيته قال فمطرنا يومنا ذالك ومن الغد ومن بعد الغد والذى يليه الى الجمعة الاخرى فقام ذالك الاعرابى اورجل غيره فقال يا رسول الله ﷺ تهدم البناء وغرق المال فادع الله لنا فرفع رسول الله ﷺ يديه فقال اللهم حوا لينا ولا علينا قال فما جعل يشير بيديه الى ناحية من السماء الا تفرجت حتى صارت المدينة فى مثل الجوبة حتى سال الوادى وادى قناة شهرا قال فلم يجئ احد من ناحية الا حدث بالجود.

(بخاری شریف ج ا پارہ ۴ ص ۱۴۰ باب من تمطر فى المطر حتى جاوز عن الحية)

حضور اکرم ﷺ نے دعا کے لئے ہاتھ بلند فرمائے اور اس وقت آسمان پر انچ برابر بھی بادل نہ تھا پھر پہاڑوں کی طرح بادل گھر کر آئے۔ آپ ابھی منبر شریف سے نیچے تشریف نہیں لائے تھے کہ آپ کی داڑھی مبارک سے بارش کے پانی کے قطرے ٹپکنے شروع ہو گئے۔ ہم پر اس دن، دوسرے دن، تیسرے دن اور اسی طرح ساتویں دن تک لگا تار بارش برسی۔ دوسرے جمعہ پر وہی اعرابی یا اور کوئی شخص کھڑا ہوا اور حضور ﷺ سے عرض کرنے لگا: یا رسول اللہ ﷺ! عمارتیں گرنا شروع ہو گئیں اور مال ڈوبنے لگے ہیں۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ سے دعا کیجئے۔ آپ نے پھر ہاتھ بلند کئے اور عرض کیا: اے اللہ! بارش ہمارے اردگرد اب برسے ہم پر برسنا بند کر دے۔ حضرت انس بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ مذکورہ الفاظ کہتے وقت ہاتھ کا آسمان کی جس طرف اشارہ فرماتے، تو وہاں سے بادل فوراً چھٹ جاتے حتیٰ کہ مدینہ منورہ گول ٹکڑا سا بن گیا۔ ندی نالے خوب بہے حتیٰ کہ وادی قناۃ ایک مہینہ تک بہتی رہی۔ مدینہ منورہ کی کسی سمت سے بھی کوئی شخص آتا تو وہ اپنے علاقہ میں بارش ہونے کا ضرور ذکر کرتا۔

وفيه قال اللهم حوالينا ولا علينا فما يشير بيده الى ناحية الا تفرجت حتى رأيت المدينة فى مثل الجوبة.

(صحیح مسلم)

ایک حدیث پاک میں یہ الفاظ بھی مذکور ہیں: اے اللہ! ہمارے اردگرد برسا۔ ہم پر اب برسانی بند کر دے۔ آپ اپنے ہاتھ کا جس طرف بھی آسمان کی طرف اشارہ فرماتے وہیں سے بادل چھٹ جاتے۔ حتیٰ کہ مدینہ منورہ مجھے بارش سے خالی نظر آیا۔

قارئین کرام! حدیث مذکور میں اگرچہ بہت سے فوائد و مسائل ہیں۔ لیکن دو باتیں بالکل واضح ہیں۔ پہلی یہ کہ قحط سالی اور خشک سالی ایک ''پریشانی'' اور لوگوں کے لئے باعث تکلیف امر ہے۔ جسے اعرابی نے ہلاکت مال اور اہل و عیال کی بھوک و افلاس سے تعبیر کیا ہے۔ اس مشکل اور تکلیف کو دور کرنے کے لئے حضور ﷺ کو وسیلہ بنایا۔ آپ سے دعا منگوائی اور اللہ تعالیٰ ہر ایک کی سنتا بھی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ پریشانی اور تکلیف کے عالم میں اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں کا وسیلہ پکڑنا درست ہے۔ خود قرآن میں حضرت موسیٰ کی قوم بنی اسرائیل کا ذکر کئی جگہ مذکور ہے۔ انہوں نے بھی قحط سالی اور پانی کی قلت دیکھی، تو سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام سے درخواست کی۔ آپ نے دعا مانگی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''اذا استسقى موسى لقومه الاية جب موسیٰ علیہ السلام نے اپنی قوم کے لئے بارش طلب کی''۔

دوسری بات یہ کہ حضور ﷺ کو بارش برسنے کا علم تھا بلکہ بارش کا برسنا اور تھمنا آپ کے تصرف میں تھا۔ آٹھ دن متواتر بارش سے مدینہ منورہ اور اس کے ندی نالے لبریز ہو گئے' آپ نے بادل کو حکم دیا مدینہ منورہ سے باہر جا کر برسیں چنانچہ ایسا ہی برسے۔ مختصر یہ کہ بارش برسنے کا علم حقیقی اور ذاتی اللہ تعالیٰ کو ہے اور وہ اپنی مخلوق میں سے جسے چاہے یہ علم عطا فرما دے۔ جب بموجب

احادیث صحیحہ "دجال آکر آسمان کو حکم دے گا، برس۔ وہیں برس پڑے گا۔ جب بدبخت کافر کو اللہ تعالیٰ نے یہ تصرف عطا کر دیا ہے، تو کیا وہ اپنے حبیب ﷺ اور اپنے دیگر خاص بندوں کو اس کا علم نہیں دیتا؟ تو معلوم ہوا کہ بارش برسنے کی پیشگوئی جب کافروں تک کو حاصل ہے تو سرور کائنات ﷺ کو کیوں نہ ہوگی؟ حالانکہ آپ حبیب خدا ﷺ ہیں۔

دیوبندی کو بھی اپنے بڑوں کو بارش برسنے کا علم رکھنا تسلیم ہے

شیخ الاسلام نمبر میں مفتی دارالعلوم دیوبند مولوی جمیل الرحمٰن نے ایک کانگرسی جلسہ کی روئیداد لکھی۔ جس میں ان کے شیخ الاسلام نمبر کا مرتب مفتی مذکور بجنور کے ایک جلسہ کی روئیداد قلمبند کرتے ہیں جو کانگریس انگریز کی طرف سے منعقد کیا گیا تھا اور اس میں مولوی حسین احمد ٹانڈوی (مدنی) بھی شریک تھے۔

عین وقت جلسہ سے کچھ پہلے اچانک آسمان ابرآلود ہو گیا۔ موسم کا رنگ دیکھ کر منتظمین جلسہ سراسیما ہو گئے۔ (واقعہ نگار کو) جلسہ گاہ میں ایک برہنہ سر مجذوبانہ ماہیت کے غیر متعارف شخص نے علیحدہ لے جا کر ان الفاظ میں ہدایت کی کہ مولوی حسین احمد کو کہہ دو کہ اس علاقہ کا صاحب خدمت ہوں۔ اگر وہ بارش ہٹوانا چاہتے ہیں تو یہ کام میرے توسط سے ہوگا۔ راقم الحروف اس وقت خیمہ میں پہنچا۔ جس پر حضرت والا نے آہٹ پا کر وجہ معلوم فرمائی اور اس پیغام کو سن کر ایک عجیب پرجلال انداز میں بستر استراحت پر ہی سے ارشاد فرمایا: "جائیے کہہ دیجئے بارش نہیں ہوگی"۔ (شیخ الاسلام ص ۱۴۷)

واقعہ مذکورہ میں چند باتیں غور طلب ہیں:

(۱) اکابر دیوبند کی زبانی معلوم ہوتا ہے کہ بعض ایسے بزرگ ہیں جو بارش کو روکنے کا اختیار رکھتے ہیں۔ جیسا کہ واقعہ مذکورہ میں مجذوبانہ ہیئت والا شخص۔

(۲) مفتی دارالعلوم دیوبند کو بھی تسلیم ہے کہ ظاہری نظام حکومت کی طرح باطنی نظام حکومت بھی حقیقت ہے جو مجذوب کی زبانی "صاحب خدمت" ہونے سے ثابت ہے۔

(۳) مولوی حسین احمد مدنی کو بھی غیب کا علم تھا کیونکہ جس کمرہ میں محو استراحت تھے، وہاں سے آسمان پر بادل کی کیفیت وغیرہ دیکھی نہیں جا سکتی تھی۔

(۴) مولوی حسین احمد مدنی آئندہ کیا ہونے والا ہے؟ اس کا علم بھی رکھتے تھے۔ تبھی تو کامل یقین کے ساتھ بارش نہ ہونے کا مژدہ سنایا۔

(۵) مجذوب غیر معروف جس طرح بقول خود اس علاقے کا "صاحب خدمت" تھا۔ یعنی باطنی حاکم تھا۔ اس سے بڑھ کر باطنی حکومت مولوی حسین احمد مدنی کو حاصل تھی۔ تبھی تو مجذوب کو جواب بھجوایا۔ چلتے چلتے دیوبندی مکتبہ فکر کے "قطب الاقطاب" سے متعلق ایک واقعہ سنتے جائیے:

ایک آدمی جو، کہ مولوی رشید احمد گنگوہی سے تعلق رکھتا تھا۔ جب وہ اپنے پیر کو ملنے آیا تو واپس جانے کا ارادہ کیا، تو مولوی رشید احمد نے اس کو جانے سے روکا اور کہا کہ تمہیں راستے میں بارش تکلیف دے گی لیکن اس نے یہ سمجھا کہ جب بارش کا سماں نہیں ہے اور نہ ہی آسمان ابرآلود ہے تو اس نے اجازت پر اصرار کیا، تو مولوی رشید احمد گنگوہی نے اس کو اجازت دے دی۔ لہٰذا جب وہ راستے میں پہنچا کہ اچانک بارش کا سماں بن گیا اور خوب بارش ہوئی جس کی وجہ سے اس نے بہت سی تکلیف اٹھائی اور اس کو یقین ہو گیا کہ میں نے بہت بڑا غلط قدم اٹھایا ہے۔ اگر میں حضرت کی بات مان لیتا تو یہ تکلیف نہ اٹھاتا۔ (تذکرۃ الرشید)

قارئین کرام! میں نے "تذکرۃ الرشید" سے مولوی رشید احمد گنگوہی سے متعلق واقعہ کا خلاصہ درج کیا۔ اس واقعہ اور اس سے

پہلے مولوی حسین احمد مدنی کا واقعہ دونوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بادل برسنے نہ برسنے کا علم دیو بندی مولویوں کو بھی حاصل تھا۔ بلکہ بارش کو روکنے کا بھی اختیار رکھتے تھے۔ ان علماء پر مذکورہ آیت کریمہ کی روشنی میں کفر و شرک کا فتویٰ نہیں لگایا گیا بلکہ یہ باتیں ان کے فضائل و کمالات کہلائیں۔ تو خدارا سوچئے کہ اگر یہی باتیں سرور کائنات ﷺ کے لئے کوئی سنی ثابت کرتا ہے تو اس پر شرک و کفر کے فتووں کی بارش ہو جاتی ہے اور وہ بھی انہی دیو بندیوں کی طرف سے۔ مختصر یہ کہ اللہ تعالیٰ کی عطا سے جناب سرکار دو عالم ﷺ کو علوم خمسہ کا علم متناہی تسلیم کرنا اور اس کا اثبات عقل و نقل سے ثابت ہے۔ اس کا انکار قرآن و حدیث کا انکار ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

قرآن کریم کا کامل علم اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب ﷺ کو عطا فرمایا

اسے سب تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو تمام قرآن کا علم عطا فرمایا۔ اگر یہ کہا جائے کہ آپ کو تمام قرآن کا علم نہیں دیا گیا تو لازم آئے گا کہ آپ بعض قرآن سے معاذ اللہ لاعلم تھے اور وہ بعض حصہ اللہ تعالیٰ نے بے فائدہ اور فضول اتارا۔ اسی لئے حروف مقطعات کے بارے میں مفسرین کرام فرماتے ہیں کہ یہ حروف اللہ اور اس کے رسول کے درمیان راز ہیں۔ ان کا کسی مفسر نے ترجمہ نہیں کیا۔ مفسرین کرام نے ان حروف کے تحت یہ بات اس لئے لکھی تاکہ کم فہم اور کج فہم لوگوں کو یہ کہنے کا موقع نہ ملے کہ ان حروف کا اگر کوئی معنی معلوم ہوتا، تو مفسرین کرام ضرور لکھتے۔ لہٰذا ان کا نہ لکھنا یہ واضح کرتا ہے کہ ان کا معنی و مفہوم اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ حتیٰ کہ حضور ﷺ کو بھی معلوم نہیں۔ (معاذ اللہ) قرآن کریم کا کامل و مکمل علم حضور ﷺ کے لئے ثابت کرنے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ جب قرآن کریم کا کوئی لفظ "بے فائدہ" نہیں اتارا گیا تو اولین فائدہ اور وہ بھی کامل طور پر حضور ﷺ کو عطا ہوا۔ صاحب تفسیر خازن سورۃ الرحمٰن کے تحت رقمطراز ہیں:

قیل اراد بالانسان محمد ﷺ علمہ البیان یعنی بیان ماکان وما یکون لانہ ﷺ ینبئ عن خبر الاولین والاخرین وعن یوم الدین۔ (ج ۴ ص ۲۷۲ مطبوعہ مصر) بیان کیا گیا ہے کہ سورۂ رحمٰن میں لفظ انسان سے مراد حضور ﷺ کی ذات مقدسہ ہے۔ علمہ البیان۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ان تمام اشیاء کا علم عطا فرمایا جو ہوں گی اور جو ہو چکیں کیونکہ آپ ﷺ اولین و آخرین اور قیامت کے دن کی خبریں بتاتے ہیں۔

وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِی الْاَرْضِ اِلَّا عَلَی اللّٰهِ رِزْقُهَا وَیَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا کُلٌّ فِیْ کِتٰبٍ مُّبِیْنٍ ۝ (پ ۱۲ آیت اولیٰ)

زمین پر چلنے والے کی روزی اللہ کے ذمہ کرم پر ہے اور وہ اس کے ٹھہرنے اور سونپے جانے کی جگہ کو جانتا ہے۔ تمام کھلی کتاب میں موجود ہے۔

نوٹ: آیت مذکورہ کے حاشیہ پر شبیر احمد عثمانی دیو بندی لکھتے ہیں اور شاہ صاحب کہتے ہیں کہ مستقر سے مراد بہشت و دوزخ اور مستودع سے مراد قبر ہے۔ "وما من دابۃ" میں دنیاوی زندگی کا بیان تھا۔ یہاں برزخ اور آخرت کا بیان ہوا۔

وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا یَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِیْ ظُلُمٰتِ الْاَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَّلَا یَابِسٍ اِلَّا فِیْ کِتٰبٍ مُّبِیْنٍ. (از تھانوی صاحب سورۂ انعام: ۵۹)

اور نہیں جھڑتا کوئی پتہ مگر وہ جانتا ہے اس کو اور نہیں گرتا کوئی دانہ زمین کے اندھیروں میں اور نہ کوئی ہری چیز اور نہ کوئی سوکھی چیز مگر وہ سب کتاب مبین میں ہیں۔

تفسیر از شبیر احمد عثمانی

کتاب مبین سے مراد لوح محفوظ ہے اور لوح محفوظ میں جو چیز ہوگی وہ علم الٰہی میں پہلے ہوگی۔ اس اعتبار سے مضمون آیت کا

حاصل یہ ہوا کہ عالم غیب وشہادت کی کوئی خشک وتر اور چھوٹی بڑی چیز حق تعالیٰ کے علم ازلی محیط سے خارج نہیں ہو سکتی۔

وکل شیء فعلوہ فی الزبیر وکل صغیر وکبیر مستطر۔ (از تھانوی صاحب سورۃ القمر: ۵۲۔۵۳)

اور جو چیز انہوں نے کی ہے، لکھی گئی ہے ورقوں میں اور ہر چھوٹا اور بڑا لکھا جا چکا۔

تفسیر از عثمانی

پہلی آیت کی تفسیر یہ ہے کہ ہر ایک نیکی بدی عمل کے بعد ان کے اعمال ناموں میں لکھی گئی ہے۔ وقت پر ساری مثل سامنے کر دی جائے گی۔ دوسری آیت کے تحت لکھتے ہیں۔ یعنی اس سے قبل ہر چھوٹی بڑی چیز کی تفصیل لوح محفوظ میں لکھی جا چکی ہے۔ تمام دفاتر با قاعدہ مرتب ہیں، کوئی چھوٹی موٹی چیز بھی ادھر ادھر نہیں ہو سکتی۔

قارئین کرام! قرآن کریم کی ایسی اور بھی بہت سی آیات ہیں۔ ہم نے صرف تین پر اکتفا کیا۔ ان کے تراجم اور دیو بندی تفسیر سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چھوٹی بڑی چیز خشک وتر کا علم قرآن کریم میں رکھا ہے۔ کسی درخت سے پتے کا گرنا بھی مذکور ہے، مرنے جینے اور عالم برزخ کو قیامت میں ہر ایک ایک کا ٹھکانا تمام لکھ دیا ہے۔ اس قدر جمیع علوم کی حامل کتاب کامل علم اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب ومحبوب ﷺ کو عطا فرمایا۔ تو معلوم ہوا کہ دنیا و آخرت کی کوئی چیز سرکار ابد قرار ﷺ سے مخفی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو تمام اشیاء کا علم عطا فرما دیا ہے۔

اعتراض

مذکورہ آیات میں ''کتاب مبین'' سے مراد لوح محفوظ ہے، قرآن کریم نہیں۔ لہٰذا حضور ﷺ کے عالم قرآن ہونے اور جمیع اشیاء کا عالم ہونا ثابت نہیں ہوتا؟

جواب: اس اعتراض کے پیچھے حسد اور کم علمی ٹپکتی ہے کیونکہ یہ بات سب مانتے ہیں کہ کلام الٰہی قرآن کریم کلام نفسی کے اعتبار سے وہ ہے جو لوح محفوظ میں ہے اور قرآن کریم کے جو نسخے میرے آپ کے گھر پڑے ہوئے ہیں، دوکانوں پر فروخت ہوتے ہیں، مطبع جات انہیں چھاپتے ہیں اور جو اوراق والفاظ کا مجموعہ ہے۔ یہ کلام لفظی ہے اور اس کے ضیاع سے کلام الٰہی ضائع نہیں ہوتا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اصل قرآن لوح محفوظ میں ہے اور یہ نسخہ جات اس کی نقول ہیں اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ''کتاب مبین'' سے مراد لوح محفوظ ہے۔ تو ہم پھر بھی بادلائل ثابت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ کو لوح محفوظ کا کامل علم حاصل تھا۔

لوح وقلم کے تمام علوم کو حضور ﷺ کے سمندرِ علم سے ایک قطرہ کی نسبت ہے

وعن المقدام بن معد یکرب قال قال رسول اللہ ﷺ الا انی اوتیت القران ومثلہ معہ الا یوشک رجل شعبان علی اریکتہ یقول علیکم بھذا القران فما وجدتم فیہ من حلال فاحلوہ وما وجدتم من حرام فحرموہ وان ما حرم رسول اللہ کماحرم اللہ۔

(مشکوٰۃ شریف ص ۲۹ باب الاعتصام)

حضرت مقدام بن معد یکرب سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: آگاہ رہو۔ بے شک مجھے قرآن دیا گیا اور اس کے ساتھ اس کی مانند اور بھی عطا کیا گیا۔ آگاہ رہو۔ عنقریب پیٹ بھرا آدمی اپنی مسہری پہ بیٹھا یہ کہتا پھرے گا کہ لوگو! تمہیں یہی قرآن کافی ہے۔ سو اس میں جو چیز تمہیں حلال دکھائی دے، اسے حلال سمجھو اور جو حرام نظر آئے اسے ہی حرام جانو۔ حالانکہ یقیناً جو چیز اللہ تعالیٰ کے رسول نے حرام کر دی وہ ایسے ہی ہے جیسا کہ اسے اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہو۔

حضور ﷺ نے ایک مرتبہ صحابہ کرام سے گدھے کے بارے میں دریافت کیا کہ یہ حلال ہے یا حرام؟ صحابہ نے عرض کیا حرام ہے۔ پوچھا: قرآن کریم میں اس کی حرمت کہاں لکھی ہے؟ صحابہ کرام نے عرض کیا: ہم نے آپ سے سنا ہے۔ اس پر آپ نے فرمایا: جس قدر قرآن کریم میں علوم ہیں، اللہ تعالیٰ نے اس سے دوگنے مجھے عطا فرمائے ہیں۔ اس کے بعد آپ نے درج بالا حدیث ارشاد فرمائی۔ حدیث مذکور میں آپ ﷺ نے قرآن کریم سے دوگنے علوم عطاء کئے جانے کا ذکر فرمایا اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ لوح وقلم کا تمام علم قرآن کریم میں ہے اور لوح وقلم میں تو قیامت تک کے علوم ہیں۔ لیکن قرآن کریم میں اس سے زائد اشیاء کا علم ہے۔ جب قرآن کریم کے علوم ہی لوح وقلم سے زیادہ ہوئے تو جناب رسول کریم ﷺ کے علوم کا کیا اندازہ ہو سکتا ہے؟ لہٰذا معلوم ہوا کہ لوح وقلم کا علم آپ ﷺ کے علم کے مقابلہ میں یوں جیسے سمندر کے مقابلہ میں ایک قطرہ ہوتا ہے۔

قصیدہ بُردہ شریف

فان من جودک الدنیا و ضرتها ومن علومک علم اللوح والقلم.

دنیا وآخرت آپ کی سخاوت کا ایک حصہ ہیں اور لوح وقلم کا علم آپ کے علم کا ایک حصہ ہے۔ (قصیدہ بردہ)

شرح قصیدہ خریوتی

والقلم هو الذی خلق مقدما علی جمیع الاشیاء وقد جعل الله له ثلاثمائة وستین سنا کل سن یعرب عن ثلاث مائة وستین صنفا من العلوم الاجمالیة فیفصلها فی اللوح قال شیخ محی الدین ابن عربی اعلم ان الله تعالی لما تجلی للقلم اشتق منه موجودا اخر سماه اللوح وامر القلم ان یتدلی الیه ویودع فیه جمیع ما یکون الی یوم القیامة انتهی قال الشعرانی فی کتاب الیواقیت والجواهر فان قلت فهل اطلع احد من الاولیاء علی عدد الحوادث التی کتبها القلم علی اللوح الی یوم القیامة فالجواب قال الشیخ فی الباب الثامن والستین بعد المائة من الفتوحات المکیة نعم انا ممن اطلعه الله علی ذالک وقال الشیخ اطلعنی الله علی عدد امهات علوم الکتاب وهو مائة الف نوع وتسعة عشرین نوع وست مائة نوع کل نوع منها یحتوی علی علوم انتهی. وقال الشیخ زاده هذا علی قدر فهمک واما من التحکت عین بصیرته بالنور الالهی فیشاهد بالزوق ان علوم اللوح والقلم جزء من علومه لما جزء من علم الله

''قلم'' جسے اللہ تعالیٰ نے تمام سے پہلے پیدا کیا۔ اس کے اللہ تعالیٰ نے تین سو ساٹھ رخ بنائے۔ ہر رخ میں تین سو ساٹھ اقسام کے اجمالی علوم پیدا کئے پھر ان اجمالی علوم کی تفصیل لوح محفوظ میں کرتا ہے۔ شیخ محی الدین ابن عربی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جب قلم پر اپنی تجلی ڈالی تو اس سے ایک اور چیز وجود میں آئی، جس کا نام اس نے لوح رکھا اور قلم کو حکم دیا کہ لوح میں قیامت تک کے علوم بطور امانت ڈال دے۔ انتہیٰ۔ امام شعرانی نے کتاب الیواقیت والجواہر میں لکھا ہے۔ اگر تو اعتراض کرے اور پوچھے کہ کیا وہ تمام حوادثات جو قلم نے لوح پر لکھے ان کی اطلاع کسی ولی اللہ کو اللہ تعالیٰ نے عطا فرمائی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شیخ ابن عربی نے فتوحات مکیہ کے باب ۱۶۸ میں لکھا ہے کہ ہاں میں ان خوش نصیبوں میں سے ہوں جنہیں اللہ تعالیٰ نے ان پر مطلع فرمایا۔ شیخ نے مزید لکھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے ام الکتاب کے اصل علوم اور بنیادی علوم پر بھی مطلع فرمایا ہے۔ وہ ایک لاکھ انتیس ہزار اور چھ سو اقسام کے علوم ہیں۔ ان میں سے ہر ایک قسم کئی کئی علوم پر مشتمل ہے۔ شیخ زادہ نے کہا کہ تیری سمجھ میں موقوف ہے لیکن وہ حضرات کہ جن کی بصیرت کی آنکھ میں نور الٰہی کا سرمہ لگا ہوا ہو، وہ ذوق سلیم کی برکت سے یہ مشاہدہ کرتے ہیں، کہ لوح وقلم کا تمام علم حضور اکرم ﷺ کے علم کی ایک جزء ہے۔ جیسا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے

تعالی. علم کی جزء ہے۔

(شرح قصیدہ بردہ از عمر بن احمد خرپوتی ص ۲۱۰ مطبوعہ نور محمد کراچی)

وحاصل معنی البیت ان جمیع الا نبیاء وکل واحد منهم طلبوا واخذوا العلم من علمه علیه الصلوٰة والسلام الذی هو کالبحر فی السعة والکرم من کرمه علیه الصلوٰة والسلام الذی هو کالدیم لانه علیه الصلوٰة والسلام مفیض وانهم مستفاضون لانه تعالی خلق ابتداء روحه ﷺ ووضع علوم الانبیاء وعلم ماکان وما یکون فیه ثم خلقهم فاخذوا علومهم منه علیه الصلوٰة والسلام او المراد انه تعالی لما خلق نور محمد قبل الاشیاء خلق اللوح والقلم والسموات والارضین والعرش والکرسی والملائکة والجنة والنار وارواح الانبیاء والمؤمنین ونور قلوبهم ونور انفسهم من نوره علیه السلام فعلم الانبیاء کنقطة بالنسبة الی ما فی اللوح والقلم مخلوقان من نوره علیه الصلوٰة والسلام فیکون علمهم نقطة من علمه علیه الصلوٰة والسلام کمالایخفی. (عصیرة الشهدة شرح قصیدة بردة از علامه خرپوتی ص ۸۳ مطبوعہ نور محمد کراچی)

شعر کے معنیٰ کا حاصل یہ ہے کہ تمام انبیائے کرام اور ان میں سے ہر ایک نے آپ ﷺ سے علم طلب کیا اور حاصل کیا جو وسعت میں سمندر ہے اور ان حضرات نے آپ کے کرم سے کرم حاصل کیا، جو بارش کی مانند ہے۔ کیونکہ حضور اکرم فیض رساں اور تمام انبیاء کرام فیض حاصل کرنے والے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے روح مصطفیٰ ﷺ کو پیدا فرمایا اور اس میں تمام پیغمبروں اور ماکان و ما یکون کا علم بھر دیا۔ پھر حضرات انبیاء کرام پیدا کئے گئے تو انہوں نے اپنے اپنے علوم حضور ﷺ کے علم سے حاصل کئے یا مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب حضور ﷺ کے نور مبارک کو تمام اشیاء سے قبل پیدا فرمایا۔ پھر لوح وقلم، زمین و آسمان، عرش و کرسی، فرشتے، جنت و دوزخ، تمام پیغمبروں کی روحیں، مومنین کی روحیں، اور ان کے قلوب و انفس کا نور حضور ﷺ کے نور سے پیدا کیا۔ لہٰذا تمام انبیائے کرام کا علم لوح وقلم کے مقابلہ میں ایک نقطہ کی مانند ہے۔ جو دونوں آپ ﷺ کے نور سے پیدا کئے گئے ہیں۔ لہٰذا تمام انبیائے کرام کا علم آپ ﷺ کے علم کے مقابلہ میں ایک نقطہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ واضح ہے۔

نوٹ: ''قصیدہ بردہ'' جس کا حوالہ درج کیا گیا، شاید اس کے بارے میں کوئی معترض کہہ دے کہ اس میں رطب و یابس ہے اور شاعرانہ تخیلات ہیں۔ لہٰذا اس کے شعر بطور دلیل پیش نہیں کئے جا سکتے۔ ہم اس بارے میں صرف ایک حوالہ درج کر دینا کافی سمجھتے ہیں جس سے اکابر دیوبند کے نزدیک اس کی اہمیت واضح ہو جائے گی۔

نشر الطیب

''اکثر ختم فصول ''قصیدہ بردہ'' کے اشعار ہیں اور ان کے ساتھ ایک شعر درود کا بھی جو قصیدہ بردہ کا نہیں ہے تبرکاً بڑھا دیا گیا ہے''۔ (ص ۴)

قارئین کرام! مولوی اشرف علی تھانوی نے ''نشر الطیب'' کی تمام فصلیں ختم کرتے وقت ازراہِ برکت قصیدہ بردہ کے اشعار پر ان کا اختتام کیا ہے۔ گویا یہ قصیدہ متبرک اور مبارک ہے۔ بلکہ فصلوں کے درمیان بھی کہیں کہیں قصیدہ بردہ کے اشعار لکھے ہیں اور اسی کتاب میں لکھا ہے کہ جہاں کہیں لفظ ''قصیدہ'' لکھوں اس سے مراد قصیدہ بردہ ہی ہوگا۔ اگر اس کے اشعار قابل استدلال نہ تھے تو قصیدہ متبرک و مبارک کیسے ہو گیا؟ پھر ''نشر الطیب'' کے ص ۹ پر تھانوی صاحب رقمطراز ہیں۔ کیونکہ حضور ﷺ نے ان اشعار پر سکوت فرمایا۔ اس لئے حدیث تقریری سے ان کے مضامین کا صحیح اور حجت ہونا ثابت ہو گیا۔ تقریباً تمام شارحین قصیدہ بردہ نے لکھا ہے

کہ یہ قصیدہ امام بوصیری رحمۃ اللہ علیہ نے خود حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں پڑھ کر سنایا۔ حتیٰ کہ بعض اشعار پر آپ جھوم جاتے تھے۔ جیسا کہ نسیم صبح سے درختوں کی نازک ٹہنیاں جھوم اٹھتی ہیں۔ (کما قال خرپوتی ص ۳) بہرحال ہم نے ثابت کر دکھایا ہے کہ قرآن کریم تمام علوم کا منبع ہے۔ کائنات کے ذرہ ذرہ کا علم اس میں ہے اور حضور ﷺ اس کے کامل و مکمل عالم ہیں۔ اب ہم مفسرین کرام کے تفسیری حوالوں سے علم رسول کریم ﷺ کے بارے میں کچھ تحریر کرنا چاہتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

والتحقيق عندی ان جميع ما عند النبی ﷺ من الاسرار الالهية وغيرها من الاحكام الشريعة قد اشتمل عليه القران المنزل فقد قال سبحانه وانزلنا عليک القران تبيانا لکل شیء وقال الله تعالى مافرطنا فی الکتاب من شیء وقال ﷺ فيما اخرجه الترمذی وغيره ستکون فتن قيل وما المخرج منها قال کتاب الله تعالى فيه نبأما قبلکم وخبرما بعدکم وحکم فيکم واخرج ابن جرير عن ابن مسعود قال انزل فی هذا القران کل علم وبين لنا فيه کل شیء ولکن علمنا يقصر عما بين لنا فی القران.

(روح المعانی ج ۶ ص ۱۹۰ آیت یاایھا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک)

میرے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ حضور ﷺ کے پاس جس قدر اسرار الٰہی اور احکام شرعی وغیرہ تھے۔ ان سب پر قرآن کریم مشتمل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "بے شک ہم نے آپ پر کتاب نازل فرمائی، جو ہر چیز کا واضح بیان ہے۔ ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ہم نے قرآن کریم میں کوئی کمی نہیں چھوڑی اور حضور ﷺ نے بھی ارشاد فرمایا جسے امام ترمذی وغیرہ نے ذکر کیا۔ فرمایا: عنقریب بہت سے فتنے ہوں گے۔ آپ سے پوچھا گیا۔ ان سے بچنے اور نکلنے کا کیا طریقہ ہوگا؟ فرمایا: اللہ تعالیٰ کی کتاب کہ جس میں تم سے پہلے اور تم سے بعد میں آنے والوں کے واقعات واخبار ہیں اور تمہارے لئے احکام بھی ہیں۔ ابن جریر نے ابن مسعود سے بیان کیا کہ اس قرآن میں ہر علم اتارا گیا اور ہمارے لئے ہر چیز بیان کر دی گئی ہے لیکن ہمارے علوم قرآن کریم کے بیان کردہ علوم تک پہنچنے میں قاصر ہیں۔

وقال الشافعی مرة بمکة سلونی ما شئتم اخبرکم عنه فی کتاب الله . قال ابن ابی الفضل المرسی فی تفسيره جمع القران علوم الاولين والاخرين بحيث لم يحط بها علما حقيقيا الا المتکلم بها ثم رسول الله ﷺ خلا ما استأثر به سبحانه تعالى ثم ورث عنه معظم ذالک سادات الصحابة واعلامهم مثل خلفاء الاربعة وابن مسعود وابن عباس رضی الله عنهم حتى قال لوضاع عقال بعير لوجدته فی کتاب الله.

(تفسیر اتقان ج ۲ ص ۱۲۶)

ایک مرتبہ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے مکہ شریف میں فرمایا: تم جو چاہو مجھ سے پوچھو، میں تمہیں کتاب اللہ سے اس کا جواب دوں گا۔ یہاں تک کہ ابن ابی الفضل موسیٰ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ قرآن کریم نے اولین و آخرین کے علم کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے۔ ان علوم کا حقیقی احاطہ اللہ تعالیٰ کو ہے پھر اس کے رسول ﷺ کو ماسوائے ان علوم کے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے مختص فرمالئے پھر آپ کے علم کے بہت بڑے حصہ کے سادات صحابہ کرام وارث ہوئے جن میں خلفائے اربعہ اور ابن عباس و ابن مسعود وغیرہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ یہاں تک کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا: اگر میرے اونٹ کی نکیل بھی گم ہو جائے تو اسے بھی قرآن کریم میں پالوں گا۔

(ما کان الله ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب) اختلف العلماء فی

(جس حال پر تم ہو اس پر اللہ تعالیٰ مؤمنوں کو نہیں رہنے دے گا حتیٰ کہ وہ خبیث وطیب کے درمیان امتیاز نہ کر دے۔) علماء نے

سبب نزول هذه الاية فقال الكلبی قالت القريش يا محمد تزعم ان من خالفک فهو فی النار والله عليه غضبان وان من اطاعک ويتبعک علی دينک فهو فی الجنة والله عنه راض فاخبرنا بمن يؤمن بک وبمن لا يؤمن بک فانزل الله تعالی هذه الاية وقال السدی قال رسول الله ﷺ عرضت علی امتی فی صورها فی الطين كما عرضت علی ادم واعلمت من يؤمن بی ومن يكفر بی فبلغ ذالک المنافقين فقالوا استهزاء زعم محمد انه يعلم من يؤمن به ومن يكفر ممن لم يخلق بعد ونحن معه وما يعرفنا فبلغ ذالک رسول الله ﷺ فقام علی المنبر فحمد الله واثنی عليه ثم قال ما بال اقوام طعنوا فی علمی لا تسألونی عن شیء فيما بينكم وبين الساعة الا نباتكم به فقال عبد الله بن حذافة السهمی فقال من ابی يا رسول الله ﷺ فقال حذافة فقام عمر فقال يا رسول الله رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبالقران اماما وبک نبيا فاعف عنا عفا الله عنک فقال النبی ﷺ فهل انتم منتهون فهل انتم منتهون ثم نزل عن المنبر فانزل الله هذه الاية.

(تفسیر خازن ج ۱ ص ۴۰۰-۴۰۱ مطبوعہ مصر قدیم، تفسیر مظہری آیت ماکان اللہ لیذر المؤمنین الایۃ)

اس آیت کے سبب نزول میں اختلاف کیا ہے۔ کلبی نے کہا: کہ قریش نے کہا: اے محمد! تم گمان کرتے ہو کہ جو شخص تمہاری مخالفت کرے گا وہ دوزخی ہے اور اللہ اس سے ناراض ہے اور جو تمہاری اطاعت کرے گا اور تمہارے دین کی اتباع کرے گا وہ جنتی ہے اور اللہ اس سے راضی ہے۔ لہٰذا آپ ہمیں بتایئے کہ کون آپ پر ایمان لائیں گے اور کون ایمان نہیں لائیں گے؟ اس پر یہ آیت نازل ہوئی اور سدی نے کہا کہ حضور ﷺ نے فرمایا: مجھ پر میری امت مٹی میں اپنی اپنی صورتوں پر پیش کی گئی جیسا کہ آدم علیہ السلام پر پیش کی گئی تھی۔ میں نے ان میں سے اپنے اوپر ایمان لانے والوں اور ایمان نہ والوں کو جان لیا۔ جب یہ خبر منافقین کو پہنچی، تو از راہ مذاق کہنے لگے۔ محمد (ﷺ) گمان کرتے ہیں کہ انہیں اپنے اوپر ایمان لانے والوں اور نہ ایمان لانے والوں کا علم ہے، جو ابھی پیدا بھی نہیں ہوئے اور حالت یہ ہے کہ ہمارا انہیں پتہ بھی نہیں چل سکا۔ جب یہ بات رسول اللہ ﷺ کو پہنچی، تو آپ منبر پر جلوہ فرما ہوئے۔ کھڑے ہو کر اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کی پھر فرمایا: اس قوم کا کیا حال ہے جو میرے علم میں طعنہ کرتی ہے؟ تم مجھ سے آج سے لے کر قیامت تک کی چیزوں کے بارے میں پوچھو تو سہی میں تمہیں سب کا جواب دوں گا۔ یہ سن کر عبداللہ بن حذافہ کھڑے ہوئے اور پوچھا: بتایئے میرا باپ کون ہے؟ فرمایا: تیرا باپ حذافہ ہے۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کھڑے ہو گئے اور عرض کرنے لگے یا رسول اللہ! ہم اللہ پر پروردگار ہونے کی حالت میں راضی ہوئے۔ اسلام کے دین ہونے پر، قرآن کے امام اور آپ ﷺ کے نبی ہونے پر راضی ہوئے۔ ہمیں معاف کر دیجئے۔ اللہ آپ کو معاف فرمائے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: کیا تم باز آنے والے ہو، کیا تم باز آنے والے ہو؟ آپ منبر سے نیچے تشریف لائے تو یہ آیت نازل ہوئی۔

مفسرین کرام کی زیر بحث موضوع پر بکثرت عبارات موجود ہیں۔ صرف تین ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ ''روح المعانی'' کے الفاظ ''قرآن کریم میں ہر چیز کا بیان ہے مگر ہماری عقلیں قاصر ہونے کی وجہ سے ان تک رسائی نہیں پاتیں''۔ اور پھر اسے صاحب روح المعانی نے ''اپنی تحقیق قرار دیا۔ یہی ''روح المعانی'' تفسیر ہے جسے دیو بندی علماء بھی تحقیقی تفسیر جانتے ہیں۔ ''تفسیر اتقان'' میں علوم اولین و آخرین کا قرآن کریم کو جامع قرار دیا گیا اور حضرات صحابہ کرام کو اس کا وافر علم عطا کیا گیا جس پر علامہ السیوطی رحمۃ اللہ علیہ

حضرت عبداللہ بن عباس کا قول پیش کرتے ہیں۔ "اگر اونٹ کی رسی اور نکیل گم ہو جائے تو میں اسے بھی قرآن میں پالوں گا"۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کریم ہر قسم کے علوم کو شامل و کامل ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جو لوگ مذکورہ آیات کے عموم کو صرف احکام تک محدود کرتے ہیں، یہ درست نہیں۔ اونٹ کی نکیل کونسا حکم شرعی ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب ﷺ کو جملہ احکام شرعیہ کا علم کلی عطا فرمایا۔ اسی طرح تمام اشیائے کائنات کا علم تام عطا فرمایا۔ یہی ہم اہل سنت و جماعت کا عقیدہ ہے اور اسی کو صاحب "تفسیر خازن" نے بھی بیان فرمایا کہ جب منافقین نے آپ ﷺ پر اعتراض کیا کہ آپ کا دعویٰ یہ ہے کہ قیامت تک ایمان لانے اور نہ والے سب کو جانتا ہوں، حالانکہ ہم آپ کے سامنے آتے جاتے ہیں، لیکن آپ کو ہمارا ابھی پتہ نہیں کہ ہم حقیقۃً مسلمان ہیں یا محض دھوکہ اور فریب دے رہے ہیں؟ اس کے جواب میں آپ نے منبر پر کھڑے ہو کر اعلان فرمایا۔ کچھ لوگ میرے علم پر اعتراض کرتے ہیں۔ کھلا اعلان ہے کہ جو چاہو پوچھو اور قیامت تک کی باتوں کا جواب دوں گا۔ ایک صحابی نے اپنے والد کے بارے میں پوچھا۔ فرمایا: اس کا نام "حذافہ" ہے۔ بھلا یہ بھی کوئی شرعی حکم ہے؟ حضور ﷺ نے معترضین کو بے نصیب بلکہ بدنصیب کہا، جو یہ سمجھتے تھے کہ آپ ہمارے دلوں کی بات نہیں جانتے۔ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے جب آپ کے اعلان کو عام سمجھا، صرف منافقین کے لئے مخصوص نہ تھا تو آپ نے اپنے والد کے بارے میں دریافت کیا۔ کیونکہ کچھ لوگوں کو اس بارے میں غلط فہمی تھی۔ حالانکہ اس سوال کا تعلق "مافی الارحام" کے زمرے میں آتا ہے۔ بہر حال مذکورہ تفسیری حوالہ جات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ احکام شرعیہ، اسرار الٰہیہ اور ماکان وما یکون تمام کا علم باعطائے الٰہی عالم تھے۔ حضور ﷺ کے لئے ہر اقسام وانواع کے علوم کا کلی طور پر معلوم ہونا جس طرح تفاسیر سے ثابت ہے اسی طرح احادیث میں بھی ان کا ثبوت موجود ہے۔ ملاحظہ فرمائیے:

احادیث اور ان کی شروح سے حضور ﷺ کے علم کلی کا اثبات

حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ سورج ڈھلنے پر آپ ﷺ نے باہر تشریف لا کر نماز ظہر پڑھائی۔ سلام کے بعد منبر پر جلوہ فرما ہو کر قیامت تک کے بڑے بڑے امور کا ذکر فرمایا۔ پھر فرمایا: مجھ سے جو چاہو پوچھ سکتے ہو۔ میں یہیں کھڑا اس کا جواب دوں گا۔ لوگ رونا شروع ہو گئے۔ آپ بار بار فرماتے جو پوچھنا ہے پوچھ لو۔ حضرت عبداللہ بن حذافہ نے کھڑے ہو کر اپنے باپ کا پوچھا۔ فرمایا: حذافہ ہے۔ اس کے بعد آپ نے پھر فرمایا: پوچھو جو پوچھنا چاہتے ہو۔ اب حضرت عمر رضی اللہ عنہ آپ کے سامنے دوزانو بیٹھ گئے اور عرض کرنے لگے۔ اللہ کے رب ہونے، اسلام کے دین ہونے، آپ کے نبی ہونے پر ہم راضی ہیں، حضور خاموش ہو گئے اور پھر فرمایا: تباہی قریب ہے۔ حضرت عبداللہ بن حذافہ کی والدہ نے ان سے کہا کہ تو نافرمان بیٹا ہے۔ کیا تجھے یہ خوف تھا کہ تیری والدہ نے دور جاہلیت میں بدکاری کا ارتکاب کیا ہو گا جیسے عام عورتیں اس دور میں کیا کرتی تھیں؟ جناب عبداللہ نے کہا اگر حضور ﷺ مجھے کسی حبشی غلام کا بیٹا قرار دیتے تو میں اس سے ہی اپنا نسب ملا لیتا۔

(صحیح مسلم ج ۲ ص ۲۶۳ باب توقیرہ وترک انصار سوالہ عمالا ضرورۃ الیہ، مطبوعہ رشیدیہ کتب خانہ دہلی)

حدیث مذکورہ سے درج ذیل امور کا اثبات ہوتا ہے:

(۱) حضور ﷺ کو قیامت تک کی تمام اشیاء کا علم تھا۔

(۲) حضرت عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ کو یقین تھا کہ آقائے دو عالم ﷺ میری حقیقت کو جانتے ہیں کہ میں کس کے نطفہ سے ہوں؟

(۳) حضرت عبداللہ بن حذافہ کی والدہ چونکہ صحابیہ تھیں، اس لئے وہ بھی یہی عقیدہ رکھتی تھیں کہ میرے بارے میں بھی حضور ﷺ کو علم ہے کہ میں بدکار یا نیکوکار کیسی ہوں؟

(٤) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کمال ذہانت سے اور بلاغت وفصاحت بھرے انداز میں دونوں طرف کا خیال رکھا۔ حضور ﷺ کے قیامت تک کے علم کے اعلان اور لوگوں کے مختلف سوالات پوچھنے کا نتیجہ بجز تباہی وہلاکت کے کچھ نہ تھا۔ اس لئے آپ نے آپ کی نبوت پر رضامندی کا اعلان کر کے تائید کردی کہ آپ جو کچھ فرما رہے ہیں وہ حق و سچ ہے۔

(٥) حضرت عبداللہ بن حذافہ کا کہنا کہ اگر آپ کسی حبشی کے میرے باپ ہونے کا اعلان کر دیتے تو میں تسلیم کر لیتا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کا علم "علوم خمسہ" سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔

عن ابی موسی الاشعری قال سئل رسول الله ﷺ عن اشياء كرهها فلما اكثروا عليه مسئله غضب ثم قال للناس سلونى عما شئتم فقال رجل من ابى؟ قال ابوک حذافة فقال اخر وقال من ابى يا رسول الله ؟ قال ابوک سالم مولى شيبه فلما راى عمر ما فى وجه رسول الله ﷺ من الغضب قال يارسول الله ﷺ انا نتوب الى الله وفى رواية ابى كريب قال من ابى يا رسول الله ﷺ قال ابوک سالم مولى شيبة.

(صحیح مسلم ج ۲ ص ۲۶۴۔ صحیح بخاری ج ۲ ص ۱۰۸۳ باب ما يكره من كثرة السوال وتكلف مالا يعنيه)

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ سے ایسی اشیاء کے بارے میں سوالات کئے گئے جنہیں آپ ناپسند فرماتے تھے۔ جب سوالات بکثرت ہوئے تو آپ ﷺ کو غصہ آ گیا پھر لوگوں سے فرمایا: جو کچھ چاہو پوچھ لو۔ ایک شخص نے پوچھا: میرا باپ کون ہے؟ فرمایا: حذافہ۔ دوسرا اٹھا اور پوچھا: میرا باپ کون ہے؟ فرمایا: تیرا باپ سالم ہے جو شیبہ کا آزاد کردہ غلام ہے۔ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آپ کے چہرۂ انور پر ناراضگی کے آثار دیکھے تو عرض کرنے لگے یا رسول اللہ ﷺ! ہم اللہ کی طرف رجوع کرتے اور توبہ کرتے ہیں۔ اور ایک روایت میں یہ ہے کہ ابوکریب نے کہا کہ یا رسول اللہ! میرا باپ کون ہے؟ تو آپ نے فرمایا: تیرا باپ شیبہ کا آزاد کردہ غلام سالم ہے۔

لوگوں نے ایسی چیزوں کے بارے میں سوالات کئے جسے آپ ناپسند جانتے تھے۔ اس سے مراد وہی پانچ اشیاء کے بارے میں سوالات کرنا ہے جن کا ذکر ایک آیت کریمہ میں آتا ہے۔ اس کے باوجود آپ نے ان میں سے چند سائلین کے جواب عطا فرمائے۔ ایک دو نے آپ سے اپنے اپنے باپ کا پوچھا تو یہ "مافی الارحام" کے زمرہ میں آتا ہے اور سوالات کیا ہوئے اور ان کا کیا جواب عنایت فرمایا گیا؟ اس کا تذکرہ نہیں ملتا لیکن اتنا ضرور ہوا کہ یہی دو سوالات نہ تھے بلکہ ان سے پہلے بہت سے ناپسندیدہ اشیاء کے بارے میں آپ سے پوچھا گیا جس پر آپ ناراض ہوئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس موقعہ پر جو طریقہ اختیار کیا۔ اس کے بارے میں امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی تشریح میں لکھا ہے: "اكراما من رسول الله ﷺ وشفقة على المسلمين لئلا يؤذوا النبى ﷺ فيهلكوا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ طریقہ حضور ﷺ کے اکرام و تعظیم اور ادب کے پیش نظر اپنایا اور مسلمانوں پر شفقت فرمائی تاکہ ناپسندیدہ سوالات سے وہ حضور ﷺ کو تکلیف نہ پہنچاویں جس کی وجہ سے وہ تباہ و برباد نہ ہوں"۔ گویا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حاضرین پر مہربانی اور شفقت فرمائی اور انہیں ہلاکت سے بچا لیا ورنہ جس طرح سوالات شروع ہو چکے تھے اور آپ جوابات عطا فرما رہے تھے۔ اس سے نگاہ عمر یہ دیکھ رہی تھی، کہ معاملہ کا انجام تباہی و بربادی کے علاوہ کچھ نہیں۔ حضرت عمر کے اس انداز سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کے بارے میں علوم اولین وآخرین کا حصول آپ کا عقیدہ تھا۔ اس بنا پر درمیان میں نہیں آئے کہ لوگوں کو بتائیں کہ حضور ﷺ کو ان باتوں کا علم نہیں، لہٰذا تم آپ سے ایسی باتوں کے بارے میں سوالات نہ کرو، جن کا آپ کو علم نہیں' یہ بات نہ تھی۔ امام نووی کے کلام کو بغور دیکھا جائے تو علم غیب کا مسئلہ بالکل حل

ہو جاتا ہے مختصر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو ازل تا ابد تمام اشیاء کا علم عطا فرمادیا ہے۔ اسی کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے ملاحظہ فرمائیے:

قال قال رسول الله ﷺ رأیت ربی عزوجل فی احسن صورة قال فیم یختصم الملاء الاعلی قلت انت اعلم قال فوضع کفیه بین کتفی فوجدت بردها بین ثدی فعلمت مافی السموات والارض. (فعلمت) ای بسبب وصول ذالک الفیض. (مافی السموات والارض) یعنی ما اعلمه الله تعالی مما فیهما من الملائکة والاشجار وغیر هما وهو عبارة عن سعة علی الذی فتح الله به علیه وقال ابن حجر ای جمیع الکائنات التی مافی السموات بل وما فوقها کما یستفاد من قصة المعراج والارض هی بمعنی الجنس ای وجمیع مافی الارضین السبع بل وما تحتها کما افاده اخباره علیه السلام عن الثور والحوت الذین علیهما الارضون کلها. (مرقات شرح مشکوٰۃ ج ۲ ص ۲۱۰ باب المساجد فصل دوم، مکتبہ امدادیہ ملتان)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں نے اپنے رب کو بہترین صورت میں دیکھا۔ اس نے پوچھا: ملاء الاعلیٰ کس بارے میں بحث کررہے ہیں؟ میں نے عرض کیا: تو ہی بہتر جانتا ہے۔ فرمایا: پھر اللہ تعالیٰ نے اپنا دست قدرت میرے دونوں کندھوں کے درمیان رکھا۔ میں نے اس کی ٹھنڈک اپنے سینہ میں پائی جس سے میں نے آسمانوں اور زمین کی تمام اشیاء کو جان لیا۔ یعنی دست قدرت کے وصول فیض سے میں نے آسمانوں اور زمینوں کے مابین فرشتوں، درختوں وغیرہ سب کو جان لیا۔ آپ کا یہ ارشاد اس وسعت کی طرف اشارہ کرتا ہے جو آپ کو اللہ تعالیٰ نے دکھایا اور ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ آسمانوں اور زمینوں کے درمیان سے مراد وہ تمام کائنات ہے جو آسمانوں میں بلکہ ان سے اوپر اور زمینوں میں بلکہ تحت الثریٰ تک موجود ہے۔ یہ بات واقعہ معراج سے مستفاد ہے۔ جیسا کہ حضور ﷺ نے بیل اور مچھلی کے بارے میں بتلادیا، جن پر تمام زمینیں رکھی گئی ہیں۔

حضرت ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ حدیث پاک کی تشریح میں صاف صاف لکھا کہ اللہ تعالیٰ کے دست قدرت کے فیض سے آپ ﷺ کو آسمانی تمام کائنات اور تمام ارضی اشیاء بلکہ ان کے علاوہ جو بھی مخلوق ہے سب کا علم حضور ﷺ کو حاصل ہوگیا۔ کیا کوئی شخص اس تحریر کی بنا پر ملا علی قاری کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دے گا' ہرگز ہرگز نہیں' کیونکہ آپ ﷺ کے لئے ملا علی قاری ذاتی نہیں بلکہ عطائی علم کے قائل ہیں اور یہی تمام علمائے امت کا عقیدہ ہے۔ اسی حدیث کی شرح کرتے ہوئے شیخ محقق رقمطراز ہیں:

فعلمت ما فی السموات ولارض. پس دانستم هرچه در زمین بود عبارت است از حصول تمام علوم جزئی وکلی واحاطه آں. (اشعۃ اللمعات شرح مشکوٰۃ، باب المساجد فصل دوم ص ۳۵۷ مطبوعہ منشی نولکشور)

پس میں نے وہ تمام کچھ جان لیا جو آسمانوں میں ہے اور جو زمین میں ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ تمام جزئی وکلی علوم اور ان کا احاطہ آپ کو حاصل ہوگیا تھا۔

علمائے امت کے اقوال رسول کریم ﷺ کے لیے علم غیب کلی کا ثبوت

اما الاول وی ﷺ اول است درایجاد که اول ما خلق الله نوری واول است در نبوت که کنت نبیا وادم المنجدل فی طینه واول مجیب درعالم درروز میثاق

حضور ﷺ ایجاد میں اول ہیں۔ حدیث میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے میرے نور کو پیدا فرمایا۔ آپ نبوت میں اول ہیں۔ آیا ہے کہ میں اس وقت بھی نبی تھا، جب آدم

است الست بربکم قالوا بلی واول من امن بالله وبذالک امرت وانا اول المسلمین واول من تنشق عنه الارض واول من یؤذن له بالسجود واول یفتح له باب الشفاعة واول من یدخل الجنة باوجود سبقیت واولیت اخراست دربعثت ورسالت ولکن رسول الله وخاتم النبیین وکتاب اواخر کتب ودین او اخر ادیان است چنانکہ فرمود نحن الاخرون والسابقون. الظاهر الباطن ظاہر است انوار او کہ تمامۂ آفاق را در گرفتہ وعالم را روشن ساختہ است۔ وہیچ ظہوری مثل ظہوری وہیچ نوری مثل نوری مانند نور وی نیست وباطن است اسرار وی کہ ہیچکس بدرک حقیقت حال وی راہ نبردہ ودور ونزدیک ہمہ در نظارہ کمال وجمال وے حیران وخیرہ ماندہ وھو بکل شیء علیم ووی ﷺ وانا است برہمہ چیز از شیونہا ذات الٰہی واحکام وصفات حق واسماء افعال وآثار وبجمیع علوم ظاہر وباطن اول وآخر احاطہ نمود۔ ومصداق وفوق کل ذی علم علیم. شدہ علیہ من الصلوة وافضلها ومن التحیات اتمها واکملها.

(مدارج النبوت ج ا ص ا مطبوعہ منشی نولکشور لکھنو)

علیہ السلام ابھی اپنے خمیر میں تھے۔ روز میثاق آپ ہی سب سے پہلے جواب دینے والے ہیں۔ جب پوچھا گیا: الست بربکم۔ آپ اللہ تعالیٰ پر سب سے پہلے ایمان لانے والے ہیں۔ وانا اول المسلمین۔ اس پر شاہد ہے۔ قبر سے اٹھنے والوں میں آپ سب سے پہلے ہیں۔ آپ کو سب سے پہلے سجدہ کی اجازت اور آپ کو ہی سب سے پہلے باب شفاعت کے کھولنے کا منصب ملے گا۔ جنت میں آپ سب سے پہلے داخل ہوں گے۔ آپ بعثت و رسالت میں بحکم خاتم النبیین سب سے آخر ہیں۔ آپ کی کتاب آخری کتاب، آپ کا دین آخری دین ہے جیسا کہ فرمایا: نحن الاخرون السابقون۔ آپ باعتبار انوار کے ظاہر ہیں، کہ تمام کائنات میں آپ کی روشنی پھیلی ہوئی ہے اور آپ ایسے ظاہر ہیں کہ دوسرا کوئی آپ کی طرح ظاہر و باہر نہیں۔ ایسے نور کہ دوسرا کوئی نور آپ کی مثل نہیں۔ آپ باطن ہیں یعنی آپ کے اسرار پوشیدہ ہیں جن کی طرف کسی کی رسائی نہیں ہے۔ آپ سب کے نزدیک ہیں' آپ کے کمال و جمال کے نظارہ میں سبھی حیران ہیں اور آپ تمام اشیاء کے عالم ہیں یعنی ذات الٰہی، احکام، صفات، اسماء، افعال اور آثار بلکہ تمام ظاہری و باطنی علوم پر آپ مطلع ہیں آپ نے تمام ممکنات کا احاطہ کیا ہوا ہے اور فوق کل ذی علم علیم کا مصداق ہیں ﷺ۔

ہرچہ در دنیا است از زمان آدم تا اوزن نفخۂ اولی بروے ﷺ منکشف ساختند تا ہمہ احوال را از اول تا آخر معلوم کردو یاران خود را نیز بعضے از اں احوال خبر دار۔ (مدارج النبوت ج ا ص ۱۴۴ باب سوم در بیان فضل وشرافت، مطبوعہ نولکشور)

آدم علیہ السلام سے نفخۂ اولیٰ تک دنیا میں جو کچھ ہے آپ پر اسے منکشف کر دیا گیا۔ ان تمام اشیاء کے حالات از اول تا آخر آپ کو معلوم ہو گئے اور آپ نے اپنے بعض صحابہ کو بھی ان میں سے بعض احوال کی خبر دی۔

قال رسول الله ﷺ انی لاعرف اسمائهم ای العشرة (واسماء ابائهم والوان خیولهم) فیه مع کونه من المعجزات دلالة علی ان علمه الله تعالی محیط بالکلیات والجزئیات من الکائنات وغیرها.

(مرقات شرح مشکوٰۃ ج ۱۰ ص ۱۵۱ مطبوعہ مکتبہ امدادیہ ملتان)

رسول کریم ﷺ نے فرمایا: میں ان دس گھڑ سواروں کے نام جانتا ہوں اور ان کے آباؤ اجداد کے علاوہ ان کے رنگ بھی جانتا ہوں۔ اس ارشاد میں آپ کا معجزہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو کائنات وغیرہ کی تمام کلیات و جزئیات کا علم عطا فرما دیا ہے۔

(ویکون الرسول علیکم شهیدا) یعنی

تمہارے رسول تم پر گواہ ہوں گے کیونکہ آپ نور نبوت کے

باشد رسولے شمابر شما گواہ زیرا کہ او مطلع است بنور نبوت بر رتبہ ہر متدین بدین خود کہ در کدام درجہ از دین من رسیدہ و حقیقت ایمان او چیست وحجابے کہ بداں از ترقی محجوب ماندہ است کدام است پس او مے شناسد گناہان شمارا و درجات ایمان شمارا واعمال نیک و بد شمارا واخلاص ونفاق شماو لہٰذا شہادت او در دنیا بہ حکم شرع در حق امت مقبول وواجب العمل است و آنچہ از فضائل ومناقب حاضران زمان خود مثل صحابہ کرام وازواج و اہل بیت یا غائبان از زمان خود مثل اویس وصلہ مہدی ومقتول دجال یا از مصائب ومثالب حاضران وغائبان میفر مائید اعتقاد برآں واجب است۔

(تفسیر عزیزی پارہ دوم رکوع اول زیر آیت ویکون الرسول علیکم شہیدا ص ۵۱۸ مطبوعہ ہند)

سبب ہر دین دار کے دینی درجہ پر مطلع ہیں اور جانتے ہیں کہ وہ شخص آپ کے لائے ہوئے دین میں کس درجہ کا مومن ہے اور اس کی حقیقت ایمانی کیا ہے؟ اور اس کی ترقی کے راستہ میں آنے والی رکاوٹ اور پردہ کو بھی بخوبی جانتے ہیں کہ وہ کیا ہے؟ لہٰذا آپ ﷺ تمہارے تمام گناہوں کو نیک و بداعمال کو اور اخلاص و نفاق کی ہر حالت کو جانتے اور پہچانتے ہیں۔ اسی لئے دنیا میں امت کے بارے میں آپ کی کسی حکم شرعی کے متعلق گواہی دینا مقبول اور واجب العمل ہے اور حضرات صحابہ کرام ، ازواج مطہرات اور اہل بیت و دیگر موجود انسانوں اور اپنے زمانے کے بعد آنے والے حضرات مثلاً اویس قرنی ،صلہ، امام مہدی اور دجال وغیرہ پر مطلع ہیں اور آپ نے تمام حاضرین وغائبین کے متعلق جو مصائب وتکالیف ارشاد فرمائیں، ان کا اعتقاد رکھنا واجب ہے۔

مذکورہ موضوع پر علمائے امت کے اس کثرت سے اقوال وارشادات ہیں کہ ان کا یکجا ذکر کرنا نہایت دشوار ہے۔ رسول کریم ﷺ کی ذات والا صفات کا اس بارے میں ہم کیا اندازہ لگائیں جبکہ آپ کی امت کے اولیائے کرام میں سے بعض نے یہاں تک دعویٰ کیا کہ ''تمام زمین پر ہر گرنے والے پتے کو میں جانتا ہوں'' اور یہ بھی قول موجود ہے کہ میثاق الست سے اپنے زمانہ تک کے اپنے مرید کے حالات سے جو پیر اور شیخ بے خبر ہو وہ درحقیت ولی نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ جناب رسول کریم ﷺ مظہر ذات و صفات خدا اور محبوبیت کبریٰ کے منصب عالیہ پر متمکن کے علم غیب کے متعلق جو قیود ہم نے ذکر کیں۔ یعنی آپ کا علم عطائی ہے' ذاتی نہیں ہے۔ تدریجی ہے' مخلوق ہے' ازلی نہیں۔ ان کے قیود کے ساتھ مقید علم غیب تسلیم کرنے والے کو بھی اگر مشرک کا فتویٰ دیا جائے، تو مذکورہ احادیث اور ان کی شرح کرنے والے جید محدثین کرام کے بارے میں کیا کہا جائے گا؟ ہم بانگ دہل کہتے ہیں کہ جو شخص بھی حضور ﷺ کے لئے مذکورہ قیود کے ساتھ ماکان وما یکون کا علم تسلیم نہیں کرتا، وہ قرآن کریم کا منکر ہے۔ اس کی صرف ایک مثال پر اکتفا کرتا ہوں۔

مثال

'' قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ کہہ دیجئے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا آسمانوں اور زمینوں کا غیب کوئی نہیں جانتا''۔ منطقی اعتبار سے یہ ''سالبہ کلیہ'' قضیہ ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی بھی دوسرا نہیں جانتا۔ لیکن اسی قرآن میں ایک اور جگہ ارشاد ہے: ''فلا یظھر علی غیبہ احدا الا من ارتضی من رسول اللہ اپنے غیب کو کسی پر ظاہر نہیں کرتا مگر رسولوں میں سے جسے پسند کرے (اس پر ظاہر کر دیتا ہے)'' اس آیت میں مرتضیٰ رسول کے لئے اظہار غیب کا اعلان اور خبر دی گئی ہے اور یہ ''موجبہ جزئیہ'' ہے۔ اہل عقل جانتے ہیں کہ سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ ہوتی ہے۔ لہٰذا ثابت ہوتا ہے کہ دونوں آیات باہم متناقض ہیں۔ کیا قرآن کریم کی آیات میں تناقض پایا جاتا ہے؟ تناقض کا (قرآن کریم میں) قائل خارج از ایمان ہوتا ہے۔ اب ان دونوں آیات میں بظاہر تناقض کو اگر یوں حل نہ کریں کہ سالبہ کلیہ میں جو نفی کی گئی وہ علم ذاتی کے اعتبار سے ہے اور ایجاب جزئی میں اثبات علم عطائی کے پیش نظر ہے۔ یعنی ذاتی طور پر اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور ایک چیز کا علم غیب بھی نہیں رکھتا اور عطائی علم غیب پسندیدہ رسول کو دیا گیا ہے۔

یہی طریقہ تطبیق علمائے امت کے ہاں مسلم ومحقق ہے۔ "جاء الحق" میں مفتی احمد یار خاں نعیمی گجراتی رحمۃ اللہ علیہ نے "زرقانی شرح مواہب" سے ایک عبارت نقل فرمائی۔ ملاحظہ ہو:

وقد تواترت الاخبار واتفقت معانيها على اطلاعه عليه السلام على الغيب ولا ينافي الايات الدالة على انه لا يعلم الغيب الا الله لان المنفي علمه عليه السلام من غير واسطة اما اطلاعه عليه السلام باعلام الله فمحقق بقوله تعالى الا من ارتضى من رسول. (جاء الحق ص ۷۵)

اخبار متواترہ اس بارے میں مذکور ہیں اور ان کے اس مفہوم پر تمام کو اتفاق ہے کہ حضور ﷺ غیب پر مطلع تھے اور یہ نظریہ "لا يعلم الغيب الا الله" کی مثل آیت کے منافی نہیں۔ کیونکہ حضور ﷺ وغیرہ سے جو نفی ہوئی وہ واسطہ کے بغیر علم کی نفی ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے بتا دینے سے غیب کا جاننا تو یہ نظریہ ثابت شدہ ہے۔ اس کی توثیق وتصدیق "الا من ارتضى من رسول" کرتی ہے۔

قارئین کرام! علامہ زرقانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس دور کے مختلف فیہ مسائل میں تصفیہ کیلئے ایک ایسا ضابطہ نقل فرمایا جس سے تمام مسئلے خود بخود حل ہو جاتے ہیں۔ یعنی ذاتی اور عطائی کا فرق پیش نظر رہے۔ اسی طرح شیخ محقق رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ایک قاعدہ ذکر فرمایا جس کا خلاصہ یہ ہے: "اللہ تعالیٰ کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنے بندے کو جن الفاظ سے چاہے خطاب کرے اسی طرح بندے کے لئے روا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حضور عاجزی اور انکساری کے اظہار کے لئے کوئی سے بھی الفاظ استعمال کرے کسی غیر کو یہ قطعاً حق حاصل نہیں کہ وہ انہی الفاظ کو بہانہ بنا کر اللہ یا اس کے بندے کے بارے میں اعتراض کرتا پھرے"۔ اس کے بعد شیخ محقق نے ایسی آیات نقل کیں جن میں مذکورہ طریقہ موجود ہے۔ یہی وہ آیات ہیں جن کو فی زمانہ کچھ بدباطن لوگ رسول کریم ﷺ کی ذات مقدسہ پر ناز یبا جملے کستے ہیں اور ان سے اپنے غلط استدلالات کی عمارت کھڑی کرتے ہیں۔ حضور ﷺ بے اختیار ہیں' آپ ہم جیسے بشر ہی ہیں' آپ کو دیوار کے پیچھے کا علم نہیں' آپ کو اپنا انجام معلوم نہیں وغیرہ وغیرہ۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں شیخ محقق کی اصل عبارت بمعہ ترجمہ نقل کر دی جائے۔ عبارت ملاحظہ ہو:

بدانکہ ایں جا ادب وقاعدہ است کہ بعض از اہل اصفیاء واہل تحقیق ذکر کردہ اند وشناخت آں در غایت آں موجب حل اشکال وسبب سلامت حال است وآں ایں ست کہ اگر جناب ربوبیت جل وعلی خطابے وعتابے وسطوتے وسلطنتے واستغنائے واستعلائے واقع شود مثل. (۱) انک لاتهدی من احببت. (۲) وليحبطن عملک. (۳) ليس لک من الامر من شیء. (٤) تريد زينة الحيوة الدنيا وامثال آں یا از جانب نبوت عبودتی وانکسارے وافتعارے وعجزے ومسکنتے باوجود آید مثل (۱) قل انما انا بشر مثلكم. (۲) اغضب كما يغضب العبد. (۳) ولا اعلم ماوراى هذا الجدار. (٤) مادرى ما يفعل بى ولا بكم. وماننداں باوجود آید مارا نباید کہ دراں دخل کنیم

معلوم ہونا چاہیے کہ یہاں ایک ادب اور قاعدہ ہے جسے بعض صوفیاء اور محققین نے ذکر کیا ہے۔ اس کی پہچان اور اس کے علم کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بہت سے اشکال کے حل اس سے حاصل ہوں گے اور سلامتی حال اس سے میسر آئے گی۔ وہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے خطاب میں جھڑک کا تصور نکلتا ہو اس کے رعب داب کو بیان کیا گیا ہو اس کی بے پروائی اور بلند مرتبی ذکر کی گئی ہو جیسا کہ (۱) بے شک تو اے محبوب! ہدایت نہیں دیتا (۲) ضرور بالضرور اے محبوب! ترے عمل ضائع ہو جائیں گے (۳) تمہیں کسی معاملہ میں کوئی اختیار نہیں (٤) تم دنیوی زندگی کی زینت چاہتے ہو وغیرہ۔ یا پیغمبر کی طرف سے انکساری، بندگی، عبودیت اور عاجزی و مسکینی کا اظہار ہوا ہو جیسا کہ (۱) کہہ دیجئے میں تمہاری طرح کا ہی شکل وصورت والا ہوں (۲) مجھے بھی عام آدمی کی طرح غصہ آتا

واشتراک جویم وانبساط نمایم بلکہ برحد ادب وسکوت وتحاشی توقف کنیم۔ خواجہ را میرسد کہ بابندۂ خود ہر چہ خواہ بگوید وبکند و استعلاء نماید وبندہ نیز باخواجہ بندگی وفروتنی کند دیگرے راچہ مجال ویا برائے آنکہ دریں مقام درآید ودخل کند واز حد ادب ایں مقام پائے لغزش بسیارے از ضعفاء وجہلاء وتضرر ایشاں است۔

(مدارج النبوۃ ج اص ۸۳ باب سوم دربیان فضل وشرافت مطبوعہ نولکشور لکھنو)

ہے (۳) میں اس دیوار کے پیچھے کی اشیاء کا علم نہیں رکھتا (٤) میں نہیں جانتا کہ میرے اور تمہارے ساتھ کیا ہوگا وغیرہ۔ ان مقامات میں ہمیں دخل اندازی نہیں کرنی چاہیے اور نہ ہی اپنے آپ کو ان خطابات وعبارات میں شریک سمجھنا چاہیے اور نہ ہی ایسے مضامین پر خوشی ومسرت کا اظہار کرنا چاہیے بلکہ ادب واحترام کے دائرے میں رہتے ہوئے خاموشی اور اللہ تعالیٰ کی پناہ تلاش کرنی چاہیے۔ آقا ومولیٰ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے بندے کو جو چاہے کہے اور جو چاہے اس سے سلوک کرے اور اس پر اپنی بڑائی جتلائے اور بندہ کو بھی یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے آقا کی بندگی اور اس کے سامنے کسرنفسی اور عاجزی کا اظہار کرے۔ کسی دوسرے کی کیا مجال اور کیا طاقت کہ اس مقام میں دخل اندازی کرے اور ادب کی حد پھلانگے؟ یہ مقام وہ ہے جہاں بہت سے ضعیف الاعتقاد اور جاہل لوگوں کے قدم ڈگمگا جاتے ہیں اور ان کے دینی ایمانی نقصان کا سبب بن جاتے ہیں۔

قارئین کرام! شیخ محقق اور علامہ زرقانی کے تحریر کردہ قواعد کو سامنے رکھ کر اگر بنظر انصاف دیکھا جائے، تو حقیقت حال بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ ایسی ہی آیات واحادیث کو گستاخ لوگ بطور دلیل وحجت پیش کرتے ہیں اور ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ پیغمبر ہماری طرح کے ہی بشر ہوتے ہیں وہ کچھ اختیار نہیں رکھتے۔ ایسے ہی مستدلین کو شیخ محقق نے جاہل اور ضعیف الاعتقاد قرار دیا ہے۔ حضرت آدم "ربنا ظلمنا انفسنا" عرض کریں۔ حضرت یونس انی کنت من الظالمین بار بار پڑھیں۔ یہ ان کی عاجزی وانکساری ہے۔ ہم ان آیات کریمہ سے معاذ اللہ ان کے ظالم ہونے کا نظریہ نہیں اپنا سکتے حالانکہ وہ خود اس کا اظہار کررہے ہیں۔ اگر کوئی مومن کسی پیغمبر کو بھی معمولی درجہ کا ظالم سمجھتا ہے، تو وہ دائرہ اسلام سے نکل جاتا ہے۔ لہٰذا ہم امتیوں کو یہ زیب نہیں دیتا کہ حضرات انبیائے کرام کے منہ سے انکساری وعاجزی کے انداز میں اپنے رب کے حضور نکلے ہوئے کلمات کو ان پر چسپاں کریں اور نہ ہی اللہ تعالیٰ کے خطابات کا انداز ہم حضرات انبیائے کرام کے بارے میں اپنائیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

وتحقیق کلام دریں مقام آنست کہ باطباق اصحاب نظر و برھان و اتفاق ارباب شھود وعیان نخستین گو ھریکہ بامر کن فیکون بوسیلۂ قدرت وارادت بیچوں از دریائے غیب مکنون بساحل شھادت آمد جو ھرے بسیط نورانی بود کہ بعرف حکماء آنرا عقل اول خوانند اور بعضے اخبار تعبیر ازاں بعلم اعلیٰ رفتہ واکابر ائمہ کشف و تحقیق آنرا حقیقت محمدیہ خوانند وآں جوھر

اس جگہ تحقیق کلام یہ ہے کہ باتفاق اہل نظر وباجماع ارباب شہود وعیان وہ سب سے پہلے گوہر تخلیق جو بحکم کن فیکون بوسیلۂ قدرت الٰہی دریائے غیب سے نکل کر ساحل شہادت پر آیا ایک بسیط نورانی جوہر تھا۔ جسے عرف حکماء میں "عقل اول" کہتے ہیں اور بعض اخبار میں اس کی تعبیر "علم اعلیٰ" سے کی جاتی ہے اور اکابر ائمہ کشف وتحقیق اسے حقیقت محمدیہ (علیٰ صاحبہا علیہ الصلوٰۃ والسلام) کہتے ہیں۔ اس نورانی جوہر نے پیدا ہوتے ہی خود کو اپنے مبدء کو اور مبدء سے جو کچھ پیدا ہونے والا تھا اس جوہر نورانی کے

نورانی خود راومبدء خود را و هرچه از مبد بتوسط او صادر تواند شد از افراد موجودات چنانکه بودو هست و خواهد بود بدانست و تمام حقائق اعیان برسبیل انطوائی علمی درحقیقت او مندرج و مندمج بود . وهم چنانکه دانه مشتمل است نو عی از اشتمال بر اغصان و اوراق و اثمار موجودات در مواد عینی برتلو هماں ترتیب که دراں جو هر مسنکن است. (اخلاق جلالی ص۲۳۶ مطبوعہ نولکشور لکھنو)

وسیلہ سے، جس سے تمام افراد موجودات مراد ہیں خواہ وہ ہو چکے ہیں یا ہوں گے سب کو جان لیا اور تمام کائنات کے جملہ حقائق بطور اشتمال علمی اس جوہر نورانی کی حقیقت میں مندرج تھے۔ جیسے دانہ اپنی ذات سے پیدا ہونے والی تمام شاخوں اور پتوں پر مشتمل ہوتا ہے اور تمام درخت اسی اشتمال کی تفصیل ہوتا ہے۔ اس طرح تمام موجودات اسی ترتیب سے جس کے ساتھ وہ جوہر نورانی میں موجود تھے، منصۂ شہود پر آرہے ہیں۔

صاحب اخلاق جلالی ملا جلال نے عقل ونقل سے یہ ثابت کردکھایا کہ حقیقت محمدیہ تمام کائنات میں جاری وساری ہے اور تمام مخلوقات اسی حقیقت میں اجمالاً مخفی ہیں۔ اپنے اپنے وقت پر ان کا بالفعل وجود ہوا، اور ہے اور ہوتا رہے گا۔ اسے سمجھانے کی خاطر دانہ کی مثال پیش کی۔ یعنی درحقیقت اس کا درخت، ٹہنیاں، پتے اور پھل وغیرہ موجود ہیں۔ ان سب پر وہ مشتمل ہے اور اپنے اپنے وقت پر وہ ظاہر ہوتے ہیں۔ اس طرح ارباب کشف وشہود کے سامنے حقیقت محمدیہ کا اشتمال ہے۔ چونکہ ذات محمدی اور حقیقت محمدیہ مدرک ہے اس لئے وہ اپنے اندر اجمالی طور پر سمائی ہوئی ہر شے کا ادراک رکھتی ہے۔ بخلاف دانہ کے کہ وہ غیر مدرک ہے۔ اہل کشف و صاحب روحانیات پر یہ حقائق مخفی نہیں ہیں۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو علوم خمسہ کے علاوہ اور بھی بہت سے علوم سے نوازا ہے۔ باب المیراث میں ''مافی الغد'' کی نسبت سے میں نے علم غیب وغیرہ ابحاث درج کر دیں کیونکہ انہیں متنازع فیہ بنا دیا گیا ہے۔ یہ بحث ضمناً اور حقیقت سے آگاہی کی خاطر تحریر ہوئی۔ کسی کی تنقیص یا حق تلفی کا ارادہ نہیں۔ دائرہ ادب میں رہتے ہوئے مدلل بات عرض کر دی۔ اللہ تعالیٰ انہیں شرف قبولیت عطا فرمائے۔ آمین ثم آمین